

Diacritica

Bimestrale indipendente fondato da Maria Panetta e Matteo Maria Quintiliani

Direttore responsabile: Domenico Renato Antonio Panetta

Comitato scientifico:

Valeria Della Valle, Alessandro Gaudio, Matteo Lefèvre, Maria Panetta,
Italo Pantani, Paolo Procaccioli, Giuseppe Traina

Rivista scientifica Area 10 ANVUR - Classe A Settore concorsuale 10/F4

Rivista telematica registrata presso il Tribunale di Roma il 31 dicembre 2014, autorizzazione n. 278

Codice ISSN: 2421-115X - Sito web: www.diacritica.it

Rappresentante legale: Maria Panetta – P. IVA: 13235591008

Redazione testi fino al Cinquecento: via della Farnesina, 52-54 – 00135 Roma (RM)

Sede legale e redazione testi dal Seicento in poi: via Tembien, 15 – 00199 Roma (RM)

Consulenza editoriale: Prontobollo S.r.l. (www.prontobollo.it)

Webmaster: Daniele Buscioni

***Omaggio a Benedetto Croce
a centocinquant'anni dalla nascita***

Anno II, fasc. 1 (7), 25 febbraio 2016

a cura di Maria Panetta

Indice

Editoriale

Attualità di Croce, di Domenico Panetta p. 7

Introduzione

25 febbraio 2016: due anniversarii, di Maria Panetta p. 11

Filologia p. 13

Croce editore di De Sanctis: La letteratura italiana del secolo XIX, di Maria Panetta
..... p. 15

Abstract: *This paper aims to describe and discuss the philological criteria used by Benedetto Croce, in 1897, in making a critical edition of De Sanctis lectures on Italian literature in nineteenth century.*

Lecture critiche p. 27

Ancora sulla svalutazione crociana delle scienze, di Giuseppe Giordano p. 29

Abstract: *In Italy, Benedetto Croce is known as the worst enemy of science. This is an absolute misconception. This essay shows how Croce, going beyond Kant's distinction in his Critique of judgment, values science to the point of attributing to the scientist traits of genius.*

Il contributo del “primo Croce” alla teoria della libertà, di Corrado Ocone
..... p. 41

Abstract: *This article disproves the popular opinion that Benedetto Croce's liberalism is not only atypical (or even not authentic), but that it's also a liberalism that developed late, after the turmoil of First World War, as a consequence of unforeseen happenings. It disproves that Croce's liberalism developed as a consequence of his previous convictions strongly influenced by authors with ideals opposite to the liberal one. Specifically, it is demonstrated as the early Croce contains already two aspects common to the major authors of the liberalism of the 20th century (Oakeshott, Popper, Hayek, Berlin ...), namely the critics to the positivism and scientism; and the refusal of the “storicism” (‘filosofia della storia’, according to Croce) and of any “social engineering”.*

Sulla concezione della storia in Croce, a partire dal Lessico crociano, di Maria Panetta p. 53

Abstract: *This is the text of the public presentation, in the summer of 2014 in Rome, of Lessico crociano edited by Rosalia Peluso. These pages focus about history topic in Croce's thought.*

Croce dopo Croce: appunti per un bilancio e una prospettiva, di Ernesto Paolozzi p. 63

Abstract: *This article is an account of Benedetto Croce influence on Italian and international culture in the last century.*

«Imparadisarsi». Croce e la «mistica erotica» dell'ultimo Faust, di Rosalia Peluso p. 93

Abstract: *The “erotic mysticism” is the main concept of the Crocean interpretation of Faust's last scene. In this work, divided in four parts, the author illustrates the origin of Croce's book Goethe (1919-1944). First of all she shows the “therapeutic use” of the German poet in Crocean education. She focuses on Goethe's method of “getting paradise” and modern and entirely carnal Goethean paradise then. In this context it can be read a well-structured reflection on “femininity” in Goethe's works and on his “erotic disposition”. An interpretation of Eros according to the Crocean concept of “vitality” concludes the essay.*

I giovani azionisti e il crocianesimo maturo, di Francesco Postorino p. 132

Abstract: *This article aims to recall, fundamentally, the controversial relations between Benedetto Croce and the philosophical culture of the Action party. In particular, it tries to show how the brief political period of italian liberals remains influenced by the Croce's historicism, while keeping alive the prospect of the Sollen.*

Croce e la storia della storiografia italiana, di Emilia Scarcella p. 164

Abstract: *Benedetto Croce was often interested in the problem of historiography, in his method and in his relation with philosophy. But he was also interested in the history of Italian historiography during the XIXth century to which he devoted a volume, even if it can be considered not so important. This work, actually, represents a fundamental crucial point with Croce's production and we should give it more importance because in it use can find the real relation between philosophy and historiography which is the key concept of Croce's philosophy.*

Storia dell'editoria p. 183

Un testo quasi sconosciuto di Benedetto Croce. La prefazione a un libro di Maria José di Savoia, ultima regina d'Italia, di Girolamo Cotroneo p. 185

La prefazione di Croce p. 190

Abstract: *In 1952 Maria Jose' of Savoy, the last Queen of Italy who had always had a friendly relationship with Benedetto Croce, asked the philosopher to write a preface to a book on some personalities - Amedeo VI and Amedeo VII - of the House of Savoy of whose history the ex Queen had always been a passionate enthusiast. Croce wrote the preface in the month of May - a few months before his death - that same year. The preface was published - obviously together with the book - by Mondadori only in 1956, four years after the passing away of the philosopher. For this reason it had a low level of diffusion. Some years later, in 1960, Fausto Nicolini republished it in the Editio ne varietur of the works of Benedetto Croce and, since then, it doesn't seem to have appeared in other editions.*

Strumenti p. 195

Aggiornamenti bibliografici: studi crociani del 2015, a cura di Maria Panetta .. p. 197

Contatti p. 201

Gerenza p. 203

Editoriale

di Domenico Panetta

Attualità di Croce

Per quelli che, come me, hanno vissuto il periodo fra gli inizi degli anni Trenta e i caotici anni successivi all'ultimo conflitto mondiale, non è facile distinguere nettamente, fra i vari avvenimenti allora prodottisi nel mondo, quelli da considerare come appartenenti al passato che si allontanava e quelli al futuro che incominciava a dischiudersi.

Erano in corso cambiamenti epocali, dei quali non si riuscivano a cogliere le conseguenze finali e le incidenze culturali e strutturali, ma si subivano gli sconvolgimenti che erano capaci di produrre. Nasceva l'esigenza di governare al meglio i fenomeni.

Come ho avuto modo di ricordare anche nei fascicoli precedenti di «Diacritica», per quanto riguarda l'Italia, prima degli anni Quaranta, apparivano ai più chiare la vocazione prevalentemente pastorale o contadina di vaste aree del paese e la scarsità del reddito prodotto rispetto a quello necessario per migliorare la qualità della vita. La fame di terreni da coltivare si esprimeva con lotte per la terra o in esodi dalle zone meno privilegiate. L'emigrazione, interna e internazionale, tendeva a divenire cronica e stabile.

Erano i tempi della fuga non solo verso l'Europa (minatori, contadini, floricoltori *etc.*), ma sempre più verso le Americhe, prima, e l'Australia, successivamente. Fu in quel periodo che la disoccupazione indusse molti a tentare le opportunità di lavoro che offrivano gli uffici di collocamento. E taluno, come in passato, inconsapevole di quello che firmava e ottimista, finì coinvolto nelle guerre in

corso, magari come volontario in Africa, mentre pensava e aveva chiesto di andare all'estero, ma come contadino. Eppure, erano anche gli anni in cui appariva possibile uno sviluppo industriale, nel quale erano in molti a confidare.

Il mio incontro con Croce fu occasionale e dovuto al mio bisogno di tenermi aggiornato su quanto succedeva intorno a me: come ho già avuto modo di scrivere, leggendo un articolo di Croce, apparso sul «Giornale d'Italia» dopo la fine della guerra, che riguardava la Libertà.

Pur non comprendendone subito pienamente, data la mia giovane età, il significato più profondo, capivo, tuttavia, che conteneva qualcosa di nuovo, che le teorie protezionistiche e autarchiche fino ad allora in voga da noi non consentivano di cogliere bene nella sua essenza. Rilessì più volte il pezzo e, ad ogni rilettura, ai dubbi precedenti se ne aggiungevano altri. Mi sorse il bisogno di privilegiare l'approfondimento di quanto Croce aveva scritto e andava sostenendo. Appresi, così, che Croce, nel 1925, dopo che il fascismo ebbe a dichiarare palesemente la propria essenza totalitaria, passò decisamente all'opposizione, redigendo il *Manifesto degli intellettuali antifascisti*.

Grazie all'autorevolezza che anche all'estero gli veniva riconosciuta, com'è noto, Croce ricoprì vari incarichi politici, come la presidenza del Partito Liberale Italiano; fu Consultore nazionale, più volte ministro; socio onorario, nonché fautore della ricostituzione dell'Accademia dei Lincei, alla caduta del fascismo, e nel 1946 fondò a Napoli l'Istituto Italiano per gli Studi Storici.

Fu indagatore stimato di specifici problemi letterari, storici, politici e filosofici e affrontò ogni tematica oggetto del suo studio con visioni aperte al futuro.

Fu, a suo modo, un innovatore, desideroso di creare spazi per un liberalismo soffocato, in Italia, fra un marxismo dilagante e un cristianesimo talvolta in ritardo rispetto a quello più dialogante concepito e sostenuto dall'attuale Pontefice.

Per come veniva concepita una volta la lotta politica, le teorie crociane non potevano ottenere adeguata attenzione, ma, se si esaminano le conseguenze della mancanza di un reale e onesto confronto intellettuale, della diffusa rissosità fra i paesi

e delle forti disuguaglianze nella distribuzione della ricchezza, emerge l'importanza del saper dialogare.

Incominciare a parlarsi diventa indispensabile per riprendere a marciare guardando avanti, in termini di civiltà. Basterebbe anche soltanto questa considerazione per assicurare attualità e rilevanza al pensiero crociano.

Introduzione

25 febbraio 2016: due anniversari

Con gioia e soddisfazione pubblichiamo, oggi, questo numero monografico di «Diacritica», che per noi riveste una particolare importanza per due diverse ragioni: in primo luogo, siamo orgogliosi che abbiano scelto questa sede editoriale - per celebrare i centocinquant'anni trascorsi dalla nascita (il 25 febbraio del 1866 a Pescasseroli, lo ricordiamo) di uno dei più rilevanti intellettuali del Novecento italiano e internazionale - alcuni tra i più stimati studiosi di Croce del momento, tra i quali molti hanno preso parte anche alla lodevole iniziativa del *Lessico crociano*, ideata e curata da Rosalia Peluso con la supervisione di Renata Viti Cavaliere e pubblicata, a partire dal 2013, dalla Scuola di Pitagora editrice sia in cartaceo sia in singoli e-book dedicati alle varie voci.

La seconda ragione, che ci riguarda più da vicino, è che la data odierna coincide, per «Diacritica», con quella di avvio della rivista, esattamente un anno fa, e rappresenta, dunque, una proficua occasione per tracciare un primo bilancio.

Fondare una nuova rivista in un'epoca di recessione e di sofferenza per l'intero comparto editoriale (con poche eccezioni) è stata, di certo, una scommessa non priva di rischi e, forse, di una certa dose di temerarietà. Dare vita a un periodico indipendente e senza scopi di lucro, poi, e per di più che si occupa di filologia, letteratura, critica letteraria, poesia, traduzione, storia dell'editoria, e che si propone di restituire alla recensione il suo originario valore di articolo informativo, sì, ma anche e soprattutto critico-valutativo, richiede, forse, un pizzico di follia e una certa ostinata fede nella possibilità perlomeno di ipotizzare un "mondo diverso", in un contesto quale quello attuale, che tende a monetizzare ogni aspetto del vivere e che sottovaluta e svaluta tutte le professioni intellettuali: da quella del docente di vario

ordine e grado a quella del ricercatore (più o meno incardinato), da quella del critico a quella dello scrittore e del poeta non inserito nel sistema.

«Diacritica» è nata per dar voce a molti giovani di talento cui altre riviste accreditate chiudono le porte e anche a certi studiosi navigati, esclusi dalle cordate vincenti, ma meritevoli di spazio e di ascolto per la loro competenza, per la validità del loro approccio metodologico e per la qualità della loro prosa: in un anno di pubblicazioni, ha prestato attenzione anche a molte voci fresche di laureati appassionati e volenterosi, ospitando svariati contributi di studiosi noti e apprezzati, nonché di valenti critici letterari.

Rinnovando l'auspicio di poter continuare a essere una fucina di giovani studiosi in formazione, nonché un porto franco per qualsiasi voce matura e valente, fuori dal coro, «Diacritica» si appresta a celebrare, in questo numero, la levatura morale e la statura intellettuale di Benedetto Croce, sottolineando la perdurante vitalità del suo pensiero, basata anche sulle sue criticità e sui suoi snodi irrisolti, e invitando le nuove generazioni di studiosi a un approccio critico più consapevole e scevro di pregiudizi alla sua vasta opera. Preannunciamo che, d'ora in avanti, ogni numero di febbraio sarà dedicato a studi crociani, sperando che «Diacritica» possa divenire anche un punto di riferimento per l'aggiornamento bibliografico relativo alla produzione saggistica intorno al filosofo, storico, critico, polemista, erudito, editor, organizzatore di cultura *etc.* abruzzese, di adozione napoletana.

Per quanto mi riguarda, non posso che ringraziare, oltre al nostro infaticabile web master, Daniele Buscioni, tutti i collaboratori della rivista e tutti coloro che hanno creduto, assieme a me, in questo progetto¹, a partire dal cofondatore e dai membri del Comitato Scientifico, sempre prodighi di utili consigli e, allo stesso tempo, sempre rispettosi delle idee altrui, come dovrebbe accadere in tutte le Comunità scientifiche degne di questo nome.

Roma, 25 febbraio 2016

Maria Panetta

¹ Questo numero monografico di «Diacritica» è dedicato alla Prof.ssa (e Dirigente scolastico) Emilia Oppido.

Filologia

In questa sezione si pubblicano articoli relativi a questioni filologiche ed edizioni, accertate filologicamente ed eventualmente corredate di note, di testi in italiano (specie dal Quattrocento in poi) o del tutto inediti, o sinora non correttamente editi e adeguatamente studiati: la serietà del lavoro di ricostruzione del testo si accompagnerà, laddove fosse necessario o opportuno, a tentativi di interpretazione critica o a riletture aggiornate, sulla base delle nuove acquisizioni.

Croce editore di De Sanctis: La letteratura italiana nel secolo XIX

Tanto si è discusso sulla considerazione che Croce ebbe della filologia, al livello teorico, e ancora tanto c'è da dire sulla prassi da lui adottata concretamente nell'allestire le varie edizioni da lui curate: a tali problemi ho dedicato la mia monografia su *Croce editore*, ormai dieci anni fa¹, e di tali questioni ho tentato di delineare un quadro nella voce dedicata alla *Filologia* del vasto *Lessico crociano*, ideato da Rosalia Peluso, in corso di stampa per la napoletana Scuola di Pitagora editrice: a tale voce rimando per un inquadramento teorico di riferimento.

Com'è noto, numerose sono le edizioni di opere desanctisiane di cui Croce si fece curatore, prefatore, annotatore, sempre nell'intento di valorizzare il pensiero estetico e il contributo critico del proprio Maestro irpino². Una delle edizioni più interessanti dal punto di vista filologico, proprio perché più problematiche e, in parte, discutibili nelle scelte concrete operate da Croce, è quella delle lezioni desanctisiane sulla letteratura italiana dell'Ottocento.

Nel 1897, infatti, Croce pubblicò *La letteratura italiana nel secolo XIX*³ di De Sanctis; nella *Prefazione*⁴ egli spiegava come il critico, nel 1871, fosse stato nominato professore di letteratura comparata nell'Università di Napoli, dove tenne

¹ Cfr. M. PANETTA, *Croce editore*, Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, Napoli, Bibliopolis, 2006: nel tomo primo si tratta anche del volume in questione, *ad vocem* (della quale queste pagine costituiscono un aggiornamento).

² Per un quadro esaustivo delle stesse, rimando sempre al mio *Croce editore* cit.

³ Cfr. F. DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel secolo XIX. Scuola liberale-Scuola democratica*. Lezioni raccolte da F. Torraca e pubblicate con pref. e note da B. Croce, Napoli, Morano, 1897. Pref. rist. in parte in B. CROCE, *Una famiglia di patrioti ed altri saggi storici e critici*, Bari, Laterza, 1919, pp. 163-70: *Per Francesco De Sanctis: I. Le lezioni sulla letteratura italiana del secolo XIX*. Cfr. anche B. CROCE, *Per Francesco De Sanctis: I. Le lezioni sulla letteratura italiana del secolo decimonono* [1896], in ID., *Una famiglia di patrioti*, Bari, Laterza, 1919, pp. 163-70; III ed., Bari, Laterza, pp. 163-71. Sugli scritti critici di De Sanctis editi da Vittorio Imbriani, cfr. B. CROCE, *Rec. a F. DE SANCTIS, Scritti critici*, con pref. e postille di V. Imbriani, Napoli, A. Morano, 1886, in «Rassegna pugliese», a. III (1886), pp. 127-28 (firmato: G. Colline); cfr. anche B. CROCE, *Rec. al vol. A Francesco De Sanctis nel III anniversario della sua morte. Gli alunni del Liceo Ginnasio Pietro Giannone di Caserta*, a cura di M. Mandalari, Caserta, Stab. Tip. di A. Iaselli, 1886, in «Rassegna pugliese», a. IV (1887), p. 16.

⁴ Un accenno a questa prefazione si ritrova nella lettera a Cecchi (n. 7: Napoli, 20 dicembre 1911): cfr. E. CECCHI, *Lettere di Benedetto Croce*, in ID., *Ricordi crociani*, Napoli, Ricciardi, 1965, p. 87.

quattro corsi annuali consecutivi, fino al 1875. Allora, com'è noto, De Sanctis aveva appena pubblicato la *Storia della letteratura italiana*, che si chiudeva con un breve accenno all'Ottocento: con quei corsi egli intendeva rimediare a questa carenza e sviluppare meglio il proprio discorso. La lezione del 29 gennaio 1872 fu la prima su Manzoni; nell'anno accademico 1872-1873, egli si occupò della Scuola liberale, o romantica, in ventitré lezioni; nel 1873-1874, della Scuola democratica; l'anno successivo di Leopardi.

«Questi quattro corsi – commentava Croce – non avrebbero lasciato nessuna traccia, o quasi, se uno degli scolari del De Sanctis, Francesco Torraca, non avesse avuto fin da principio la buona idea di raccogliere la parola del maestro e pubblicare via via sui giornali napoletani il rendiconto delle sue lezioni. Le quali, così riassunte e in parte stenografate dal Torraca e rivedute dal De Sanctis stesso, comparvero dapprima sul giornale *La libertà* diretto da Michele Torraca»⁵, fratello di Francesco, e poi sul «Pungolo» (aprile-maggio 1872)⁶.

Nel 1873 ci fu un tentativo di pubblicazione a fascicoletti; poi, i rendiconti vennero stampati in appendice al famoso giornale napoletano «Roma»⁷, a partire dalla seconda lezione (quella del 20 dicembre 1872), per tre anni. In seguito, la vita politica distolse il critico dal suo lavoro⁸, impedendogli di ritagliarsi il tempo

⁵ Cfr. F. DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel secolo XIX*, op. cit., p. IX.

⁶ «Carissimo Amico, non posso proprio ricordare perché la prima lezione del 2° corso del De Sanctis, che io certamente raccolsi, non fosse stampata nel *Roma*. Probabilmente la cosa andò così. Il *Pungolo*, sempre avverso alla letteratura [...] s'era stancato e aveva stancato me e tutti stampando, dopo la morte della *Libertà*, la lezione del professore a pezzi e a bocconi. Cominciato il secondo corso io offrii al De Brombeis i resoconti; egli ne parlò al Billi, e la proposta fu accettata. [...] Aggiungo per la cronaca un particolare: avevo dato i sunti, o, se preferisce, le relazioni, alla *Libertà* – diretta da mio fratello – gratuitamente, e così le davo al *Pungolo*, pur di soddisfare il desiderio de' molti discepoli e ammiratori del De Sanctis. Il *Roma*, invece, mi pagò ... dieci lire per ogni lezione. Ma io ero molto giovine allora (19 anni) e bisognoso, e quelle dieci lire alla settimana mi parvero un gran che. Le trattative, però, fecero passare l'opportunità di stampare la prima lezione, principalmente per ragione di spazio: il *Roma* era molto più piccolo che non sia. [...] Ricominciato il corso del De Sanctis, poi che non si vedevano comparire i miei sunti, Giovanni, il quale s'era anche messo a riassumere in dispense le lezioni del Pessina, pubblicò il fascicoletto, che voi avete. Ma non ne fece più niente quando cominciarono le appendici del *Roma*». Il corso di De Sanctis cui si fa riferimento è quello del 1872-1873; Giovanni Polito Derosa era un ex compagno di liceo di Torraca. Cfr. *Carteggio fra Benedetto Croce e Francesco Torraca*, con introduzione e note illustrative di E. Guerriero, Galatina, Congedo Ed., 1979, pp. 58-62, lettera di Torraca a Croce (n. 16), del 30 dicembre 1895.

⁷ Cfr. F. NICOLINI, *Benedetto Croce*, Torino, UTET, 1962, p. 125.

⁸ «Mi pare di ricordare che il De Sanctis nel 74-75 fece il corso sul Leopardi: ciò si può meglio vedere dalla data dei giornali, in cui comparvero gli articoli raccolti dal Bonari. L'anno seguente il De Sanctis s'immerse

necessario per dare a quelle lezioni una forma definitiva, organizzandole nel terzo volume della storia della letteratura. Solo il corso su Leopardi fu ripubblicato, condensato e riveduto, sul «Diritto», e rimase l'unico edito dall'autore stesso; delle lezioni precedenti, vennero pubblicate quella sul *Cinque maggio*, prima da Torraca sulla «Rassegna» e poi in opuscolo dal professor Mario Mandalari⁹, e sei delle nove sulla letteratura napoletana¹⁰.

Croce aveva accettato, dalla vedova¹¹ di De Sanctis, l'incarico di curare la stampa dei tre corsi precedenti al Leopardi, unendo ad essi le conferenze e gli scritti sparsi; per far ciò, egli dichiarava di aver dovuto faticare non poco per procurarsi il materiale occorrente, anche perché non ne erano reperibili copie, né in casa De Sanctis né presso Torraca¹². Il *Carteggio*¹³ con quest'ultimo risulta particolarmente

nella politica e non fece lezione; poi, come voi mi ricordate, chiese il riposo. Nell'Archivio Universitario dovrebbero essere i *diari*, in cui i professori segnavano gli argomenti delle lezioni. Mi ricordo di aver veduto tante volte il De Sanctis scrivere l'appunto e firmarsi». In realtà, De Sanctis fu impegnato nella Campagna elettorale nell'anno 1875-1876. Cfr. *Carteggio fra Benedetto Croce e Francesco Torraca*, op. cit., pp. 67-68, lettera di Torraca a Croce (n. 20), del 28 aprile 1896.

⁹ Cfr. *Il Cinque Maggio del Manzoni*, lezione di F. De Sanctis, Napoli, Morano, 1884, pp. 23.

¹⁰ Cfr. F. DE SANCTIS, *La letteratura napoletana*, in «Tavola rotonda», a. III (25 giugno-16 luglio 1893), nn. 26-29.

¹¹ «Egregio Amico, sono stato incaricato dal libraio Morano e dalla Signora De Sanctis di compilare un ultimo volume di saggi del De Sanctis, contenente *le lezioni* fatte all'Università e altri discorsi di argomento letterario. Un tal volume nessuno meglio di Lei potrebbe curarlo. Ma, se non ne ha ora il tempo e l'agio, spero che vorrà aiutare me nel non facile compito, che ho assunto in omaggio alla venerata memoria del De Sanctis. Come potrebbe aiutarmi? In tre modi, che sono i seguenti: I) coll'indicarmi in quali giornali e in quali anni si trovino le lezioni del De Sanctis fatte all'Università di Napoli, e gli altri discorsi. II) col prestarmi possibilmente gli esemplari ch'Ella ne conserva, che sarebbero da me *fatti copiare* in casa mia e *scrupolosamente* restituiti. III) coll'autorizzarmi a ritoccare, o abbreviare, o annotare, se è il caso, quelle lezioni che sono state raccolte da Lei. Il volume doveva essere prima edito dal Bonari, ma questi, malgrado le preghiere della Signora De Sanctis, malgrado le dichiarazioni e promesse fatte a me, non se n'è occupato, né intende occuparsene, e per la sua inerzia il volume corre il rischio di non aversi *mai più*. Se muore la Signora De Sanctis, chi avrà cura di promuovere la pubblicazione? Io sono buono amico del Bonari; ma *amicus Plato...*, e gli ho fatto dichiarare da un pezzo (= tre anni) francamente che, se il volume non lo faceva lui, lo farei io. Non l'ha fatto, e mi metto all'opera. Conto su Lei perché l'opera mia riesca il meno difettosa possibile. Mi scriva presto, e mi conservi la sua amicizia. Aff. mo B. Croce»: *Carteggio fra Benedetto Croce e Francesco Torraca*, op. cit., pp. 50-52, lettera di Croce a Torraca (n. 11), del 29 luglio 1895.

¹² «Egregio Amico, molto volentieri Le darò, nella compilazione del volume del De Sanctis, tutti gli aiuti che potrò, ma temo che saranno scarsi. Pur troppo, io non ho più nemmeno una delle lezioni del De Sanctis, che pure avevo raccolte. Dove sieno andate, io stesso non saprei dire; certo molte mi furono tolte quando da uno, quando da un altro. C'è qualcuno che le possiede tutte, ma non ricordo chi de' tanti discepoli e ammiratori del De Sanctis. I miei rendiconti – che furono quasi stenografici, e che il professore per circa due anni (sin che non gli parve non più necessario) rivide prima della stampa –, furono pubblicati prima (1872-73) nella *Libertà* e, morta questa, nel *Pungolo*, che però non li pubblicò tutti. Contemporaneamente altri riassunti stampò l'*Era novella*, non so da chi fatti. Dopo cominciai a darli al *Roma*, che li pubblicò regolarmente sino all'ultimo anno: le lezioni sul Leopardi, che furono le ultime, il professore non volle si pubblicassero a

utile per comprendere le difficoltà incontrate da Croce, per osservare il suo modo di condurre le ricerche e per verificare le informazioni riportate: c'è da dire, in generale, che Torraca non fu mai molto preciso nel fornire le indicazioni richieste e che il rapporto fra i due, anche se cordiale e rispettoso fino alla rottura avvenuta nel mese di giugno del 1933¹⁴, non si consolidò mai in un'amicizia profonda.

Nove¹⁵ sono le lettere che trattano dell'argomento: la prima, scritta da Torraca il 1° aprile 1886 (lettera n. 3), forniva alcune indicazioni riguardo alle pubblicazioni su De Sanctis; l'ultima, quella del 23 luglio 1897 (n. 26), esprimeva il suo rammarico per il fatto di non ricordare chi scrivesse i sunti delle lezioni che apparvero sull'«Era novella».

Croce si rese subito conto di non poter pubblicare tutto il materiale in un solo volume, e decise di tralasciare per il momento gli scritti vari, le conferenze e il primo corso di lezioni su Manzoni¹⁶, già noto grazie a quattro articoli pubblicati da De Sanctis sulla «Nuova Antologia»¹⁷: così nacque il volume, intitolato da Croce *La letteratura italiana del secolo XIX*, che manteneva come sottotitoli quelli dei corsi del 1872-1873 e del 1873-1874.

Napoli, perché egli, su i miei rendiconti, cominciò a redigere gli articoli pubblicati nel *Diritto*. Se mi permette, Le dirò che secondo me, e secondo altri, le lezioni dovrebbero essere ristampate integralmente: io m'industriavo di conservare al possibile non soltanto l'andamento del discorso, ma anche lo stile. Qualche ritocco, però, sarà necessario e per questo mi offro volentieri a vedere le bozze»: *Carteggio fra Benedetto Croce e Francesco Torraca*, op. cit., pp. 53-56, lettera di Torraca a Croce (n. 12), del 30 luglio 1895. Il curatore del volume, Guerriero, puntualizza che Croce nominava espressamente il professor Amerigo di Gennaro Ferrigni e il professor Mario Mandalari, che gli fornirono rispettivamente le appendici del «Roma» sulla Scuola liberale e su quella democratica (corso 1872-1873 e corso 1873-1874).

¹³ Cfr. *Carteggio fra Benedetto Croce e Francesco Torraca*, con introduzione e note illustrative di E. Guerriero, Galatina, Congedo Ed., 1979. Cfr. anche A. BRAMBILLA, *Benedetto Croce e la scuola storica: in margine al carteggio Croce-Torraca*, in «Aevum», a. LVI (1982), pp. 528-41.

¹⁴ Sulla distanza tra i due studiosi, accomunati solo dalla stima nei riguardi del Maestro, e sui motivi della rottura, cfr. M. SANSONE, *Il carteggio Croce-Torraca*, in «Rivista di studi crociani», a. XVII (aprile-giugno 1980), fasc. II, pp. 109-26, rist. in ID., *Saggi di ermeneutica crociana*, a cura di V. Masiello, Bari, Adriatica Editrice, 2002, pp. 347-67; V. STELLA, *Il carteggio tra Croce e Francesco Torraca*, in «Il Veltro», a. XXIV (maggio-agosto 1980), fasc. 3-4, pp. 330-36; E. GUERRIERO, *Introduzione al carteggio tra Benedetto Croce e Francesco Torraca*, in «Rivista di studi crociani», a. XII (luglio-settembre 1975), fasc. III, pp. 313-28; rist. con qualche modifica come pref. al *Carteggio fra Benedetto Croce e Francesco Torraca*, op. cit.

¹⁵ Cfr. *Carteggio fra Benedetto Croce e Francesco Torraca*, op. cit.: nn. 3, 11, 12, 13, 15, 16, 20, 24, 26.

¹⁶ Per un accenno al corso manzoniano, cfr. la lettera n. 16 del *Carteggio* cit.

¹⁷ Precisamente: *Il mondo epico-lirico di Alessandro Manzoni; La materia dei Promessi sposi; I Promessi sposi; La poetica del Manzoni*.

Il progetto del curatore era di raccogliere il resto del materiale, assieme ad alcune lettere e versi di De Sanctis, in un ultimo volume intitolato *Manzoni*¹⁸, che avrebbe concluso la serie delle opere del critico in dodici volumi, di cui nove di argomento letterario.

Croce non era, però, soddisfatto dell'edizione Morano, e specialmente dei due volumi dei *Saggi critici* e dei *Nuovi saggi critici*¹⁹, troppo disordinati: decise che avrebbe adottato un ordine cronologico (indicando la data di composizione, il luogo e l'occasione della pubblicazione di ogni singolo saggio), o un criterio di raggruppamento per argomenti. Lo infastidiva la mescolanza di scritti letterari e non, e il fatto che alcuni saggi comparissero anche in altri volumi: ad esempio, quello sul *Carattere di Dante e sua utopia* era stato rifiuto in gran parte nel primo tomo della *Storia della letteratura*. Egli proponeva, perciò, di riordinare tutti i saggi critici di argomento letterario in alcuni volumi di complemento alla *Storia* suddetta, alle *Lezioni* e alle monografie su *Petrarca*, *Leopardi* e *Manzoni*: riteneva, però, che per il momento fosse «follia sperare»²⁰ in una ristampa così perfezionata.

Nonostante ciò, il fatto che De Sanctis considerasse quelle lezioni la «sostanza» del terzo volume della sua *Storia* ne giustificava, secondo Croce, la pubblicazione ed eliminava l'eventuale dubbio che questa fosse solo un atto d'omaggio alla memoria dell'illustre critico. In realtà, i saggi presentati non erano affatto privi di valore, né erano comparsi prima, in altri lavori; il curatore faceva notare il considerevole vantaggio di studiare scrittori famosi e popolari sotto la guida di De Sanctis, celebre per la sua geniale capacità di tratteggiare le personalità, e per la raffinatezza e il rigore del suo criterio estetico.

Riguardo alla Scuola liberale, i prediletti del critico erano D'Azeglio (come scrittore politico), Pellico (cui, però, accennava soltanto) e, naturalmente, Manzoni; De Sanctis era, invece, severo con Gioberti, Balbo, Cantù (considerato, insieme con Grossi e Tommaseo, una degenerazione), e anche con Mazzini, caposcuola della

¹⁸ Cfr. F. DE SANCTIS, *Manzoni*, a cura di C. Muscetta e D. Puccini, Torino, Einaudi, 1955.

¹⁹ I ed. Napoli, A. Morano, 1872; II ed. Napoli, Morano, 1879.

²⁰ Cfr. F. DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel secolo XIX*, op. cit., p. XIV.

Scuola democratica. Di quest'ultima De Sanctis reputava mediocre Giambattista Niccolini ed evidenziava, in Gabriele Rossetti²¹, il dissidio tra un nuovo contenuto, intellettuale e sentimentale, e la vecchia tradizione metastasiana e arcadica: egli riabilitò, al contrario, Berchet, soprattutto nella veste di poeta lirico²². I suoi ritratti, a giudizio di Croce, erano, «quasi sempre, di somiglianza perfetta»²³: per questo, il curatore si rammaricava del fuggevole accenno del critico a Cattaneo e a Ferrari, e delle omissioni di Guerrazzi e di Giusti.

Interessanti, nonostante ne emergesse un quadro parziale e non ben proporzionato, erano, a parere di Croce, anche le nove lezioni dedicate da De Sanctis alla letteratura napoletana tra il 1830 e il 1850, dettate anche dalla voluttà di cullarsi nei suoi ricordi giovanili, ma il curatore apprezzava molto anche i capitoli dedicati al gruppo calabrese (soprattutto a Domenico Mauro e Vincenzo Padula), quella che poteva essere considerata una vera e propria «scoperta» del critico; inoltre, lo «studio su quel Byron fallito che fu Pasquale de Virgili; e l'altro su Pietro Paolo Parzanese»²⁴. Nonostante ciò, De Sanctis non si faceva illusioni sugli scrittori del gruppo napoletano che, sebbene in parte sottovalutati, erano ritenuti privi di vera genialità: contrapposto ai fermenti del Nord d'Italia, infatti, a suo dire risaltava nettamente il vuoto d'immaginazione della cultura meridionale.

Risultava, comunque, difficile - faceva notare il curatore - ascrivere le singole personalità a una delle due scuole: entrambe, infatti, liberale e democratica, erano assimilate, in Italia, dalla comune aspirazione all'unità della nazione; per questo motivo Croce non poteva evitare di definire «artificiosi» i raggruppamenti proposti dal critico, ma ribadiva, nel contempo, che essi rappresentavano solo dei punti di orientamento nell'esposizione e che De Sanctis, nella pratica della critica e nell'analisi dei singoli scrittori, era molto più elastico, tratteggiandone le personalità

²¹ Al riguardo Bertana scrisse: «non aderì certo al Mazzini, anzi contro di lui scrisse acerbe parole, il Rossetti»; cfr. E. BERTANA, *Rec.* al volume, in «Giornale storico della letteratura italiana», vol. XXIX (I semestre 1897), p. 495.

²² In realtà, De Sanctis era indeciso se includere Berchet nella Scuola democratica, o attribuirlo a quella liberale.

²³ Cfr. F. DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel secolo XIX*, op. cit., p. XVIII.

²⁴ Ivi, p. XXI.

nel loro complesso ed evidenziandone anche le contraddizioni. «E, ad ogni modo - commentava -, la considerazione delle due correnti e delle due scuole è certo il punto di vista più importante e comprensivo da cui si poteva guardare la storia sociale e letteraria italiana del nostro secolo»²⁵.

Importante, nella *Prefazione* crociana, era anche il discorso sul progresso, vagheggiato, sì, da De Sanctis, ma con prudenza; il critico era a favore di un progresso che non perdesse di vista la realtà, e fosse motivato dalla forza intellettuale e morale dell'uomo:

Di qui la parte centrale che il concetto dell'*educazione* tiene nelle sue vedute politiche; di qui la sua fede in una "sinistra costituzionale, moderata, progressista", che lavori "ad abbreviare possibilmente la distanza che separa i diversi strati sociali"; di qui il suo continuo parlare del rispetto del sistema parlamentare e della legge, del governo col partito ma pel paese, della maggioranza che deve servire agli interessi generali, delle lotte di partito che valgano come stimolo intellettuale e morale, dell'efficacia della coltura; e il proclamare solennemente "l'onestà come la prima qualità e la maggior forza dell'uomo politico". Ma il De Sanctis stesso dové tante volte osservare, anzi sperimentare, come questo suo vagheggiato ideale fosse in contrasto colla realtà. [...] Il De Sanctis aveva troppo ingegno e senso critico da essere un illuso; troppa vigoria morale da accomodarsi allo scetticismo; troppo vivace natura da abbandonarsi al pessimismo; e fu quel che doveva essere, idealista, che s'afferra, come a tavola di salvezza, al concetto dell'*educazione*»²⁶.

Croce passava, poi, a esaminare le osservazioni estetiche formulate nel corso della trattazione desanctisiana: il difetto del critico, a suo parere, consisteva nel fatto che il suo pensiero, molto solido, era stato poco schematizzato e veniva spesso formulato (specialmente in queste lezioni, d'«indole alquanto popolare»²⁷) tramite una terminologia non sempre appropriata e molto incostante; per questo, nonostante avesse un senso vivissimo della forma che lo guidava nei suoi giudizi particolari, a volte De Sanctis rischiava di contraddire se stesso. Il curatore puntualizzava, però, che la sua osservazione non era mossa da mania d'ipercriticismo, ma dalla volontà di

²⁵ Ivi, p. XXV.

²⁶ Ivi, pp. XXX-XXXI. Cfr. anche: B. CROCE, *Francesco De Sanctis e i suoi critici recenti*, Memoria letta all'Accademia Pontaniana di Napoli il 3 aprile 1898; rist. in ID., *Una famiglia di patrioti*, III ed., Bari, Laterza, 1949, pp. 191-239 (soprattutto la III parte, pp. 228-39); G. CALÒ, *Francesco De Sanctis educatore*, in *Studi e ricordi desanctisiani*, pubblicati a cura del Comitato Iripino per la celebrazione cinquantenaria della morte di F. De Sanctis, Avellino, Pergola, 1935, pp. 119-33.

²⁷ Cfr. F. DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel secolo XIX*, op. cit., p. XXXII.

prevenire il facile biasimo di chi pensasse di poter giudicare sommariamente De Sanctis da un'impresione formale. Per di più, le lezioni sull'Ottocento, proprio per la contemporaneità dell'argomento trattato, non presentavano quelle sviste riscontrate, invece, nella *Storia della letteratura*: solo qualche inesattezza storica compariva, ad esempio, nella digressione sullo svolgimento della romanza e della novella in Italia.

Concludeva che le lezioni

raccolte con molta abilità dal Torraca²⁸, per il fatto stesso che riproducono improvvisazioni orali, non possono aver certo grandi pretensioni di forma letteraria. Ci si sente viva l'impronta del discorso del maestro, quella sua semplicità e bonarietà, quei suoi scatti eloquenti; e contengono pagine molto belle e limpide. Ma anche vi si riscontrano i difetti soliti della dicitura del De Sanctis²⁹, accresciuti da verbosità, dalla frequente perplessità dell'esposizione e da un tono talora cascante e pedestre. Se non che, tutto considerato, a me è parso il meglio ristamparle fedelmente e integralmente, come si leggono nelle appendici del *Roma*. Una condensazione ed elaborazione, cui avevo dapprima pensato³⁰, sarebbero riuscite di necessità ad un lavoro ibrido. Mi sono, dunque, ristretto a correggere qualche svista evidente, e a qualche piccolissimo ritocco di forma e di punteggiatura³¹. Ho creduto poi opportuno, per agevolare la ricerca e la lettura, di aggiungere, ad ogni lezione, un sommarietto del contenuto. Di note ne ho messe pochissime, e per lo più semplici riferenze ad altre opere del De Sanctis. [...] Solo alle nove lezioni sulla letteratura napoletana ho apposto una serie piuttosto copiosa di note contenenti informazioni biografiche e bibliografiche che, in gran parte, non si trovano a stampa, o sono sparse in libri di difficile accesso per chi non dimori in Napoli. E, per comodità del lettore, anziché collocare questo ingombro di note a piè di pagina, come ho fatto per le pochissime delle altre lezioni, le ho relegate (commettendo, se si vuole un'anomalia tipografica) tutte alla fine della lezione XIII (Parte I)³², ossia dell'ultima che riguardi la letteratura napoletana³³.

²⁸ «Non sempre la rapidità della mano, che scrisse, eguagliò quella della voce; qualche periodo fu abbreviato, qualche inciso fu saltato, qualche sentenza o imagine andò perduta: pure, vi si rispecchia assai fedelmente il lavoro, che la mente di lui compiva, dinanzi agli ascoltatori, volta per volta...»: cfr. F. TORRACA, *F. De Sanctis e la sua seconda scuola*, prolusione del 2 dicembre 1902, in «La Settimana. Rassegna di lettere, arti e scienze», Napoli, 5 luglio 1903, n. 33; rist. in F. TORRACA, *Per F. De Sanctis*, Napoli, Perrella, 1910. Cito dal *Carteggio fra Benedetto Croce e Francesco Torraca*, con introduzione e note illustrative di E. Guerriero, Galatina, Congedo Ed., 1979, p. 56, nota 52.

²⁹ Cfr. F. DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel secolo XIX*, cit., p. XXXVII. Nella nota 2, Croce li elencava: «abuso di fraseologia (il *mondo*, il *contenuto*, etc.), che non è poi precisa e scientifica; e metafore spesso cozzanti».

³⁰ Cfr. *Carteggio fra Benedetto Croce e Francesco Torraca*, op. cit., lettera n. 11, del 29 luglio 1895 (riportata nella nota n. 7)

³¹ «Parlando di ritocchi, intendevo per l'appunto di quelli che si fanno nel rivedere le bozze: chiarire qualche frase, rinfiancare qualche periodo, rifare la punteggiatura, ecc.». Cfr. *Carteggio fra Benedetto Croce e Francesco Torraca*, op. cit., pp. 56-57, lettera di Croce a Torraca (n. 13), del 4 agosto 1895; cfr. anche la lettera precedente di Torraca, la n. 12, del 30 luglio 1895 (riportata nella nota n. 8).

³² Cfr. F. DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel secolo XIX*, op. cit., pp. 189-232.

³³ Ivi, pp. XXXVII-XXXVIII.

Nella recensione³⁴ al volume, uscita nel 1897, Emilio Bertana accusava De Sanctis di aver inserito troppa politica in un saggio di argomento letterario, divagando in digressioni «fuor di luogo», e di aver creato delle partizioni che potevano disorientare i lettori. Si chiedeva, infatti, se ai due partiti politici, temperato e d'azione, il cui scopo era di «fare l'Italia», corrisposero realmente due opposte tendenze letterarie, concretizzatesi nelle due scuole di cui parlava De Sanctis. Anche ammesso ciò, egli non riteneva che il critico avesse saputo cogliere e mettere in evidenza le differenze tra le due correnti.

Inoltre, Bertana non apprezzava il «carattere di roba *improvvisata*»³⁵ della trattazione desanctisiana, condotta in una forma «impropria e stravagante»³⁶ e mediante l'abuso di una terminologia critica indeterminata, che stancava il lettore, in uno sforzo d'interpretazione del critico. Egli, inoltre, dissentiva da Croce, definendo come veri e propri errori di giudizio (i più numerosi, a suo parere) quelle che Croce considerava inesattezze. Infine, Bertana riteneva che De Sanctis avesse espresso opinioni troppo severe riguardo agli scrittori napoletani dal Rossetti al Sole, e si fosse contraddetto su D'Azeglio e su Bini. «È critica estetica questa? – tuonava – o non è piuttosto la vecchia critica fondata su preconcetti politici e religiosi, dalla quale il D-S., affermano gli ammiratori suoi, ci avrebbe liberati?»³⁷. Egli concedeva, comunque, che il saggio avesse alcuni pregi, «e benché non sieno tali da redimere gli errori e le mende soverchianti (quasi dicevo: per giustificarme l'edizione), sarebbe ingiusto tacerli»³⁸: le pagine sui calabresi, su Parzanese, su Berchet e sulla letteratura meridionale, e alcune analisi di piccoli componimenti, come il sonetto di Stefano Cusani.

A queste critiche, a De Lollis³⁹ e a Carducci⁴⁰ Croce rispose nella famosa Memoria *Francesco De Sanctis e i suoi critici recenti*, letta all'Accademia

³⁴ Cfr. E. BERTANA, *Rec.* in «Giornale storico della letteratura italiana», vol. XXIX (I semestre 1897), pp. 492-502.

³⁵ Ivi, p. 496.

³⁶ Ivi, p. 497.

³⁷ Ivi, p. 502.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ Cfr. «Perseveranza», Milano, 13 e 14 settembre 1897; rist. in «Cultura», Roma, 1897.

Pontaniana il 3 aprile 1898, nella quale ribadiva che De Sanctis aveva, sì, errato in qualche singolo caso, ma non mancava affatto, nel proprio lavoro, di saldo fondamento⁴¹; in sintesi, attribuiva molte delle obiezioni espresse dai tre critici a puri pregiudizi, di vario genere⁴².

Riguardo al volume in questione, più interessante, ai nostri fini, la sua ironica argomentazione, dalla quale emerge chiaramente anche la destinazione “alta” della sua edizione, pensata per un pubblico colto:

⁴⁰ Cfr. «Rivista d'Italia», fasc. del 15 febbraio 1898.

⁴¹ Cfr. B. CROCE, *Necessità di «tornare al De Sanctis»*, in «La Critica», a. XXX (1932), pp. 475-76; rist. in ID., *Pagine sparse*, II ed., vol. III, Napoli, Ricciardi, 1943, pp. 207-209; III ed., vol. III, Bari, Laterza, 1960, pp. 272-73. Su De Sanctis cfr.: B. CROCE, *Studi hegeliani di Francesco De Sanctis*, in «La Critica», a. VII (1909), pp. 240-43; ID., *Per la storia del pensiero di Francesco De Sanctis*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», XLII (1912), Memoria n. 7; rist. in ID., *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1913, pp. 379-405; ID., *Francesco De Sanctis und die deutsche Geistesarbeit*, Internationale Monatschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, VI, pp. 1.057-70; rist. in italiano in «Giornale d'Italia», XII (8 giugno 1912), n. 159, e in ID., *Una famiglia di patrioti*, Bari, Laterza, 1919, pp. 275-84. Cfr. anche B. CROCE, *Il De Sanctis e la mancanza del «successore»*, in «La Critica», a. XII (1914), pp. 236-37; rist. in ID., *Pagine sparse*, Serie I, Napoli, Ricciardi, 1919, pp. 114-16; II ed., vol. I, Napoli, Ricciardi, 1943, pp. 117-19; III ed., vol. I, pp. 156-57; B. CROCE, *Gli scritti di F. de Sanctis e la loro varia fortuna. Saggio bibliografico pubblicato nel primo centenario della nascita del De Sanctis*, a cura del Comitato della provincia di Avellino, Bari, Laterza, 1917; B. CROCE, *Per il centenario di Francesco De Sanctis*, in «La Critica», a. XV (1917), pp. 202-203. Cfr., poi: B. CROCE, *Rileggendo il discorso del De Sanctis sulla «Scienza e la vita»*, in «La Critica», a. XXII (1924), pp. 254-56; rist. in ID., *Cultura e vita morale*, II ed., Bari, Laterza, 1926, pp. 272-76. Cfr. B. CROCE, *Ricerche e documenti desanctisiani. I. Scritti giovanili di Francesco De Sanctis*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», a. XLIV (1914), Memoria n. 2; B. CROCE, *Ricerche e documenti desanctisiani. II. Uno scritto inedito di Luigi La Vista*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», a. XLIV (1914), Memoria n. 4; B. CROCE, *Ricerche e documenti desanctisiani. III. Le prime scene della seconda parte del Faust tradotte in verso da Francesco De Sanctis*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», a. XLIV (1914), Memoria n. 7; B. CROCE, *Ricerche e documenti desanctisiani. IV. Frammenti di estetica di Francesco De Sanctis*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», a. XLIV (1914), Memoria n. 8; B. CROCE, *Ricerche e documenti desanctisiani. V. Dal carteggio di Francesco de Sanctis (1861-1863)*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», a. XLIV (1914), Memoria n. 13, Lettere I-XXXII; B. CROCE, *Ricerche e documenti desanctisiani. VI. Dal carteggio inedito di Francesco De Sanctis (1861-1883). Puntata seconda*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», a. XLV (1915), Memoria n. 3, Lettere XXXIII-LXXXV; B. CROCE, *Ricerche e documenti desanctisiani. VII. Dal carteggio inedito di Francesco De Sanctis (1861-1883). Puntata terza*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», a. XLV (1915), Memoria n. 5, Lettere LXXXVI-CXXXIII; B. CROCE, *Ricerche e documenti desanctisiani. VIII. Dal carteggio inedito di Francesco De Sanctis (1861-1883). Puntata quarta*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», a. XLV (1915), Memoria n. 7, Lettere CXXXIV-CLXXVI (pp. 1-21); Appendice. I. Lettere di D. Marvasi (I-VI: pp. 22-29); III. Lettere di B. Spaventa (I-III: pp. 29-32); B. CROCE, *Ricerche e documenti desanctisiani. IX. Dal carteggio inedito di Angelo Camillo de Meis*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», Napoli, a. XLV (1915), Memoria n. 9, Seguito delle lettere di B. Spaventa (nn. IV-XV: pp. 1-16); III. Lettere di V. Imbriani (nn. I-XXI, pp. 16-36); B. CROCE, *Ricerche e documenti desanctisiani. X. Il centenario di Francesco De Sanctis*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», a. XLVII (1917), Memoria n. 11.

⁴² Riguardo al rapporto Croce-Torraca e alla comune difesa di De Sanctis, cfr. E. GIAMMATTEI, *A proposito di Croce e Torraca*, in EAD., *Retorica e idealismo. Croce nel primo Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 221-33.

ciò che solo si può discutere è se l'editore, che sono io, non poteva pubblicare quei corsi diversamente; ma del modo da me tenuto ho detto i criterî nella prefazione del volume, e, avendoli ben meditati, non vi vedo per ora niente da correggere e mutare. [...] Io ho ristampato tutto integralmente, restringendomi a lievi ritocchi e annotando copiosamente solo il gruppo delle lezioni sulla letteratura napoletana. Avrei dovuto, invece, rifondere molte parti, e condensare e proporzionare? E aggiungere note anche alle altre lezioni? Dico il vero: non volli mettere il lettore nel dubbio e nel tormento che questa o quella parola o proposizione fosse uscita non dalle labbra del De Sanctis, ma dalla penna del suo editore; né mi parvero necessarie le altre note, rivolgendomi a studiosi e trattando di una letteratura così prossima a noi. Ma può darsi anche che questo, che mi parse un savio partito, fosse solo un cattivo suggerimento del demone della pigrizia⁴³.

Nell'edizione Laterza del 1953, Franco Catalano dichiarava di non essersi rifatto a Croce, in molte delle proprie scelte, e, in particolare, spiegava di non aver accettato spesso le sue correzioni⁴⁴: ad esempio, egli aveva generalmente rispettato l'uso «insolito», e caratteristico di De Sanctis, dell'imperfetto congiuntivo (corretto, invece, sistematicamente da Croce) e aveva mantenuto la soppressione della preposizione davanti all'infinito, costruito ricorrente nel testo riportato sul giornale «Roma». Per i casi dubbi, Catalano dichiarava di essersi rifatto all'uso linguistico del tempo, per «mantenere intatto il colorito storico della frase desanctisiana»⁴⁵, e di averne rispettato le grafie e le oscillazioni; non aveva corretto quei termini conati da De Sanctis «per dare maggiore efficacia alla sua frase»⁴⁶ (come *stigmati*, usato al maschile singolare) e non aveva tenuto conto di alcune arbitrarie soppressioni di parola operate da Croce. Inoltre, egli si dichiarava convinto che occorresse ripristinare la punteggiatura originaria, cui, peraltro, l'edizione crociana si era mantenuta abbastanza fedele.

Maria Panetta

⁴³ Cfr. alle pp. 209-10: B. CROCE, *Francesco De Sanctis e i suoi critici recenti*, già pubbl. in «Atti dell'Accademia Pontaniana», a. XXVIII (1898), Memoria n. 7; rist. in F. DE SANCTIS, *Scritti vari*, II ed., Napoli, Morano, 1898, pp. 311-52, e in B. CROCE, *Una famiglia di patrioti*, III ed., Bari, Laterza, 1949, pp. 191-239. Contro Bertana e il «Giornale storico», cfr. anche B. CROCE, *Necessità di "tornare al De Sanctis"*, in «La Critica», a. XXX (20 nov. 1932), fasc. VI, pp. 475-76.

⁴⁴ Cfr. F. DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel secolo XIX*, a cura di F. Catalano, Bari, Laterza, 1953, p. 515. Nel 1995 ne è uscita un'edizione presso Vecchiarelli, con saggio critico e nota di Toni Iermano.

⁴⁵ Ivi, p. 517.

⁴⁶ *Ibidem*.

Lecture critiche

In questa sezione vengono accolti contributi originali, che delineino e analizzino figure e opere della contemporaneità letteraria o gettino nuova luce su autori, questioni e testi (non solo italiani) già studiati in passato, avvalendosi della bibliografia più recente o ponendo nuovi interrogativi in relazione a diversi ambiti d'indagine: alla ricerca di prospettive di analisi sinora trascurate e di itinerari critici mai battuti, e con un'apertura all'attualità, alla comparatistica e all'interdisciplinarietà.

Ancora sulla svalutazione crociana delle scienze

La questione della svalutazione delle scienze da parte di Benedetto Croce è una questione trita, anche se talvolta torna pure ai giorni nostri nel dibattito culturale. La critica più attenta ha da decenni compreso l'atteggiamento di Croce nei riguardi delle scienze, che vede il filosofo, da una parte, perfettamente a conoscenza (e in consonanza) con gli scienziati e le correnti più avanzate del pensiero scientifico del suo tempo (come Mach o Poincaré) e, dall'altra, duramente critico nei confronti delle pretese assolutizzanti della scienza positivista. Quello che appare chiaro a chi si voglia davvero confrontare con i testi crociani (e segnatamente con la *Logica come scienza del concetto puro*¹) è l'ottica storica di chi critica Croce². Con il filosofo napoletano siamo di fronte a una prospettiva diversa sul valore della conoscenza, che è sempre fondata sulla consapevolezza che essa è produzione individuale³. Proprio questo punto di vista può portare a riconsiderare alcuni passaggi di un'opera più tarda di Croce come un'evidente smentita del luogo comune dell'antiscientismo del filosofo. Mi riferisco al *Carattere della filosofia moderna*, e, con più precisione, al

¹ Cfr. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro* [1909], a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 1996.

² Sulla questione un'analisi encomiabile per chiarezza e acribia è quella contenuta in G. GEMBILLO, *Croce e le scienze. Genesi di una distinzione*, Napoli, Giannini, 1984. Del resto, anche scienziati attenti si sono resi conto che la polemica di Croce non era affatto rivolta alle scienze in generale, ma alla sclerotizzazione schematizzante delle conoscenze scientifiche, in prospettiva di oggettività universale, operata dalla scienza della modernità nella sua versione positivista ottocentesca. Esempio di uno scienziato che non ha esitato a definirsi "crociano" è fornito da Felice Ippolito. Si veda, in proposito, F. IPPOLITO, *La natura e la storia*, Milano, All'Insegna del Pesce d'Oro-Scheiwiller, 1968, su cui si veda G. GIORDANO, *Felice Ippolito scienziato crociano*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, III, 1. *L'età contemporanea*, a cura di M. Castellana, F. Ciraci, D. M. Fazio, D. Ria, D. Ruggeri, Lecce, Congedo, 2008. La questione della scienza in Croce è una di quelle che fanno del pensatore un "problema" per la cultura italiana e costituisce un problema della cultura italiana. Tale problematicità è stata messa a fuoco molto bene, di recente, da Paolo D'Angelo già nelle pagine dell'introduzione al suo volume *Il problema Croce*, Macerata, Quodlibet, 2015.

³ Non è un caso che nella *Logica come scienza del concetto puro* venga individuato come giudizio conoscitivo il giudizio storico, che altro non è che il giudizio individuale.

capitolo dal titolo *Suggestioni dell'estetica per riforme in altre parti della filosofia*⁴, nel quale si incontra una rivalutazione invece dell'attività scientifica come prodotto di soggetti spirituali ricchi delle proprie esclusive capacità intellettuali.

Per affrontare il tema è però opportuno fare un passo indietro e individuare quella che è una delle caratteristiche principali della scienza della modernità: la pretesa di oggettività e definitività.

La Rivoluzione scientifica del Seicento, che ha come figura eponima Galileo Galilei, costituisce il tentativo di imporre un tipo di conoscenza che abbia valore universale e, appunto, definitivo. Questo può accadere soltanto se la conoscenza è *oggettiva*. Lo stigma di un tale modello gnoseologico-epistemologico è la distinzione galileiana tra qualità primarie e qualità secondarie, le prime "oggettive" in quanto proprietà dei corpi a prescindere dal soggetto che li indaga; le seconde, invece, soggettive, legate alle sensazioni di chi li osserva⁵. Il rapporto tra il soggetto conoscente e l'oggetto da conoscere è fondato su una distinzione netta, che avrà il suo codificatore filosofico in Cartesio con la separazione fra *res cogitans* e *res extensa*. La conoscenza si declina come un'*adaequatio intellectus et rei*, cioè come una sorta di rispecchiamento nel pensiero di una realtà oggettivamente e autonomamente esistente.

In un simile quadro, in una visione indirizzata esclusivamente al riconoscimento di valore di ciò che è misurabile, riducibile a sola quantità; in una tale prospettiva, quello che è scomparso è il soggetto, lo scienziato. In un certo senso, il soggetto produttore di conoscenza è stato "messo tra parentesi"⁶; e si è trattato di una scelta strategica, al fine di dare valore "oggettivo" alla conoscenza scientifica.

⁴ Cfr. B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna* [1940], a cura di M. Matrogregori, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 73-87.

⁵ Per la distinzione tra qualità primarie e secondarie cfr. G. GALILEI, *Il Saggiatore* [1623], in ID., *Opere*, a cura di F. Brunetti, 2 voll., Torino, UTET, 1980², vol. I, pp. 777-78.

⁶ Sto qui usando al contrario un'espressione di Humberto Maturana – *l'oggettività tra parentesi* –, che lo scienziato cileno adopera per far comprendere la relazione inscindibile tra conoscere e vivere, relazione che implica il compimento del rientro della soggettività nella scienza non soltanto a livello epistemologico, ma anche di realtà studiata. Cfr. H. MATURANA, *Autocoscienza e realtà* [1990], trad. di L. Formenti, Milano, Raffaello Cortina, 1993, in particolare le pp. 19-23.

La cancellazione del soggetto da parte della scienza dell'età moderna è stata riconosciuta essere alla base delle crisi di senso della scienza stessa. Ha scritto Edmund Husserl che

la scienza naturale matematica è una meravigliosa tecnica per compiere induzioni di un'efficienza, di una probabilità, di una precisione, di una calcolabilità tali che un tempo erano insospettabili. In quanto operazione essa è uno dei trionfi dello spirito umano. Ma la razionalità dei suoi metodi e delle sue teorie è soltanto relativa. Essa presuppone la posizione del fondamento, il quale si sottrae a una reale razionalità. In quanto la tematica scientifica dimentica completamente il mondo circostante intuitivo, questa sfera meramente soggettiva, dimentica anche il soggetto operante, non tematizza lo scienziato stesso⁷.

L'oggettività e definitività (quindi atemporalità) della scienza finisce, allora, per sacrificare il soggetto attore della scienza stessa a esclusivo vantaggio delle conoscenze, radicalmente disancorate da chi le ha prodotte in un preciso contesto e momento storico⁸. Quello che viene eluso è il problema della “conoscenza della conoscenza”⁹. L'effetto finale di questo processo è il ribadire ciò che era già nel suo inizio: l'indipendenza della conoscenza dal soggetto produttore di essa.

Da questo *status* riconosciuto alla conoscenza scientifica (in primo luogo quella fisico-matematica del paradigma galileiano-newtoniano) deriva la scelta di analizzare la scienza nell'oggettività dei risultati e non nella soggettività dei processi di pensiero che li hanno prodotti. I filosofi della scienza hanno codificato questo

⁷ E. HUSSERL, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia* [1935], in ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1959], prefazione di E. Paci, trad. di E. Filippini [1961], Milano, Il Saggiatore, 2008, p. 354.

⁸ Per restare a Husserl, questa dimensione oggettivista della scienza ne cancella la dimensione spirituale, facendo sì che le scienze non abbiano nulla da dire all'uomo che chiede risposte ai suoi problemi esistenziali: «Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto» (E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 35).

⁹ Ha rilevato Edgar Morin che «si può mangiare senza conoscere le leggi della digestione, respirare senza conoscere le leggi della respirazione, pensare senza conoscere le leggi e la natura del pensiero, conoscere senza conoscere la conoscenza. Ma, mentre l'asfissia e l'intossicazione si fanno immediatamente sentire in quanto tali nella respirazione e nella digestione, l'errore e l'illusione hanno questo di caratteristico, che non si manifestano appunto come errore e illusione. [...] Quando il pensiero scopre il gigantesco problema degli errori e delle illusioni che non hanno mai cessato (e non cessano) di imporsi come verità nel corso della storia umana, quando scopre, correlativamente, di racchiudere in se stesso il rischio permanente di errore e di illusione, è allora che deve cercare di conoscersi» (E. MORIN, *Il Metodo 3. La conoscenza della conoscenza* [1986], trad. di A. Serra, Milano, Raffaello Cortina, 2007, p. 5).

atteggiamento distinguendo tra “contesto della scoperta” e “contesto della giustificazione”: il primo assolutamente insondabile; il secondo suscettibile di analisi logico-metodologica¹⁰. Siamo di fronte alla rimozione della dimensione soggettivo-inventiva della scienza.

È Kant all’origine della separazione del contesto della scoperta dal contesto della giustificazione; è Kant che individua nella scienza newtoniana il punto più alto raggiunto dalla conoscenza, quello dal quale non si tornerà indietro¹¹; è Kant che, nella *Critica della ragion pura*, scrive:

I giuristi, quando trattano di facoltà e pretese, distinguono in una questione giuridica quel che è di diritto (*quid iuris*) da ciò che si attiene al fatto (*quid facti*); ed esigendo la dimostrazione dell’uno e dell’altro punto, chiamano la prima, quella che deve dimostrare il diritto, o anche la pretesa, *deduzione*. Noi ci serviamo di una quantità di concetti empirici senza opposizione da parte di nessuno; e ci riteniamo autorizzati, anche senza deduzione, ad attribuir loro un senso e una portata quale noi ce l’immaginiamo, perché in ogni tempo noi disponiamo dell’esperienza per provare la loro realtà obiettiva¹².

¹⁰ La distinzione tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione è stata espressa con grande chiarezza nel Novecento da Hans Reichenbach, che nel 1938 scriveva queste parole: «Vi è una grande differenza tra il sistema di interconnessioni logiche del pensiero e il modo effettivo in cui i processi del pensare sono eseguiti. Le operazioni psicologiche del pensare sono processi piuttosto vaghi e fluttuanti; non si attengono quasi mai alle modalità prescritte dalla logica [...]. Sarebbe pertanto un tentativo vano costruire una teoria della conoscenza che fosse nello stesso tempo logicamente completa e in stretta corrispondenza con i processi psicologici del pensiero. Il solo modo per evitare questa difficoltà consiste nel distinguere attentamente il compito dell’epistemologia da quello della psicologia. L’epistemologia non concerne il processo del pensare nel suo svolgimento effettivo; questo compito è interamente lasciato alla psicologia. Ciò che l’epistemologia fa è costruire i processi del pensare nel modo in cui essi devono svolgersi se sono da classificarsi in un sistema coerente [...]. L’epistemologia, dunque, si occupa di un sostituto logico piuttosto che del processo reale» (H. REICHENBACH, *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge* [1938], with a new introduction by A. W. Richardson, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2006, p. 5; traduzione mia). Un altro noto filosofo della scienza, che si pone sulla linea tradizionale della riflessione epistemologica moderna, è Karl Popper, il quale sintetizza la tesi di Reichenbach in questi termini: «La questione: come accada che a un uomo venga in mente un’idea nuova – un tema musicale, o un conflitto drammatico o una teoria scientifica – può rivestire un grande interesse per la psicologia empirica ma è irrilevante per l’analisi logica della conoscenza scientifica» (K. R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere auto correttivo della scienza* [1934; 1959], trad. di M. Trincherò [1970], premessa di G. Giorello, Torino, Einaudi, 1995, p. 10). Sulla questione mi permetto di rinviare a G. GIORDANO, *Contesto della scoperta e contesto della giustificazione: genesi e dissoluzione di una distinzione*, in «Complessità», 2-2012, Messina, Sicania, 2013, pp. 35-59.

¹¹ Il riferimento qui è alle ben note pagine conclusive della *Critica della ragion pratica*, laddove Kant scriveva: «Ma, dopo che, quantunque tardi, venne in uso la massima di riflettere bene, prima, a tutti i passi che la ragione intende fare, e di non lasciarla procedere altrimenti che per il sentiero di un metodo prima bene esaminato, allora il giudizio sull’universo ricevette un altro indirizzo, e, insieme con questo, un esito, senza paragone, più felice» (I. KANT, *Critica della ragion pratica* [1788], trad. di F. Capra [1909], rivista da E. Garin [1955], introduzione di S. Landucci [1997], Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 355).

¹² I. KANT, *Critica della ragion pura* [1781; 1787], trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice [1909-1910],

Le “questioni di diritto” kantiane assomigliano al contesto della giustificazione riguardo alle conoscenze scientifiche; esse concernono l’oggettività e non l’esperienza soggettivo-empirica. Kant, per questa via, mostrando come giustificabili solo un certo tipo di conoscenze – le conoscenze sintetiche a priori, che, poi, coincidono con le conoscenze scientifiche di tipo newtoniano –, avvia, in un certo senso, la codifica filosofica di quella che verrà individuata come la separazione fra le due culture, quella umanistica e quella scientifica¹³. In un certo senso, il filosofo di Königsberg finiva con il dare valore di conoscenza certificata a ciò che interessava meno l’uomo dal punto di vista esistenziale; eppure era soltanto la conoscenza fenomenica quella che sola poteva definirsi, appunto, conoscenza; e il fenomeno kantiano coincide con l’oggetto della fisica di Newton. Hanno scritto Ilya Prigogine e Isabelle Stengers che,

nella misura in cui essa ratificava tutte le pretese della scienza, la filosofia critica di Kant circoscriveva in effetti l’attività scientifica nel campo dei problemi che non si possono chiamare altro che futili e facili, la condannava alla fatica indefinita di decifrare la monotona lingua dei fenomeni e riservava a sé il campo delle questioni che concernono il “destino dell’uomo”: ciò che l’uomo può conoscere, ciò che deve fare, ciò che può sperare. Il mondo che la scienza studia, il mondo accessibile alla conoscenza positiva, “non è altro che” il mondo del fenomeno. Non solo lo scienziato non può conoscere la cosa in sé, ma le questioni che può porre non hanno pertinenza alcuna con i veri problemi dell’umanità; né la beltà, né la libertà, né l’etica sono oggetti di conoscenza positiva e quindi di scienza: esse appartengono al mondo del noumeno, dominio della filosofia, completamente estraneo al mondo del fenomeno¹⁴.

Il risultato della riflessione kantiana è, dunque, la certificazione di un tipo di conoscenza, quella scientifica fisico-matematica del paradigma galileiano-newtoniano, che non risponde ai grandi interrogativi dell’uomo, che restano relegati all’ambito della cultura filosofico-umanistica, incapace di produrre conoscenze

riveduta da V. Mathieu [1959], Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 102.

¹³ Su questa separazione si veda l’ormai canonico C. P. SNOW, *Le due culture* [1959; 1963], prefazione di L. Geymonat, trad. di A. Carugo, Milano, Feltrinelli, 1964. Sul ruolo di Kant nella separazione fra le due culture, si veda I. PRIGOGINE-I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], edizione italiana a cura di P. D. Napolitani [1981], Torino, Einaudi, 1999³, in particolare le pp. 88-92.

¹⁴ I. PRIGOGINE-I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, cit., p. 91.

incontrovertibili e definitive. In Kant, l'unica conoscenza salda è quella *oggettiva* della scienza; e come tale essa è, sempre, una conoscenza “anonima”¹⁵.

La mancanza di un vero soggetto costruttore della conoscenza scientifica può essere rinvenuta in un altro luogo kantiano, nella *Critica del giudizio*, laddove Kant colloca la genialità soltanto in ambito artistico. Scrive Kant:

Sicché l'arte bella non può trovare da se stessa la regola secondo cui deve realizzare i suoi prodotti. E poiché senza una regola anteriore un prodotto non può mai chiamarsi arte, bisogna che la natura dia la regola all'arte nel soggetto (mediante la disposizione delle sue facoltà), vale a dire l'arte bella è possibile soltanto come prodotto del genio¹⁶.

Da questa premessa discende una distinzione fondamentale in Kant, quella fra genio e “grande mente”, quest'ultima tipica degli scienziati:

Così, tutto ciò che Newton ha esposto nella sua immortale opera dei principii della filosofia naturale, per quanto a scoprirlo sia stata necessaria una grande mente, si può bene imparare; ma non si può imparare a poetare genialmente, per quanto possano essere minuti i precetti della poetica, ed eccellenti i modelli. La ragione è questa, che Newton avrebbe potuto, non solo a se stesso, ma ad ogni altro, rendere visibili ed additare precisamente all'imitazione tutti i suoi passi, dai primi elementi della geometria fino alle grandi e profonde scoperte; ma nessun Omero o Wieland potrebbe mostrare come si siano prodotte e combinate nella sua testa le sue idee, ricche di fantasia e dense di pensiero, perché non lo sa egli stesso, e non può quindi insegnarlo agli altri. Nel campo della scienza il più grande inventore non è dunque diverso dal più travagliato imitatore e discepolo se non per una differenza di grado, ma è specificamente diverso da colui che la natura ha dotato per le arti belle. Questo non significa abbassare il merito di quei grandi uomini, ai quali deve tanto il genere umano, rispetto a quei favoriti della natura che hanno il talento per le belle arti¹⁷.

Quasi a compensazione del risultato raggiunto nella *Critica della ragione pura*, dove soltanto la scienza rientra nel canone gnoseologico della sintesi a priori, nella

¹⁵ È vero che Kant costruisce la sua gnoseologia sul soggetto trascendentale (che non è il singolo individuo), ma resta ancora nel modello dell'*adaequatio intellectus et rei*, come dimostra il permanere dello scarto della “cosa in sé”.

¹⁶ I. KANT, *Critica del giudizio* [1790], trad. di A. Gargiulo [1906], riveduta da V. Verra [1960], Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 133.

¹⁷ Ivi, p. 134.

Critica del giudizio la genialità viene attribuita esclusivamente all'arte, mentre alla scienza tocca, per dir così, la "grande mente". Per usare la terminologia dei filosofi della scienza, il contesto della scoperta è proprio della produzione artistica e le è essenziale; il contesto della giustificazione è quello che resta alla conoscenza scientifica. Tutto ciò è frutto proprio di quell'oggettivazione della conoscenza scientifica che ha fatto di essa un prodotto, almeno in un certo senso, privo di autore.

È a questo punto che entra in gioco Croce, il nemico presunto della scienza, che prende spunto da Kant proprio per sottolineare come il filosofo tedesco, dopo aver elevato la conoscenza scientifica a unica conoscenza possibile, l'ha, in un certo qual modo, svalutata, mostrandola quasi meccanica rispetto alla conoscenza artistica, che non può essere ricostruita nella sua genesi e tramandata nei suoi meccanismi in alcun modo. Osserva Croce, proprio a proposito delle pagine della *Critica del giudizio* prima citate:

In verità, nonostante le predisposte difese, un certo abbassamento della scienza rispetto all'arte non può negarsi che vi sia in questa teoria del Kant, e si pensa che egli, perché di ciò in qualche modo aveva il sentimento, ricorse a quelle difese. L'arte, dono della natura che conferisce il genio, pare rivestirsi nelle sue parole della rarità e del pregio che Omero riconosceva alla bellezza di Paride, "caro dono dell'aurea Afrodite", tale che "non l'ottiene chi lo vuole", laddove la scienza ritiene alcunché di meccanico, dovuto forse alla visione pedantesca metodica che di essa dominava nell'ambiente universitario e scolastico tedesco¹⁸.

Il problema è il modo di concepire la scienza. Kant, con tutta la tradizione plasmata sul paradigma scientifico fisico-matematico di Galilei e Newton, ha fatto della scienza – lo ripeto – un'opera senza autore, un prodotto senza produttore. Questa scienza, portata proprio dal filosofo di Königsberg al vertice delle conoscenze, è quella criticata da Croce nella *Logica* per la sua astrattezza, dettata dalla presunzione di oggettività assoluta. Ma non c'è prodotto spirituale senza "autore"; e, dunque, anche la conoscenza scientifica può essere conoscenza in senso crociano,

¹⁸ B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 78.

radicandola in un tempo, nella storia, e riconoscendone, in modo pieno, la provenienza da un soggetto spirituale, da un uomo. Lo scienziato ha dunque, sì, i tratti della “grande mente” (può, cioè, spiegare a che punto della catena delle conoscenze si trovi la sua teoria o la sua scoperta, ricostruendo il percorso di crescita della conoscenza scientifica), ma, in quanto “autore”, può possedere anche i tratti della genialità. Argomenta Croce:

Ma non si è un Newton senza un dono di genialità altrettanto generoso da parte della natura quanto quello da lei largito al poeta; il che, nel caso di Newton, è perfino più o meno leggendariamente simboleggiato dalla caduta sulla sua testa di quel tale pomo che Hegel disse una volta, celiando, triplicemente fatale al genere umano, perché produsse il peccato del primo parente, cagionò la guerra di Troia e die' l'avvio alla fisica newtoniana¹⁹; né c'è differenza tra la comunicazione che ad altri si fa della scienza e quella che accade della poesia, di cui ogni tono che già risonò nell'anima del poeta si propaga in quelle degli ascoltatori, sempre che nell'un caso come nell'altro essi siano ben disposti e compiano l'adattamento necessario; né c'è differenza di qualità nell'un caso e solo di grado nell'altro, perché la poesia sarebbe disumana se non fosse in tutte le anime umane al pari della capacità di pensare e ragionare²⁰.

La storia della mela caduta sulla testa di Newton appartiene al “famigerato” contesto della scoperta, che la scienza “classica” – attraverso i suoi filosofi ed epistemologi – rifiuta. Croce se ne serve per far notare come anche in campo scientifico possa essere rilevante l'analisi di come un'idea si sia prodotta nella mente dello scienziato, proprio perché si tratta di produzione di un individuo e non di un qualcosa di asetticamente esistente a prescindere dal suo creatore; il che rivaluta la scienza come conoscenza proprio nella prospettiva del filosofo italiano. Tutto il brano smonta la tesi kantiana dell'appartenenza del genio esclusivamente al mondo artistico: il genio è anche una caratteristica di Newton; così come la capacità di

¹⁹ Scriveva Hegel: «Inoltre, presso il grande pubblico la conoscenza della forza di gravità ebbe buona accoglienza: i corpi celesti ruotano sulle loro orbite non perché c'è una forza comune del mondo, la forza che Keplero e altri filosofi hanno stabilito che è una sola e sempre la stessa, bensì perché c'è una forza volgare per la quale quei corpi ruotano come cadono le pietre sulla terra; e ciò il grande pubblico apprese soprattutto attraverso quell'infausta storiella della mela che cade dinanzi a Newton, attingendone una salda fede verso il cielo e naturalmente dimenticando che, all'origine di tutti i guai del genere umano, in seguito di Troia, ci fu una mela, triste presagio per le scienze filosofiche» (G. W. F. HEGEL, *Le orbite dei pianeti* [1801], a cura di A. Negri, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 37).

²⁰ B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 78.

comunicare la propria opera è anche del poeta e non soltanto della “grande mente”, dello scienziato.

L’operazione di Croce consiste nel ricondurre all’unica radice, “spirituale”, umana ogni forma di conoscenza valida, sia artistica sia concettuale²¹. In questa prospettiva non si può incontrare la differenza proposta da Kant tra genio e grande mente (differenza, come si era detto, quasi compensativa dell’abbassamento dei saperi umanistici, dal punto di vista della “certificazione”, rispetto alla scienza). Scrive ancora Croce:

Non altrimenti dalla poesia, una teoria scientifica nasce di su un fondo buio, quasi barlume che a poco a poco cresce di forza e crea la chiarezza, o come lampo vivissimo che solca le tenebre e poi par che si perda e richiede lunga tensione e paziente attesa perché ritorni e si faccia ferma luce serena. Talvolta questo processo dura cronologicamente a lungo, e delle grandi opere della scienza come di quelle dell’arte si può dire alla pari quel che è stato detto talora or delle une or delle altre, che sono pensieri giovanili attuati nell’età virile²². E delle une e delle altre si è notato il senso di non appartenenza all’individuo, cioè al suo arbitrio, e di una provenienza dall’alto. Il filosofo come il poeta si adegua affatto alla sua opera formando con questa tutt’uno; e se talvolta esso le sopravvive, povero mortale che ha partecipato a un dramma immortale, vede ormai precluso, come dolorosamente confessava il Vico, il “tesoro” a cui aveva largamente attinto dei suoi pensieri. Né è senza significato che il filosofo, e in genere l’uomo di scienza, chiami volentieri, usando una parola più propria dell’arte, “intuizione” il germe dal quale si è svolta l’opera da lui ragionata e dimostrata scientificamente²³.

L’intuizione, l’ispirazione, di un uomo, sia egli artista o sia scienziato, è all’origine dell’opera d’arte e della teorizzazione scientifica: «E anche nella vita del pensiero si ritrova quel relativo incosciente che nella cerchia della poesia era stato

²¹ Ricordo l’incipit dell’*Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*: «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» (B. CROCE, *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale. Teoria e storia* [1902], a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1990, p. 3).

²² La *New Philosophy of Science* ha sfatato dal versante epistemologico il mito della scoperta scientifica individuabile in un momento preciso. Sviluppando quasi l’idea crociana di un processo di maturazione interna delle idee, questa corrente filosofica ha posto in evidenza come non soltanto la scoperta scientifica abbia una durata nel tempo per quel concerne il singolo scienziato, ma la sua storicità abbia connotati sociologici, collettivi. Sul tema si può vedere T. S. KUHN, *La struttura storica della scoperta scientifica* [1962], in ID., *La tensione essenziale. Cambiamenti e continuità nella scienza* [1977], trad. di M. Vadicchino, A. e G. Conte, G. Giorello, Torino, Einaudi, 1985, pp. 179-92.

²³ B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 79.

malamente teorizzato come incosciente assoluto, facendone fanaticamente un processo non spirituale ma naturale»²⁴.

La rivalutazione della scienza passa dal sottolineare il suo essere prodotto di un soggetto radicato nella storia; in questa prospettiva, si è potuto leggere come Croce parta, sì, da Newton, ma finisca con il parlare del filosofo, mostrando come quella che va svalutata è soltanto l'asettica schiera degli pseudoconcetti, oggettivamente astratti (che hanno perso il loro collegamento alla storicità di chi li ha prodotti) e non la concreta (e universale) produzione di conoscenza, qualunque sia il campo in cui la rubrichiamo. La rivalutazione della scienza attraverso l'affermazione del ruolo, dell'intuizione basilare, dello scienziato emerge in parallelo alla considerazione del valore dell'opera d'arte come prodotto di un artista. Come il poeta è individuo che ha la sua personalità coincidente con la sua opera²⁵, così lo scienziato vive delle sue idee, delle teorie che produce, delle scoperte che fa sulla base delle sue intuizioni e conoscenze.

Nella prospettiva tutta crociana per cui l'uomo coincide con la sua opera²⁶, la scienza può allora essere apprezzata attraverso l'opera dello scienziato. Croce

²⁴ *Ibidem*. Al giorno d'oggi la letteratura sul formarsi delle idee scientifiche si sta arricchendo sempre più, a dimostrazione di come si sia usciti dalla stagione della separazione netta in ambito di analisi della scienza tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione. Ormai si intrecciano studi al confine tra la logica della scoperta scientifica e la psicologia della ricerca e non mancano scienziati stessi che riflettono sulle vie attraverso le quali si formano le idee scientifiche a partire da intuizioni simili a quelle artistiche. In questa sede mi limito a rinviare, fra i tanti, a G. HOLTON, *L'immaginazione scientifica. I temi del pensiero scientifico*, trad. di R. Maiocchi e M. Mamiani, Torino, Einaudi, 1983; e ID., *L'intelligenza scientifica. Un'indagine sull'immaginazione creatrice dello scienziato*, a cura di F. Voltaggio, Roma, Armando, 1984. Per delle riflessioni di scienziati sui processi di chiarificazione delle intuizioni di teorie scientifiche rinvio alle pagine autobiografiche di W. HEISENBERG, *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti 1920-1965* [1971], trad. di M. e D. Paggi, Torino, Einaudi, 1984. Per riflessioni di scienziati e storici della scienza sul come nascono le idee scientifiche si possono vedere, a titolo esemplificativo, J. HADAMARD, *La psicologia dell'invenzione in campo matematico* [1945], edizione italiana a cura di B. Sassoli, introduzione di G. Giorello, Milano, Raffaello Cortina, 1993, e A. KÖESTLER, *L'atto della creazione* [1964], Roma, Ubaldini, 1975.

²⁵ Nelle pagine che stiamo prendendo in esame, Croce ribadisce che «la genuina critica e storiografia della poesia si viene configurando come penetrazione e caratterizzazione delle opere nella loro individualità, dei poeti nella loro personalità poetica che è la loro opera stessa» (ivi, p. 76).

²⁶ Basta riandare alle pagine del *Contributo alla critica di me stesso* per capire il senso profondo della tesi della coincidenza dell'uomo con la sua opera. Del resto, proprio in apertura del *Contributo*, Croce afferma: «Che cosa scriverò, dunque, se non scriverò né confessioni, né ricordi, né memorie? Mi proverò semplicemente ad abbozzare la critica, e perciò la storia di me stesso, ossia del lavoro che, come ogni altro individuo, ho contribuito al lavoro comune: la storia della mia "vocazione" o "missione"» (B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso* [1915], a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1989, p. 13).

l'antiscientista rivaluta il ruolo di genialità dello scienziato, contro la posizione assunta da Kant, e così rivaluta la scienza. Una scienza, però, che non coincide con l'idea tradizionale che si ha di essa, ma una scienza che recupera la soggettività del suo autore. Inserendosi in un sentiero che il pensiero scientifico stava tracciando da sé – con Albert Einstein, recuperando il punto di vista dell'osservatore; con Werner Heisenberg, scoprendo la relazione interattiva fra soggetto osservatore e oggetto osservato; con Niels Bohr e la consapevolezza di essere parte della natura che si studia; con Ludwig von Bertalanffy e la prospettiva sistemica nello studio del vivente²⁷ - e la filosofia della scienza avrebbe percorso vent'anni dopo (con il superamento della distinzione tradizionale tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione)²⁸, Croce mette in campo delle idee che saranno condivise in campo scientifico anni dopo, quando anche la scienza capirà di essere un prodotto umano, di descrivere una natura che ha una storia, di parlare di una realtà di cui non siamo semplici spettatori passivi ma viventi-costruttori²⁹; quando cioè, finalmente, si inizierà a mettere da parte ogni approccio riduzionista – come quello della scienza di età moderna – per accettare l'irriducibilità della complessità del reale. L'attribuzione di genialità allo scienziato si colloca quindi proprio sul versante del nuovo paradigma scientifico, il paradigma della complessità³⁰, con cui Croce non si sentirebbe,

²⁷ Cfr. A. EINSTEIN, *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Torino, Bollati Boringhieri, 1988; W. K. HEISENBERG, *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica quantoteoriche* [1927], in ID., *Indeterminazione e realtà* [1991], a cura di G. Gembillo e G. Gregorio, Napoli, Guida, 2002²; N. BOHR, *Biologia e fisica atomica* [1937], in ID., *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, trad. di P. Gulmanelli, Torino, Boringhieri, 1961; L. VON BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni* [1967], trad. di E. Bellone [1971], introduzione di G. Minati, Milano, Mondadori, 2004.

²⁸ Fra gli autori che hanno compreso l'impossibilità di capire il fenomeno scienza, mantenendo la separazione tra i contesti, ricordo soltanto N. R. HANSON, *I modelli della scoperta scientifica. Ricerca sui fondamenti concettuali della scienza* [1958], trad. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 1978; T. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* [1962; 1970], trad. di A. Carugo [1969; 1978], Torino, Einaudi, 1999; P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza* [1975], prefazione di G. Giorello, trad. di L. Sosio [1979], Milano, Feltrinelli, 2002.

²⁹ Su tali questioni si vedano: I. PRIGOGINE-I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, cit.; J. LOVELOCK, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia* [1979], trad. di V. Bassan Landucci [1981], Torino, Bollati Boringhieri, 1996; H. MATURANA-F. VARELA, *L'albero della conoscenza* [1984], presentazione di M. Ceruti, trad. di G. Melone, Milano, Garzanti, 1992. Sulle implicazioni di questi temi sul formarsi di nuovi scenari paradigmatici e nuove visioni del mondo, rinvio a G. GEMBILLO-A. ANSELMO-G. GIORDANO, *Complessità e formazione*, Roma, ENEA, 2008.

³⁰ Si vedano sul tema E. MORIN, *La sfida della complessità*, a cura di A. Anselmo e G. Gembillo, Firenze, Le Lettere, 2011, e G. GEMBILLO-A. ANSELMO, *Filosofia della complessità* [2013], Firenze, Le Lettere, 2015².

probabilmente, in dissonanza come nei confronti della scienza riduzionista e positivista³¹.

Giuseppe Giordano

Parole chiave: Croce, genio creativo, Kant, neoidealismo italiano e scienza.

³¹ Per interessanti considerazioni su questo argomento rinvio a G. GEMBILLO, *Croce filosofo della complessità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.

Il contributo del "primo Croce" alla teoria della libertà

È opinione diffusa fra intellettuali e studiosi che quello di Benedetto Croce sia non solo un liberalismo atipico o persino “inautentico”, ma che esso sia maturato molto tardi¹, dopo i tormenti della Prima guerra mondiale, a contatto con avvenimenti storici imprevedibili e quasi come sconfessione di un pensiero precedente diversamente orientato e anzi fortemente ispirato da autori di scuola opposta a quella liberale. Quest’ultima tesi, avanzata già negli anni Cinquanta del secolo scorso da Norberto Bobbio, è stata recentemente ripresa da Giuseppe Bedeschi in un articolo significativamente intitolato *Liberale, ma in tarda età*. In esso l’autore scrive che

il liberalismo di Croce è nato assai tardi nella sua vita intellettuale (in opposizione allo “Stato etico” di Gentile), nella prima metà degli anni Venti, quando il filosofo era ormai vicino ai sessant’anni. In realtà, la sua formazione culturale era avvenuta (come giustamente osservò Norberto Bobbio) del tutto al di fuori della tradizione del pensiero liberale.

Fra i non liberali “maestri in politica” di Croce, Bedeschi fa tre nomi, oltre a quello di Niccolò Machiavelli: primo fra tutti Karl Marx, «al quale aveva dedicato acutissimi saggi alla fine dell’Ottocento (saggi che si collocavano fra i momenti più

¹ Molti studiosi dividono il pensiero di Croce in due fasi cronologicamente successive. Ove la seconda sarebbe caratterizzata, a loro dire, da una radicale conversione al liberalismo, sollecitata dagli eventi storici e in particolare dal trasformarsi rapido del fascismo in un regime autoritario. Questa svolta si situerebbe pertanto intorno agli anni 1923-1924. Altri studiosi aggiungono poi addirittura una terza fase allo svolgersi storico del pensiero crociano, facendola coincidere con l’elaborazione da parte del filosofo, negli ultimi anni della sua vita, della teoria della Vitalità (la quale contiene effettivamente elementi destrutturanti del precedente impianto concettuale crociano). Le considerazioni svolte in questo capitolo tendono a smontare, o quanto meno a relativizzare, l’idea di una frattura interna (una sorta di “svolta”) nel pensiero di Croce. In tal modo, l’espressione “primo Croce”, che pure qui si conserva, ha un valore cronologico o di periodizzazione, indicando semplicemente la prima fase dello svolgersi del pensiero crociano. Essa la si fa, però, concludere nel 1915. È in quell’anno, infatti, che Croce pubblica, in tedesco, il quarto e ultimo volume della sua “Filosofia dello Spirito”. Ed è poi sempre nel 1915 che, proprio per suggellare la fine ideale di un ciclo del suo pensiero, egli scrive il *Contributo alla critica di me stesso*, concependolo quasi come una di quelle soste retrospettive che servono al viaggiatore per poi poter riprendere con più lena il proprio viaggio.

alti del dibattito europeo sul marxismo)»; e poi anche Georges Sorel e Heinrich Treischke. «Erano - ribadisce Bedeschi, riportando in maniere letterale le parole di Bobbio - tutti autori estranei ed ostili alla tradizione liberale»².

Ora, a proposito di queste osservazioni, vanno a mio avviso tenute in considerazione in primo luogo tre questioni, di cui le prime due potrebbero essere definite contenutistiche o sostanziali e la terza è prettamente metodologica.

1) Certo, Croce si è molto occupato di Marx da giovane, prima ancora che concepisse ed elaborasse la “Filosofia dello Spirito”, cioè il suo “sistema” (le *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, in cui esso è per la prima volta abbozzato, sono del 1900). In particolare, l'inizio degli studi crociani su Marx è databile al 27 aprile 1895, allorché egli ricevette da Antonio Labriola e lesse di getto il manoscritto del saggio *In memoria del Manifesto dei comunisti*. Questi studi si conclusero nel 1899, con la pubblicazione di *Materialismo storico ed economia marxistica*, cioè con la raccolta in volume, «composti come in una bara»³, di tutti i saggi marxiani che Croce aveva nel frattempo scritto. Seppure risalenti a una fase aurorale dello sviluppo del suo pensiero, in essi il filosofo offre già al lettore una critica che potremmo definire “liberale” di Marx. Se si prende in mano il volume, si resta davvero impressionati: la sua critica sembra essere stata scritta oggi, puntando proprio su quegli elementi (il determinismo, l'economicismo, l'incapacità di prevedere lo sviluppo delle società capitalistiche, i limiti della teoria

² G. BEDESCHI, *Liberale, ma in tarda età*, in «Il Sole 24 ore», domenica 9 marzo 2014 (si tratta di una recensione al libro di Giancristiano Desiderio *Vita e intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, Macerata, Liberilibri, 2014). Norberto Bobbio aveva insistito sullo stesso argomento nel saggio *Benedetto Croce e il liberalismo* [1952], che si trova ora in *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 211-68 (in particolare, le pp. 239-43). In effetti, pure la tesi dell'atipicità o anomalia del liberalismo crociano, ripresa anch'essa da Bedeschi (cfr. *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 263-72), era stata impostata da Bobbio. Nel saggio citato, il pensatore torinese aveva infatti scritto che, per capire «se e entro quali limiti» il pensiero crociano possa «dirsi liberale», bisogna far riferimento alla sua storia e al modello di liberalismo che da essa emerge (p. 238).

³ L'espressione si trova in uno dei saggi che compongono il volume: B. CROCE, *Materialismo ed economia marxistica*, Roma-Bari, Laterza, 1899 (precisamente in: *Marxismo ed economia pura* del 1899, pp. 151-63, a p. 162).

del valore-lavoro) su cui i liberali insistono attualmente quando intendono smontare le tesi marxiane⁴.

2) Fra gli autori su cui Croce si è formato e che Bedeschi sulla scia di Bobbio cita (Machiavelli, Sorel, Treitscke, lo stesso Marx da lui definito «il Machiavelli del proletariato»⁵), la più parte apparteneva non a caso alla tradizione del realismo politico. Lo sforzo di Croce è stato infatti sempre quello di concepire il liberalismo in stretta connessione con esso, secondo un movimento di pensiero che è stato proprio di tanti altri liberali del Secolo scorso (Raymond Aron, Isaiah Berlin, Michael Oakeshott, Bernard Williams...). Bedeschi può perciò scrivere, nell'articolo, che «Croce ebbe sempre in gran dispregio il giusnaturalismo, cioè la corrente di pensiero che aveva posto le premesse del liberalismo»⁶. In verità, la parola “dispregio” è

⁴ Vorrei che qui si riflettesse sul fatto che molti pensatori liberali hanno sentito l'esigenza, come Croce, di confrontarsi con il pensiero di Karl Marx, che hanno criticato a fondo nei suoi presupposti e nelle sue risultanze, ma che hanno anche apprezzato per alcune particolari acquisizioni. Basta fare i nomi, nel Novecento, di Isaiah Berlin, Karl Popper, Raymond Aron.

⁵ In B. CROCE, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* [1897], in ID., *Materialismo storico ed economia marxistica*, op. cit., pp. 53-104, precisamente a p. 104.

⁶ Anticipato anche per questa parte dal Bobbio del 1955, Bedeschi scrive fra l'altro, nell'articolo citato, che «ripudiando l'eredità del giusnaturalismo, Croce si liberò anche della teoria dei limiti e delle garanzie che lo Stato deve dare all'individuo [...] Del resto, nella filosofia di Croce l'individuo aveva un ruolo insignificante [...] Ma dire che l'unico attore della storia è lo spirito del mondo, e che sue sono in realtà le opere di quelle ombre che sono gli individui, significava riproporre (come osservò Federico Chabod) la filosofia hegeliana della storia, benché Croce l'avesse criticata». Come per i due punti successivi citati da Bedeschi nell'articolo del «Sole» (e cioè la presunta svalutazione crociana delle scienze naturali e la concezione della storia come “progresso cosmico”), anche per questo della dissoluzione o svalutazione dell'individuo, mero strumento o “marionetta” nella mani dello Spirito Universale, si può dire che si tratti di uno dei più inveterati e non verificati *topoi* che da sempre accompagnano l'interpretazione del pensiero crociano. Un equivoco che sorge già dalla scelta, da parte di Croce, del termine “spirito”, che ha un sapore di spiritualismo e idealismo astratto, che in realtà non pertengono alla sostanza del suo pensiero (il filosofo aveva in mente il termine tedesco *Geist*, con tutta la sua pregnanza contenutistica, piuttosto che quello francese di *Ésprit*). Lo Spirito crociano, in altre parole, coincide con concetti metacategoriali come Vita, Libertà, Storia. Insistere in questo senso sulla subordinazione della volontà individuale allo spirito non significa altro che richiamare quello scarto che sempre si crea fra la volizione-azione del singolo e i risultati da essa ottenuti e che nascono dall'intreccio con la volizione-azione di tutti gli altri soggetti storico-sociali. Con la Libertà, in questo preciso senso, Croce introduce, nella *Filosofia della pratica*, la distinzione fra azione e accadimento, dicendo che, mentre la prima è opera dell'uomo, la seconda è di Dio. Che è poi un altro termine immaginifico per indicare lo Spirito, e cioè la Storia. Non si forza troppo il senso effettivo del pensiero crociano affermando che lo Spirito non è altro che quell'ordine non programmato (“mano invisibile”) di cui ha parlato soprattutto Friedrich von Hayek, mettendone proprio in luce il carattere imprevedibile e sovraindividuale. Esso, in linguaggio hayekiano, è il risultato di un insieme di azioni individuali le cui conseguenze sono assolutamente inintenzionali. Ora, lungi dall'aver chi scrive una posizione crocianamente ortodossa, il filosofo, come qualunque altro pensatore, va sottoposto al vaglio continuo della critica e va anche “corretto” in più punti. Fatto sta che questi ultimi non coincidono quasi mai, a mio avviso, con quelli che la vulgata critica mette da tempo al centro della sua attenzione.

troppo forte: Croce non negava, infatti, che la teoria dei diritti naturali avesse aperto la strada al liberalismo, ma riteneva semplicemente che essa non fosse più adatta a giustificarlo, essendosi col tempo esso stesso modificato o affinato⁷.

3) Non è forse inutile considerare, infine, la circostanza che, da un punto di vista metodologico, per un liberale (come ci ha insegnato, ad esempio, teoricamente John Stuart Mill nel *Saggio sulla libertà* e con la pratica della ricerca storica su romantici, contro-illuministi e irrazionalisti Isaiah Berlin), è generalmente più importante studiare un autore che la pensa diversamente che un autore che lo conferma nelle proprie idee. Il momento “negativo”, contrastivo, dialettico è in effetti vitale per una dottrina/non dottrina, non ideologica e non sistematica, qual è il liberalismo⁸.

Ritornando al secondo punto, che è particolarmente importante, va osservato che per Croce, allo stato attuale, la dottrina dei diritti naturali non solo non è liberale, ma è addirittura l'opposto di una concezione spontaneistica e non deterministica della realtà e della storia. Infatti, chi crede che esistano dei “diritti naturali” o “umani” o semplicemente tali che, come “caciocavalli appesi”, per usare la celebre espressione di Labriola, pertengono agli individui in quanto tali, prima o poi crederà di averli individuati in modo definitivo e vorrà pure “applicarli” al corpo sociale. Caso mai, nella convinzione di fare il bene degli individui stessi. Che è un modo di ragionare tipico della mentalità costruttivistica dei giacobini, non di quella dei liberali. Per costoro, infatti, i diritti non vanno né fondati né promossi, esistendo solo come tensione, cioè nella lotta e nel conflitto, non certo come entità sovrastoriche. Venendo, poi, più concretamente al contenuto di quella che può essere considerata la “prima filosofia” di Croce, che ha il suo punto più alto nell'elaborazione del “sistema” detto “Filosofia dello Spirito”, occorre considerare che essa è volta precisamente a celebrare la creatività, la spontaneità, l'originalità dello spirito umano contro ogni regola o norma astratta. E può perciò essere considerata non solamente

⁷ Cfr. C. OCONE, *L'interpretazione del diritto naturale*, in *Benedetto Croce. Il liberalismo come concezione della vita*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 117-24.

⁸Cfr. C. OCONE, *Liberalismo senza teoria*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013. Ad esempio: le considerazioni a p. 87, nel capitolo dedicato a Piero Gobetti.

liberale nel suo senso o significato più profondo, ma anche la premessa “teorica” delle riflessioni più concrete e specifiche della seconda fase del suo pensiero. Senza contare l’ulteriore ma importantissimo aspetto che quel “sistema” si presenta come una “teoria dei distinti”, che, come teneva a sottolineare Nicola Matteucci, è una chiara affermazione di pluralismo liberale.

L’affermazione della libertà umana contro le regole, della spontaneità individuale contro ogni forma di determinismo o meccanicismo o schematismo e contro ogni forma più o meno costruttivistica o ingegneristica del vivere sociale; l’affermazione, ancora, dell’autonomia (darsi o conquistare da sé la propria sempre provvisoria regola di vita) contro ogni forma (esplicita o mascherata) di eteronomia; in una parola, l’affermazione della vita che è (la) libertà contro le forme; tutto ciò è il motivo, la ragion d’essere del “primo pensiero” crociano. Il quale, pur presentandosi nella forma (provvisoria, dice lui stesso) del “sistema”, si conclude con un elogio della Vita, cioè della Libertà, che disfa e rifà ogni volta daccapo e in modo diverso l’ordito delle trame e delle connessioni che danno una forma compiuta alla filosofia⁹. Ovviamente, per preservare la vita e la libertà contro le forme, Croce deve far propria la concezione formale o trascendentale (nel senso kantiano) del pensiero. La quale non può ridursi a contenuti concreti (né tantomeno quindi a una precettistica) validi sempre e comunque. E questo vale in ogni ambito del vivere (del pensiero) umano: nell’Estetica come nella Logica, nella Pratica al pari dell’Etica. Non è quindi senza significato il fatto che proprio nel primo saggio esplicitamente dedicato al liberalismo da Croce, *La concezione liberale come concezione della vita* del 1927, ci si ricolleggi

⁹ Mi riferisco alle parole conclusive della *Filosofia della pratica* (1909), destinate a concludere più in generale l’intero “sistema” crociano (come è noto, *Teoria e storia della storiografia*, pur presentandosi come una sorta di ricapitolazione dello stesso, e catalogata perciò da Croce come quarto volume della “Filosofia dello Spirito”, non era stata programmata). Ecco quanto scrive Croce: «Poiché la Filosofia, non meno dell’Arte, è condizionata dalla Vita, nessun particolare sistema filosofico può mai chiudere in sé tutto il filosofabile: nessun sistema filosofico è definitivo, perché la Vita, essa, non è mai definitiva. Un sistema filosofico risolve un gruppo di problemi storicamente dati, e prepara la condizione per la posizione di altri problemi, cioè di nuovi sistemi. Così è sempre stato, e così sarà sempre» (B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Roma-Bari, Laterza, 1909, p. 406). Ove è da considerare, oltre la riduzione a mero “strumento di lavoro” (testuale) del suo “sistema”, l’insistenza sul concetto-chiave di esso: quello di Vita. Un concetto, in verità, che, come un fiume carsico, attraversa tutto lo svolgersi del pensiero crociano. Fino ad assumere un carattere preponderante, e forse ad esplodere, come è noto, nell’ultima fase di esso, allorquando prende il nome di Vitalità.

esplicitamente alle precedenti acquisizioni della fase giovanile del suo pensiero (fra l'altro, esse sono per il filosofo null'altro che la chiarificazione e la precisazione del senso e del punto di arrivo dell'intera filosofia moderna). Quasi a voler sottintendere che in esse si trovano le "radici" per capire le attuali elaborazioni, le quali senza di essa semplicemente non sarebbero. È strano davvero che questo viatico tracciatoci dallo stesso Croce sia del tutto ignorato dagli studiosi, teorizzatori per la maggior parte di una presunta "svolta" (nel senso forte dell'espressione) del suo pensiero.

Scriva Croce:

La concezione liberale, come concezione storica della vita, è "formalistica", "vuota", "scettica" e "agnostica", al pari dell'etica moderna, che rifiuta il primato a leggi e casistiche e tabelle di doveri e di virtù, e pone al suo centro la coscienza morale; al pari dell'estetica moderna, che rifiuta modelli, generi e regole, e pone al suo centro il genio che è gusto, delicato e severissimo insieme. Come questa estetica vuole non già servire a scuole e scolette, ma interpretare le aspirazioni e le opere degli spiriti originali e creatori, così la concezione liberale non è fatta per i timidi e per i pigri e per i quietisti, ma vuole interpretare le aspirazioni e le opere degli spiriti coraggiosi e pazienti, pugnaci e generosi, solleciti dell'avanzamento dell'umanità, consapevoli dei suoi travagli e della sua storia¹⁰.

Chiarito in questo modo il valore liberale del pensiero giovanile di Croce, e quindi anche del suo "sistema", è importante sottolineare la rilevanza, per il discorso che andrò a fare, del IV capitolo della prima sezione di *Teoria e storia della storiografia*: quello intitolato *Genesi e dissoluzione ideale della "Filosofia della storia"*. La critica dei totalitarismi da parte dei più accorti e liberali pensatori del Novecento assumerà, a iniziare dagli anni Trenta, il carattere di una critica sia di scientismo (*Scientism*) e Positivismo (*Positivism*) sia della cosiddetta "filosofia della storia" (espressione che nella lingua inglese verrà resa comunemente con il termine *Historism*). Di questa doppia critica Croce, e proprio il Croce del periodo che si vorrebbe non liberale, può essere considerato il maggiore fra gli iniziatori in ambito europeo. Ad essa egli era, in effetti, condotto proprio in virtù di quello che era il suo progetto culturale: la dissoluzione dei sistemi e delle incrostazioni di pensiero che si

¹⁰ B. CROCE, *La concezione liberale come concezione della vita* [1927], in ID., *Etica e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1931, pp. 235-43. Il passo qui citato è alle pp. 242-43.

erano create attorno alla filosofia positivista a fine Ottocento e la messa in scacco in ambito umano di ogni forma di determinismo a favore della libertà e della creatività umane.

Ma cos' è propriamente la "filosofia della storia"? Croce, nel capitolo citato della *Teoria*, risponde che essa è «una determinatissima concezione della storia: la concezione trascendente». Ma se essa, in quanto rappresenta appunto la «concezione trascendente del reale», sembra opporsi a «quella immanente» di esso, cioè al determinismo, in verità si tratta di due idee convergenti. Infatti, «il determinismo è naturalismo» e perciò la sua è «falsa immanenza», che presto «si converte in trascendenza». Andare alla ricerca delle "cause" dei fatti storici, arbitrariamente (da un punto di vista filosofico) astratti dal processo reale e isolati e ipostatizzati, significa, infatti, non solo e non tanto immergersi in un processo di "cattiva infinità" (per usare l'espressione hegeliana). Significa, più radicalmente, andare alla ricerca e a un certo punto credere di aver trovata la ragione, o meglio il fine, dell'individuata catena di cause. Che è poi null'altro che quell'insieme di leggi storiche che fanno la sostanza di ciò che chiamiamo "filosofia della storia". In sostanza, se da un lato «il naturalismo si corona sempre di una filosofia della storia», dall'altro «ogni filosofo della storia è un naturalista, e tale è perché è dualista, e concepisce un Dio e un mondo, un' Idea e un fatto oltre e sotto l' Idea, Regno dei fini e un regno o sottoregno delle cause, una città celeste e un'altra più o meno diabolica o terrena». La filosofia della storia, scrive ancora Croce, nel suo operare «si trova innanzi fatti bruti, ai quali deve conferire [...] un significato, e rappresentarli come aspetti di un processo trascendente, una teofania». Essa assume, così, un «carattere poetico» che si trova «in tutte le "filosofie della storia": sia in quelle antiche che rappresentavano gli accadimenti storici come lotte tra gli dei di singoli popoli o di singole genti o protettori di singoli individui, o del Dio della luce e della verità contro le potenze della tenebra e della menzogna; ed esprimevano così le aspirazioni di popoli, di gruppi o d'individui verso l'egemonia, o dell'uomo verso il bene e la verità; sia in quelle moderne e modernissime, che s'ispirano ai vari nazionalismi o etnicismi

(l'italico, il germanico, lo slavo, ecc.), o che rappresentano il corso storico come la corsa verso il regno della Libertà, o come il passaggio dall'Eden del comunismo primitivo, attraverso il Medioevo della schiavitù, della servitù e del salariato, verso il comunismo restaurato, non più inconsapevole ma consapevole, non più edenico ma umano». Passo in cui è evidente la critica *in nuce* che Croce compie di quei due sistemi di idee, che potremmo dire rispettivamente di “destra” e di “sinistra”, che costituiranno di lì a poco il sostrato dei due opposti ma convergenti totalitarismi (convergenza che non si può negare, ad avviso di chi scrive, né di diritto né di fatto).

«Nella poesia, i fatti - continua Croce - non sono più fatti ma parole, non realtà ma immagini». Ponendosi, però, queste immagini e parole come idee e fatti, esse sono ora nel concreto miti, «concepiti come motori esterni ai fatti». Al contrario, il «fatto concretamente pensato non ha né causa né fine fuori di sé, ma solamente in se stesso, coincidente con la sua reale qualità o con la sua qualitativa realtà». Bisogna perciò eliminare «la falsa persuasione» che «la storia si costruisca col “materiale” dei “fatti bruti”, col “cemento” delle cause e con la “magia” dei fini, come con tre successivi e concorrenti metodi». Croce può così concludere che:

La negazione della filosofia della storia nella storia concretamente intesa è la sua ideale dissoluzione e, poiché quella cosiddetta “filosofia” non è altro che un momento astratto e negativo, è chiaro per quale ragione da noi si affermi che la filosofia della storia è *morta*: morta nella sua positività, morta come corpo di dottrine; morta, a questo modo, con tutte le altre concezioni e forme del trascendente.

Benedetto Croce, come esplicita lui stesso, intende con l'espressione “filosofia della storia” la sovrapposizione all'analisi del concreto corso storico di principi teorici astratti o presupposti. Si tratta di una filosofia *sulla* storia che, spezzando il nesso fra universale e concreto, risulta essere alla fine un tradimento sia della filosofia sia della storia stessa.

Alla critica crociana della “filosofia della storia” va di necessità affiancata, a mio avviso, quella, che pure emerge dalle pagine della “Filosofia dello spirito”, della filosofia politica e, in genere, della filosofia pratica.

Per Croce, infatti, non si dà una filosofia che sia immediatamente politica o pratica perché, appunto, non esistendo leggi del corso storico da isolare e individuare, risulta assurda la pretesa, una volta creduto di averle individuate, di “applicarle” alla realtà recalcitrante della storia che si va facendo (e che come tale è vivaddio libera e imprevedibile) attraverso le nostre azioni.

Per Croce è perciò lecito parlare di una filosofia *della* pratica o *della* politica ma non di una filosofia pratica o di una filosofia politica (ove la proposizione articolata *della* indica, al contrario di quanto accadeva nella dizione “filosofia della storia” l’oggetto della riflessione e non quello di una pretesa sottomissione a un principio teorico presupposto). Scartare in base ai principi la possibilità che si possa dare una filosofia immediatamente pratica o politica significa mettere in scacco la pretesa che può coltivare la (cattiva) filosofia di farsi, come suol dirsi, “normativa”: cioè, in sostanza di offrire una precettistica o delle “ricette” pronte per l’uso all’azione. Quasi come se essa aspettasse da terzi, in questo caso gli esperti/tecnici/“filosofi”, delle direttive per realizzare (paternalisticamente) ciò che viene astrattamente giudicato bene, giusto, etico secondo ideali astratti e irreali (perfezionismo). Ove c’è, chiaramente, da parte di Croce, una compiuta affermazione, secondo i canoni del liberalismo, della libertà (e responsabilità) umana, ovvero di ogni singolo individuo (che certo non è eterodiretto da un’entità esterna chiamata Spirito universale!).

In sostanza, Croce critica la possibilità che si dia una filosofia politica da tre angolazioni diverse del problema:

1) Ogni distinto spirituale, e quindi anche filosofia e politica, va considerato autonomo e separato dagli altri (pur nell’unità dello Spirito). In sé compiuto. Il filosofo che mischia perciò al problema logico (che per Croce si compie nel giudizio storico) quello politico è un cattivo “filosofo”, o meglio un predicatore che

usa la cattedra (intendendo il termine in senso reale o metaforico) per raggiungere i suoi fini pratici¹¹. Viceversa, un politico che si perde nell'elaborazione di schemi pratici e piani per l'azione è un cattivo "politico": un dottrinario, o ideologo, non in grado di cogliere le opportunità del momento (il tempo giusto o *kairos* dei greci) in cui propriamente può farsi consistere la virtù politica.

2) Più in generale, uno iato o un fossato, più o meno profondo, viene a crearsi nel pensiero crociano fra teoria e prassi, cioè fra storia pensata e storia creata. Alla luce della massima hegeliana «tutto ciò che è reale è razionale», Croce ritiene, per usare le sue stesse parole, che la storia, cioè la realtà, vada pensata come necessità e fatta come libertà.

3) La convergenza idealistica fra soggetto e oggetto, fra io e mondo, fra pensiero e realtà, cioè fra concetti che in sé presi risultano astratti e unilaterali, impone, poi, che non si dia una "realtà" esterna da "rispecchiare" nel pensiero. Non esiste una verità da "adeguare" in teoria e da "applicare" (ingegneristicamente) nella prassi.

Sono motivi che, in varia misura, ritorneranno, dopo Croce, in buona parte del pensiero filosofico europeo, e anche e soprattutto nelle teorie dei maggiori liberali. A cominciare, direi, per parlare dei liberali, da Michael Oakeshott, la cui convergenza di fatto con le idee di Croce è molto chiara su tutti e tre i punti appena considerati.

¹¹ B. CROCE, *Genesi e dissoluzione ideale della "filosofia della storia"*, in ID., *Teoria e storia della storiografia*. Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, primo tomo, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 54-69. In verità, il discorso era stato anticipato in altri luoghi del "sistema". Ad esempio, una critica della filosofia della storia, definita come «la scienza che si prefigga il compito di estrarre leggi e concetti universali dalla storia», è già nell'*Estetica* (cfr. il capitolo V della prima sezione di B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (Palermo, Sandron, 1904), Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, secondo tomo, Napoli, Bibliopolis, 2014, pp. 64-71, in particolare le pp. 64-66). Ma poi anche nella *Logica*, nella sezione sugli errori (la terza), e precisamente nel terzo capitolo dedicato all'errore del filosofismo, Croce critica ampiamente sia la Filosofia della storia, catalogandola, appunto, sotto la categoria del filosofismo o logicismo o panlogismo (cfr. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, primo tomo, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 291-301, in particolare le pp. 292-96). Nella *Filosofia della pratica* il tema viene poi connesso sia a quello dell'accadimento, che è sempre imprevedibile, sia esplicitamente a quello dello svolgimento o Progresso della Storia, che è sempre cinto di "mistero" e non è pertanto predeterminabile né tantomeno irreversibile come volevano gli illuministi (cfr. il V capitolo della seconda sezione, dal titolo *Lo svolgimento e il progresso*, di B. CROCE, *Filosofia della Pratica. Economica ed etica*, Roma-Bari, Laterza, 1909, pp. 166-76, in particolare il paragrafo di p. 175 intitolato: *Conferma dell'impossibilità di una Filosofia della storia*).

In conclusione, *last not but least*, bisogna spendere qualche parola proprio sulla crociana “teoria dei distinti” a cui mette capo la “Filosofia dello spirito”. E ciò a maggior conferma della tesi che si è voluta qui argomentare: quella del significato e del carattere compiutamente liberali della filosofia anche del “primo Croce”. È stato soprattutto Nicola Matteucci che ha insistito su questo aspetto, affermando in più occasioni che, se si rinuncia alla distinzione, in nome di una qualsiasi unità, si rischia per ciò stesso di rinunciare a uno dei valori più cari al liberalismo, che è, come ha mostrato Isaiah Berlin, il pluralismo. O almeno si rinuncia a “giustificarlo” filosoficamente¹².

Ecco quanto scriveva Matteucci nel 1978: «la parte più discussa della filosofia del Croce, durante la sua “dittatura”, è stata la filosofia dei distinti: pare che speculativamente non funzionasse perché lasciava troppi dualismi (pensiero e azione) e si riduceva a una filosofia su quattro parole: bello, vero, utile, buono». Ma, «riflettendo sui problemi delle civiltà tardo-industriali... con le continue minacce» di ridurre l’uomo «a una sola dimensione (vuoi tecnocratica, vuoi politica) ci si può chiedere - ma in modo nuovo - se la filosofia dei distinti non possa essere ripresa proprio in quanto ci dà il fondamento filosofico del pluralismo; [...] In quanto ci consente di riaprire in modo corretto un problema che non si chiuderà mai, e cioè il rapporto fra ragion di Stato e moralità; in quanto ci

¹² Pensare filosoficamente la molteplicità è ovviamente difficile, per alcuni addirittura impossibile, considerato che la filosofia occidentale (metafisica) si è svolta proprio come continua unificazione del molteplice. Cioè come *reductio ad unum*, cioè al fondamento unico, delle differenze (considerate pertanto solo “apparenti”). Sono davvero pochi, nella storia del pensiero, i tentativi fatti, almeno a un livello speculativo e non empirico, per pensare nell’essere stesso una spaccatura. A tale livello di discorso, il tentativo crociano di pensare, in modo quasi paradossale, l’unità come distinzione è sicuramente uno dei punti più alti. Interessanti sono le considerazioni, svolte in Carlo ANTONI, *Commento a Croce*, Venezia, Neri Pozza, 1955, sull’idea di distinzione come cifra caratterizzante di una parte importante della filosofia italiana (in particolare il primo capitolo: *La distinzione*, pp. 11-24). Sul pluralismo berliniano, che fra l’altro ha avuto come esito finale quel relativismo che Croce aveva invece sempre cercato di evitare, è da leggere A. DELLA CASA, *L’equilibrio liberale. Storia, pluralismo e libertà in Isaiah Berlin*, Napoli, Guida, 2014. Rimando infine, per le considerazioni ivi svolte sul concetto di “limite” come inerente a ogni distinzione e come consustanziale al liberalismo, all’introduzione di: C. OCONE-N. URBINATI, *La libertà e i suoi limiti. Antologia del pensiero liberale da Filangieri a Bobbio*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. VI-XVI.

permette di reimpostare in modo critico il nesso fra pensiero e azione, scienza e politica, sui quali i dilettanti stanno imperversando da quasi un decennio»¹³.

Corrado Ocone

¹³ N. MATTEUCCI, *Il filosofo dei distinti*, in *Benedetto Croce. Una verifica*, introd. di P. Battistuzzi, Roma, Edizioni de L'opinione, 1978, p. 76.

Sulla concezione della storia in Croce, a partire dal Lessico crociano

In questa mia rapida ricognizione attraverso alcune delle prime voci edite del *Lessico crociano* (diretto da Rosalia Peluso, con la supervisione di Renata Viti Cavaliere) che riguardano più strettamente il tema della Storia in Croce, cercherò d'individuare alcuni snodi principali, anche al fine di rilevare la novità e l'originalità di approccio di tali contributi.

In via preliminare, però, tengo subito a sottolineare quanto creda nella validità di questo progetto di ricerca e nell'encomiabile iniziativa di Rosalia Peluso, e soprattutto quanto abbia apprezzato il sottotitolo che Rosalia ha pensato per il *Lessico: Un breviario filosofico-politico per il futuro*.

Da più di dieci anni, ormai, ho il privilegio di insegnare presso la “Sapienza Università di Roma” e, in base alla mia esperienza, gli studenti universitari di oggi – sia quelli iscritti a corsi di laurea triennale sia magistrale – purtroppo conoscono molto poco della personalità di Croce; inoltre, in genere, le informazioni, a volte confuse e frammentarie, che hanno sul suo pensiero provengono dalla lettura di qualche pagina di manuale, di letteratura oppure di filosofia, e spesso si riducono a formule fredde e asettiche, per loro vuote di un concreto significato. Quasi nessuno degli universitari, ormai, tenta spontaneamente un approccio diretto con i testi crociani, anche perché, abituati come sono a letture agili e veloci di brevi articoli pubblicati *online*, vengono spesso messi in soggezione anche dalla lunghezza e dalla complessità di certi interventi di Croce; però, questo non significa che non rispondano positivamente e, a volte, con vero entusiasmo, agli stimoli di un docente che prenda l'iniziativa di dedicare un paio d'ore, ad esempio, alla lettura e alla spiegazione di qualche saggio crociano.

Il *Lessico* ideato da Rosalia Peluso, a mio parere, potrebbe procedere proprio in tale direzione: potrebbe rispondere, cioè, alla necessità – che, ormai, avvertiamo

nettamente - di rilanciare ancora una volta il pensiero di Croce, ma in maniera che possa essere reso fruibile anche da parte di un pubblico di lettori non specialisti. Ciò non significa che la prosa crociana non sia, di per sé, quell'esempio di limpidezza e di chiarezza che ben conosciamo e che apprezziamo tutti; implica, invece, che, al giorno d'oggi, tramandare al futuro la feconda eredità critica e filosofica di Croce vuol dire, forse, prima di tutto, risvegliare la curiosità e l'interesse delle nuove generazioni e indurle a scoprire soprattutto "ciò che è vivo", e che resterà a lungo tale, del suo pensiero: per vincere tale sfida, abbiamo bisogno, a mio parere, di nuovi punti di vista dai quali osservare e descrivere. È necessario delineare percorsi nuovi: e l'idea di attraversare l'imponente mole degli scritti crociani con un approccio trasversale come questo mi sembra intelligente e, indubbiamente, assai utile.

Nella voce *Storia* del *Lessico*, David D. Roberts parte dall'assunto che «la vita e la realtà è storia e niente altro che storia», espresso da Croce nel 1938 nella *Storia come pensiero e come azione*¹, per, poi, risalire indietro nel tempo, a ricostruire l'evoluzione del pensiero crociano sull'argomento. Punto di partenza indiscusso, la nota Memoria pontaniana *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, del 1893, e tappa significativa il quarto volume della sua "Filosofia dello spirito", ovvero *Teoria e storia della storiografia*, riguardo al quale Roberts efficacemente osserva: «una volta concluso il percorso filosofico, ci rendiamo conto che ci resta la storia che studiamo attraverso la storiografia»². Il giusto rilievo viene anche da lui attribuito alla fondazione dell'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli, nel 1947, quale «retaggio istituzionale»³ di Croce.

Roberts, però, sottolinea anche l'importanza di quella che definisce la «sfida culturale»⁴ lanciata da Croce nel ripensare il rapporto tra storia e filosofia, specie facendo riferimento ad alcune riflessioni contenute nei *Frammenti di etica* del 1922⁵.

¹ Bari, Laterza, 1966, p. 53.

² *Ad vocem*, p. 6.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. B. CROCE, *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1967, pp. 167-68.

Pur nella battaglia antipositivistica, Croce ribadì sempre la propria posizione di critico e avversario della “filosofia della storia”; Roberts parla, a tal proposito, di «immanenza radicale»⁶ e, in una prosa antiaccademica e accattivante, spiega:

Il mondo non è un semplice ammasso di cose, ma cresce su se stesso. In altre parole, siamo in grado di trovare la coerenza che induce le azioni a produrre il momento successivo che si basa sul precedente, sia pure in maniera del tutto imprevedibile. Poiché troviamo una coerenza cumulativa, il processo di cambiamento continuo è *storia*⁷.

Oltre al contenuto chiaro e interessante, credo che proprio la rielaborazione tutta personale che Roberts compie del pensiero crociano e la sua scelta di un nuovo lessico, di nuove immagini per rappresentare idee già note agli studiosi costituisca un importante valore aggiunto di questa voce.

Egli sottolinea anche che il «concetto» di spirito «nelle mani» di Croce «divenne radicalmente immanente e concreto»⁸, non operando esso «separatamente da noi come individui»⁹: pertanto, «Spirito e storia sono due facce della stessa medaglia; non possiamo capire l'uno senza l'altra»¹⁰. Infatti, «ogni momento presente è il risultato dell'attività totale dello spirito fino a questo punto»¹¹, scrive. Ma è altrettanto vero che «ogni individuo viene a far parte del processo creativo attraverso il quale il nostro mondo continuamente e poco a poco diventa storia»¹²: quindi, il flusso è costante e ogni singola risposta deve interagire con quelle degli altri esseri umani. La «perpetua creazione del mondo della storia»¹³ è, infatti, «un'attività sovraperonale»¹⁴.

⁶ *Ad vocem*, p. 8.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, pp. 8-9.

¹³ *Ivi*, p. 9.

¹⁴ *Ibidem*.

Se il nostro mondo risulta, dunque, essere «sempre nuovo»¹⁵, ma anche, al tempo stesso, «sempre provvisorio e incompleto»¹⁶ e se la vita è un susseguirsi di prove e di ostacoli da superare, la storia, comunque, per Croce non ha «direzione»: Roberts ritiene, infatti, che il concetto di «progresso» andrebbe più opportunamente sostituito con quello di «crescita», o di «arricchimento»¹⁷, nel pensiero crociano, ma solo in ragione dell'aumentare della complessità delle situazioni nelle quali veniamo coinvolti. Il futuro, dunque, risulta «aperto a una risposta umana libera e creativa»¹⁸.

Per Croce, tutti gli eventi sono, in modo diverso, «produttivi», nel senso che «hanno contribuito alla costituzione del mondo quale è»¹⁹. Pertanto, la ricerca storica consiste nella determinazione della funzione di una serie di fatti nella costruzione del nostro mondo, ma non prevede, per Croce, un giudizio sugli stessi, che sarebbe «insignificante», scrive; ciò, però, «non comporta in alcun modo l'esclusione di un giudizio morale»²⁰ sul presente. E, quindi, Roberts giustamente sottolinea che Croce non offriva assolutamente «l'autorizzazione ad accettare passivamente la realtà, come sostenuto da certi critici, ma piuttosto un richiamo all'azione»: infatti, il mondo, secondo la definizione di Roberts stesso, è «un invito continuo ad indagare e a reagire»²¹. Pertanto, lo studio della storia, per Croce, non ci lega al passato, ma, anzi, «il pensiero storico lo abbassa a sua materia, lo trasfigura in suo oggetto, e la storiografia ci libera dalla storia»²².

La comprensione storica, infatti, «deriva da un genuino desiderio di apprendere»²³, «nasce dalla nostra preoccupazione per il futuro»²⁴ e orienta all'azione: quello che Roberts definisce, in maniera molto suggestiva, l'«incontro creativo col passato»²⁵ permette a ognuno di noi di esaminare il percorso il cui

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ivi*, p. 10.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

²² Cfr. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 34.

²³ *Ad vocem*, p. 13.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ad vocem*, p. 11.

risultato è il nostro presente, chiarificarne alcuni snodi e reagirvi, mantenendo sempre «tensione critica»²⁶ e «possibilità di dissentire».

Se «la realtà non è altro che storia»²⁷, quest'ultima – scrive Roberts – è «tutto quel che c'è da conoscere»²⁸. Inoltre, «tutta la storia è storia contemporanea», sosteneva Croce in *Teoria e storia della storiografia* (pp. 4-7, 10-12, 16, 99-106), come è ben noto: ciò significa che ogni autentica ricerca storica deriva da un «interesse morale»²⁹ del ricercatore per una situazione a lui contemporanea della quale cerchi di indagare l'antefatto e le cause.

Come spiega Roberts, Croce supera il realismo storico di un Leopold von Ranke: la storia, infatti, non è una copia o un'imitazione della realtà, perché la comprensione storica è sempre provvisoria e, quindi, «soggetta a contestazioni e revisioni»³⁰; quindi, «qualsiasi resoconto sarà necessariamente incompleto e soggetto a più interpretazioni»³¹.

Contrariamente al pensiero di Friedrich Meinecke ed Ernst Troeltsch, Croce ritiene che l'etica non si basi su valori soprastorici, ma che ogni uomo abbia in dotazione una lanterna individuale che gli consente di «reagire eticamente al mondo»³², assumendosi delle responsabilità. Roberts efficacemente sintetizza: «Noi non *sappiamo* che cosa fare in base a qualche valore o principio superiore, ma abbiamo la capacità di *decidere* che cosa fare»³³. In molti casi come questo, l'estensore della voce possiede il dono di saper rendere concreta e vicina al quotidiano la teoria: e molta della suggestione che tali parole esercitano sul lettore deriva, a mio avviso, anche dall'uso della prima persona plurale, che coinvolge chi legge e lo rende veramente partecipe di ciò che è invitato a considerare. Il pensiero crociano viene, così, ricondotto alla realtà del vissuto di ogni potenziale lettore e,

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ivi*, p. 12.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ivi*, p. 15.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ivi*, p. 17. Cfr. B. CROCE, *Agli amici che cercano il "trascendente"* (8 maggio 1945), in *ID.*, *Etica e politica*, op. cit., pp. 378-84.

³³ *Ad vocem*, p. 17.

quindi, reso più “accessibile” e più spendibile proprio nella prassi della vita di tutti i giorni: ne viene, infatti, indirettamente rivelata anche l’“utilità”, ai fini di una più profonda comprensione della realtà e di una più lucida riflessione critica sui principi che devono regolare l’azione e l’influenza dell’individuo pensante sul mondo che lo circonda. Conclude Roberts: «Valori, verità e significato non scompaiono, ma noi li comprendiamo in termini di immanenza radicale, di reazione umana in progresso»³⁴.

Sia detto per inciso che ho trovato particolarmente efficace, in un testo di tal genere, anche la divisione in paragrafi, dotati ognuno di un breve titolo (peraltro, realmente rappresentativo del contenuto che segue): ciò al fine di segmentare meglio la trattazione, sottolineandone gli snodi critico-argomentativi principali.

Nella seconda metà della voce, Roberts si sofferma assai utilmente anche ad analizzare alcuni dei “limiti” di quelle che definisce delle «priorità»³⁵ crociane: ad esempio, il fine etico-politico della storiografia, nell’ambito di una concezione della storia intesa come «storia della libertà», perché generata da una «reazione libera e creativa»³⁶ al risultato di una precedente reazione umana; e poi «l’insistenza a rilevare in ogni momento del passato le premesse per il futuro»³⁷, tralasciando «ciò che è perso, dimenticato»³⁸, e indagando, appunto, il passato solo ai fini di una migliore comprensione del presente.

Non è questa la sede per approfondire tali preziosi spunti: basti sottolineare che, come rileva Roberts, il fine di Croce era, in generale, quello di opporsi a ogni forma di determinismo storiografico. Tra le argomentazioni delle concezioni che, a suo dire, superano Croce, egli mette in particolare rilievo l’importanza attribuita dai “microstorici” come Carlo Ginzburg a eventi secondari e marginali che, invece, la «trama dominante»³⁹, che tanto interessava Croce, trascura o dimentica: anche tale approccio appare efficace, in quanto rende la voce stessa non, per così dire,

³⁴ Ivi, p. 18.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 20.

³⁹ Ivi, p. 23.

celebrativa e statica, ma problematica e dialettica, accrescendo, a mio avviso, il fascino che può esercitare sul lettore, il quale non si sente, in tal modo, indottrinato e “fidelizzato” acriticamente, ma reso partecipe di un dibattito ancora in corso e ancora aperto.

La «fede nella storia» che deve sostenerci nell’azione non è cieca o irrazionale, ma Croce non trascura mai il senso d’insicurezza e di provvisorietà che a volte sembra sopraffare chi cerca di preservare il «retaggio»⁴⁰ delle generazioni passate per il futuro e, insieme, di contribuire a creare, con la propria azione, il mondo di domani.

In conclusione, Roberts rileva come il postmodernismo abbia riscoperto l’interesse per “ciò che è veramente morto” e insieme per le discontinuità che impediscono di considerare la storia come un «singolo processo coerente»⁴¹; non manca di aggiungere, però, che, sebbene la concezione della storia di Croce possa apparire per certi aspetti “antiquata”, il risalto da lui dato alla storia stessa rappresenta un tentativo di dimostrare la possibilità di una reale «alternativa a posizioni basate sulla trascendenza, il fondamentalismo o la teologia», e che il suo orientamento «offre la basi per connettersi in modo positivo e costruttivo»⁴² con il nostro mondo.

Parlando di Storia, però, pur nell’esiguità del tempo a disposizione, non ci si può esimere dall’accennare rapidamente almeno a un’altra importante voce del *Lessico crociano*: quella sullo *Storicismo* di Fulvio Tessitore, la quale risulta caratterizzata da una pregnante ampiezza di sguardo e dalla particolarità di inserire il termine e il concetto di “storicismo” in Croce nel più vasto panorama del clima culturale dal quale ebbe origine, ovvero quello dell’*Historismus* menzionato negli scritti di Novalis e Friedrich Schlegel, per poi attraversare Feuerbach, Hegel e, per grandi linee, la tradizione otto-novecentesca.

L’analisi del concetto in Croce prende avvio dalle *Tesi* del 1900 per approdare al fondamentale snodo della *Logica* del 1909, in cui, secondo Sasso – sottolinea

⁴⁰ Ivi, p. 26.

⁴¹ Ivi, p. 29.

⁴² Ivi, p. 30.

Tessitore –, si raggiunge «sul piano concettuale l'idea positiva dello “storicismo assoluto”»⁴³, tappa che, per l'estensore della voce, prelude alla successiva «rottura»⁴⁴ dell'unità di storia e filosofia, cui si è già accennato. Stringente è la logica con la quale Tessitore descrive la complessa evoluzione del pensiero crociano sull'argomento, caratterizzato, come egli stesso conclude, da un «ritornante tentativo di suturare le esigenze idealistiche con il realismo desanctisiano, prima di sfociare nell'ultima sconsolata e tuttavia davvero rinnovata “terza filosofia dello spirito”, che quel perenne tentativo di comporre l'incomponibile finalmente abbandona»⁴⁵.

Molto interessanti sono anche le sue riflessioni sull'originalità della sintesi che Croce opera tra vichismo e kantismo, ripensando, in pagine del 1934, la propria affermazione di *Teoria e storia della storiografia* che «il conoscere che davvero ci interessa e il solo che ci interessa, è quello delle cose particolari e individue»; nella fattispecie, si allude alla riconsiderazione dell'«intuito» e del «giudizio»: anche al lettore poco esperto di lessico filosofico misurarsi con queste dense pagine consentirà, di certo, di recepire una delle caratteristiche precipue della riflessione filosofica crociana, ovvero il suo costante tornare a riesaminare questioni alla luce delle nuove acquisizioni.

Grande rilievo viene, poi, più volte attribuito, nel corso della trattazione, alla relazione oxoniense del 1930, dal titolo *Antistoricismo*, che si conclude «all'insegna dello storicismo come umanismo, contro le disumane barbarie dell'antistoricismo»⁴⁶:

Chi apre il suo cuore al sentimento storico non è più solo, ma unito alla vita dell'universo, fratello e figlio e compagno degli spiriti che già operarono sulla terra e vivono nelle opere che compierono, apostoli e martiri, geni creatori di bellezza e verità, umile gente buona che sparsero balsamo di bontà e serbarono l'umana gentilezza⁴⁷.

⁴³ *Ad vocem*, p. 11.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 14.

⁴⁶ *Ivi*, p. 16.

⁴⁷ Cit. alle pp. 16-17 della Voce.

Com'è noto, dinanzi all'ormai evidente «crisi della civiltà europea», nella *Storia d'Europa del secolo XIX* del 1932, Croce avrebbe “tradotto” la propria «storia etico-politica» in «storia etico-religiosa»: temi che senza dubbio s'intrecciano anche con la voce *Civiltà*, alla quale sto tuttora lavorando. Non di attivismo, comunque, ma di «agonismo» parla Tessitore riguardo a tale snodo del pensiero crociano.

Ovviamente, successiva tappa obbligata risulta *La storia come pensiero e come azione* del 1937-1938, sulla quale si registra una convergenza delle due voci esaminate nel sottolineare la negazione crociana di ogni dualismo tra storia e storiografia, tra idee e valori; Tessitore, però, giunge ad affermare che «questo storicismo» crociano «diventa, in senso rigorosamente hegeliano, la storia come conoscenza di sé, fino a risolvere la storia nella storiografia e la storiografia nella storia e, involontariamente, tutte e due nella filosofia della storia, sempre negata da Croce. Insomma – conclude – un monismo assoluto»⁴⁸.

Pagine dense e, direi, mosse e “drammatiche” sono dedicate alla questione dell'assoluto e al rapporto tra il pensiero di Croce e quello di Gentile; basti ricordare che, dopo la guerra, Croce ripensò la dialettica in senso kantiano, più che hegeliano, «come esercizio di alta etica e non fatto logico»⁴⁹. Dopo la catastrofe, infatti, l'Assoluto da fondare, per Croce, doveva essere di carattere etico, «capace di allontanare ogni rischio per lo storicismo d'essere confuso con l'indifferentismo etico del relativo»⁵⁰.

Tessitore dedica la terza sezione della propria ampia e problematica voce alla dettagliata considerazione del contesto europeo della discussione, a partire dall'interpretazione d'ispirazione marxistico-comunista: ciò al fine di caratterizzare meglio «la complessità e fin ambiguità dello “storicismo” di Croce»⁵¹. Approda, infine, alla nuova fase della storia della parola *Storicismo/Historismus*, facendola risalire alla polemica tra Croce e Gentile avviata dal saggio gentiliano *Storicismo e storicismo* del 1942.

⁴⁸ Ivi, p. 20.

⁴⁹ Ivi, p. 23.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ivi, p. 26.

In conclusione, tengo nuovamente a ribadire che considero questa felice intrapresa del *Lessico* anche un'occasione preziosa per avvicinare, o riavvicinare, ampie fasce di pubblico al pensiero crociano, pure (e, forse, soprattutto) in tutte le sue criticità e nei suoi nodi irrisolti: traendo vantaggio anche dalla lungimirante politica editoriale della Scuola di Pitagora editrice, che, in vista della pubblicazione in cartaceo, sta preliminarmente procedendo a un'iniziale diffusione delle voci su supporto digitale, a un prezzo davvero assai contenuto e accessibile a tutti.

A questo fine, credo sia di fondamentale importanza che, sulla scorta di quanto già pubblicato e in linea con i volumetti appena commentati, gli estensori delle voci – ed è un monito che rivolgo in primo luogo a me stessa – non manchino di cogliere l'occasione per rielaborare contenuti in gran parte noti, almeno agli specialisti, in modo personale e coinvolgente, ma sempre avvalendosi di una prosa che tenda, almeno idealmente, alla limpidezza di quella crociana, e insieme mantenga un tangibile legame con la concretezza del vivere.

Ritengo, infatti, il *Lessico* una preziosa occasione che ci è stata offerta proprio per non mancare l'incontro con la Storia e con le generazioni future. Perché il “breviario” – si ricordi – è, sì, un ‘sommario’, un ‘compendio’, ma è prima di tutto un volume che si tende a portare sempre con sé, e al quale si dovrebbe poter ricorrere quotidianamente⁵².

Maria Panetta

⁵² Si tratta del testo della *Presentazione* (che ha avuto luogo il 9 giugno 2014 presso l'Aula Verra dell'Università degli Studi di Roma Tre) delle voci dedicate alla Storia sino ad allora edite nel *Lessico crociano*, a cura di Rosalia Peluso, con la supervisione di Renata Viti Cavaliere e il patrocinio della Fondazione Biblioteca Benedetto Croce e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (<http://www.scuoladipitagora.it/component/content/article/56-uncategorised/92-lessico-crociano>), ancora in via di pubblicazione (a partire dal 2013) per i tipi della casa napoletana Scuola di Pitagora editrice. Nella corrente stesura, si è deciso volutamente di mantenere alcune marche dell'oralità tipiche di una relazione.

Croce dopo Croce: appunti per un bilancio e una prospettiva

Se, per quanto riguarda la prima metà del Novecento, si è in gran parte ricostruito il rapporto fra la cultura italiana e, sia pure parzialmente, quella europea e l'opera di Croce, manca, allo stato, uno studio approfondito sul rapporto fra l'eredità crociana e il dibattito culturale della seconda metà del secolo. Nel primo Novecento, com'è noto, il pensiero crociano nasce e si sviluppa in diretta e, potremmo dire, vincente polemica nei confronti del Positivismo. Nell'età giolittiana, con l'*Estetica*, la *Logica*, la *Filosofia della pratica*, *Teoria e storia della storiografia*, e l'assidua opera della rivista «La Critica», fondata nel 1903, Croce rinnova profondamente la cultura italiana, la ricostruisce dalle sue fondamenta ricongiungendola con la filosofia classica tedesca e la letteratura risorgimentale e desanctisiana. Nel confronto, anch'esso sovente polemico con la sopravveniente mentalità irrazionalistica e decadentistica, quel pensiero si rafforza, si diffonde e, in Italia come in Europa e nel mondo, se ne coglie l'originalità e la forza creativa. Dopo molti anni la filosofia italiana torna, così, a svolgere una funzione specifica nel dibattito filosofico europeo. Durante il fascismo la funzione di oppositore del regime innalzerà Croce al di sopra della stessa discussione filosofica in senso stretto, affidandogli, di fatto, il ruolo di un simbolo etico-politico per tutto il mondo libero.

Non sarebbe, dunque, azzardato dire che lungo l'arco di mezzo secolo l'opera intellettuale di Croce sia stata per molti versi centrale, dominante, pur essendo assiduamente criticata, contrastata, combattuta. Questa analisi, sostanziata da tante ricerche particolari, potrebbe essere modificata in qualche aspetto particolare ma, sostanzialmente e storiograficamente, accolta.

Difficile ci sembra, invece, delineare con eguale sicurezza una linea interpretativa per connotare la fortuna e la sfortuna del pensiero crociano nella seconda metà del secolo scorso e nei primi anni del terzo millennio.

Finita la Seconda guerra mondiale e avviatasi con difficoltà la ripresa della vita democratica dopo la caduta del regime, dal '43 al '52 l'opera di Croce si esercitò sul piano del pubblico impegno, soprattutto sul terreno politico. Se in quegli anni il vecchio filosofo tornava con sorprendente vigore fisico e mentale a riconsiderare alcuni fondamentali momenti del suo pensiero con i saggi sulla vitalità e la dialettica; se in quello stesso periodo continuava a interessarsi anche alle più minute questioni storiche e letterarie; se non tralasciava l'impegno di organizzatore di cultura, fondando l'“Istituto italiano per gli studi storici” e continuando la pubblicazione della sua rivista, tuttavia all'opinione pubblica italiana ed europea appariva centrale soprattutto la sua attività politica: la ricostruzione del Partito Liberale, di cui assunse la presidenza, la funzione di garanzia svolta nei governi della prima ricostruzione, l'opera di mediazione tra le componenti essenziali del nuovo corso della politica italiana.

Proprio in questi anni, che potevano essere (o potevano sembrare) gli anni della raccolta, nei quali il vecchio filosofo della libertà assumeva le vesti, un po' retoriche ma anche simboliche, del padre nobile della patria, la polemica anticrociana divampò senza mai più sopirsi fino alla sua morte e oltre.

È complesso, come si è accennato, comprendere i motivi di fondo di questa polemica, che annovera pochi precedenti nella storia passata e, soprattutto, nella storiografia filosofica. Si può andare indietro forse, con la memoria, alle polemiche antihegeliane nate dopo la morte del filosofo di Stoccarda, per richiamare un precedente che ha anche una continuità ideale con il pensiero crociano. Chi leggesse i tanti saggi e gli articoli comparsi in quegli anni e sfogliasse gli ultimi scritti polemici di Croce, si troverebbe al cospetto di una *vis* polemica inusitata, e quasi incomprensibile per un giovane lettore contemporaneo. Nei confronti del filosofo abruzzese si tentarono critiche di ogni natura, che attraversarono l'intero universo del suo pensiero. Rilievi e accuse che colpivano Croce negli aspetti teoretici più rarefatti della sua opera come nelle più minute ricerche filologiche, sul piano personale come su quello politico.

È indiscutibile, oltre ogni considerazione storiografica, che il clima generale in cui quella polemica si alimentò e crebbe si connotava anche di elementi psicologici e personali non semplici da decifrare: basti pensare che nel 1964 un gruppo di studiosi, intorno ad Alfredo Parente, sentì il bisogno di fondare una «Rivista di studi crociani» tesa, essenzialmente, a rispondere a quelle critiche, a controbattere alle esagerazioni, a ripristinare, in non pochi casi, la mera verità storica dei fatti, troppo spesso contorta e stravolta.

Chi sfogliasse i manuali ad uso scolastico di filosofia, di storia o di storia della letteratura; chi volesse prendersi il gusto di leggere, sia pure a campionatura, uno dei tanti saggi di storia della cultura scritti nel trentennio che va dagli anni Cinquanta agli anni Ottanta potrebbe azzardare una periodizzazione di questo tipo: fino agli anni Settanta Croce fu il costante bersaglio polemico e a lui furono attribuiti tutti i guasti, o i presunti guasti, della cultura italiana. Dagli anni Settanta - complice, naturalmente, la rivoluzione culturale e di costume introdotta dal Sessantotto - anche la polemica fu abbandonata e intorno all'opera di Croce venne a crearsi una sorta di indifferenza, quasi che si materializzasse quella "congiura del silenzio" che alcuni studiosi collegarono a un preciso disegno politico. Negli anni successivi, quelli che giungono fino agli albori del Terzo millennio, si è assistito, indubitabilmente, in certo qual modo a una rinascita del pensiero crociano, a un nuovo interesse nato anche in settori e ambienti lontani dal suo pensiero, di cui diremo in conclusione. Nei primi tempi si accusò Croce di aver esercitato, nel cinquantennio precedente, una sorta di "dittatura" o, negli interpreti più intelligenti, un'egemonia, sulla cultura, alta e media, del paese. L'Italia sarebbe rimasta chiusa in una cultura sostanzialmente provinciale, quasi autoctona o autarchica. Per l'influenza di Croce non avrebbero trovato spazio i filosofi della scienza, i matematici, i fisici. Ancora, i maggiori scrittori e poeti europei sarebbero stati di fatto censurati e la cultura italiana sarebbe rimasta vincolata al classicismo e all'umanesimo. La filosofia di Croce avrebbe riaperto la strada all'idealismo più vieto, alla metafisica più retriva, allo storicismo più banale. Croce avrebbe stroncato poeti sommi, magnificando autori minori o

minimi. Le sue interpretazioni di Hegel e di Vico sarebbero state fuorvianti quando non, addirittura, filosoficamente scorrette. E, se gli si imputava di essere legato alla tradizione umanistica, con evidente contraddizione non gli si perdonava di aver ritenuto retoriche niente di meno che alcune pagine di Manzoni e non rilevanti, sul piano estetico, i primi quattro canti della *Commedia* del padre Dante. I filologi gli rimproverarono il carattere troppo filosofico delle sue ricerche, i filosofi l'eccessivo filologismo. Così gli storici, così i critici. Ci si spinse a sostenere che la *Storia d'Europa del secolo XIX* fosse un libro superficiale perché non suffragato da note a piè di pagina. Si disputò sulle periodizzazioni della *Storia d'Italia* e della *Storia del Regno di Napoli*. Si attaccò l'antibarocchismo di Croce e, assieme, un suo certo anticlassicismo. Si contestarono la sua critica ai generi letterari, alla possibilità della perfetta traducibilità e così via, risalendo al concetto fondamentale dell'autonomia dell'arte.

È quasi impossibile ripercorrere esaurientemente le vicende dell'anticrocianesimo in questi primi anni: bisognerebbe scrivere interi volumi, e non sempre, forse, ne varrebbe la pena. Ma può essere istruttivo ricordare, ad esempio, che al filosofo si contestarono non solo le interpretazioni di Ariosto, di Shakespeare o di Goethe ma anche il fatto che, avendo studiato l'opera di Salvatore Di Giacomo, non avesse dedicato a Ferdinando Russo, altro poeta napoletano, uguale attenzione; o di aver "sbagliato" la traduzione del *Pentamerone* di Basile dal napoletano del Seicento, così svilendo la nobile lingua partenopea. Insomma, come se tutti quelli che avrebbero potuto essere annoverati fra i meriti di Croce, perfino i più incontrovertibili perché fondati sui fatti (come la diffusione del pensiero di Vico e di De Sanctis, della poesia di Di Giacomo o dell'opera di Basile), si capovolgessero nel loro contrario. Se Croce aveva criticato Pascoli, ora il poeta romagnolo, alla luce dei nuovi studi linguistici, diveniva un precursore delle più moderne avanguardie. Se Croce aveva attaccato d'Annunzio, il secondo d'Annunzio e la sua figura di vate del fascismo, ora a d'Annunzio venivano perdonate perfino le sue più imbarazzanti scelte politiche.

La storiografia successiva si è liberata, naturalmente, di queste discussioni, quasi tutte pretestuose e, comunque, strettamente legate a un preciso momento storico.

Se abbiamo cercato di descrivere anche a tinte un po' forti l'atteggiamento di ostilità che la cultura italiana ebbe per Croce, è giunto il momento di provare a comprendere le ragioni profonde, e certamente più serie, di disagio che quell'atteggiamento animarono. Motivi profondi, che attraversano l'intero orizzonte della cultura e dell'ideologia mondiale in una fase particolare della storia: gli anni che seguirono al crollo dei regimi totalitari nazista e fascista, il consolidamento dello stalinismo, l'inizio della guerra fredda fra mondo occidentale liberaldemocratico e mondo comunista, conflitto destinato a durare fino agli anni Novanta, con la caduta dei regimi comunisti in gran parte del mondo. Nello stesso mondo occidentale cominciò il marxismo, venne da molti settori della cultura, soprattutto delle organizzazioni culturali come il vero erede del liberalismo e del socialismo democratico, e il comunismo come il più autentico e forte avversario del caduto mondo nazifascista. Solo se si tiene ben presente questa condizione, che a molti anni di distanza potrebbe sembrare paradossale, si può comprendere pienamente la ragione profonda del dissenso nei confronti di Croce come di tutta la tradizione culturale del mondo occidentale.

La generazione formatasi dopo la caduta del Muro di Berlino si è probabilmente assuefatta alla nuova concezione dominante nella cultura mondiale per la quale il Novecento è stato il secolo degli orrori, nazista, fascista e comunista. E, anche quando ha chiara la distinzione di fondo che caratterizza tali ideologie, per cui, ad esempio, mentre il nazismo era motivato dall'esaltazione della razza, il comunismo ambiva al riscatto dell'umanità intera, non ha dubbi sul fatto che esse siano da riprovare come ideologie liberticide e da rifuggire come organizzazioni inumane dello Stato. Un giovane, invece, formatosi negli anni della guerra fredda o, ancor più, alla fine degli anni Sessanta era stato educato dal paradigma culturale di quel tempo a riconoscere nel comunismo la nuova religione salvifica per il mondo intero.

In quel clima maturava la polemica anticrociana: un evento culturale e politico che, in certo qual modo, trascende ogni ricognizione critica particolare, ogni indagine rigorosa ma settoriale.

Il neomarxismo

Già nei primi anni successivi alla Seconda guerra mondiale, in Italia, come in Francia, in Germania, nella stessa Inghilterra e perfino negli Stati Uniti, riprende vita, in varie forme, con diversi accenti, il marxismo. Nel nostro paese esso assume forme e caratteristiche proprie, destinate a incidere profondamente, forse in maniera più duratura che in altri paesi. Bisogna distinguere, naturalmente, fra la vulgata marxista e le interpretazioni rigorose. Ma la vulgata incide sul tessuto generale e se ne deve tener conto.

Si può, ormai, sorvolare sulle invettive, sui sarcasmi e perfino sulle censure che Croce e i pochi crociani rimasti subirono in quegli anni da parte della varia stampa e degli intellettuali legati strettamente ai partiti politici. Ciò può, anzi deve, interessare lo storico che intenda ricostruire i nessi fondamentali di quell'epoca più che l'interprete del filosofo. A Croce, come si è già in parte ricordato, furono attribuiti, anche da parte della cultura marxista, pensieri e azioni che non appartenevano alla sua cultura, alla sua formazione, alla sua personalità.

Lo stesso filosofo rammenta con rammarico e amarezza come tanti suoi critici non ricordassero, o non volessero ricordare, i suoi giovanili studi su Marx, la sua stretta collaborazione e affettuosa amicizia con Antonio Labriola e come, agli inizi del secolo, egli si fosse fatto fra i più attenti e scrupolosi divulgatori del marxismo. Ma, com'è noto, la polemica politica segue una sua propria logica, legittima in quanto appartiene, appunto, alla polemica politica, ma che non ha alcun senso allorché si tratta di dare un giudizio di carattere critico o di carattere filosofico meditato e imparziale. Si opposero, dunque, in quegli anni, al pensiero crociano quelle che potremmo definire le critiche sociologiche, e dell'estetica sociologica in primo luogo, indagini storiche di tipo economicistico, si opposero autori come

Lukàcs ed altri. Ma la critica più interessante, che mette conto di prendere in considerazione, fu quella di Antonio Gramsci.

Il pensatore sardo, è bene ricordarlo, aveva scritto i suoi appunti negli anni Trenta, in carcere. Ma essi vennero alla luce soltanto molto dopo, sviluppando la loro influenza nel secondo dopoguerra. Croce ebbe appena il tempo di leggere le *Lettere dal carcere*, che apprezzò moltissimo, e le prime stesure degli appunti, che invece suscitarono le sue più preoccupate perplessità.

Ma fu negli anni a seguire che l'influenza gramsciana si fece realmente e fortemente sentire sulla nostra cultura come in larghi settori del neomarxismo. Le posizioni gramsciane innescarono polemiche e discussioni a catena nell'ambito della stessa scuola marxista. Chi, infatti, come i più rivoluzionari o estremisti, tendeva a recuperare del marxismo e del leninismo soprattutto l'aspetto legato allo scontro, alla contrapposizione netta fra classi sociali, imputava a Gramsci di essere troppo legato alla tradizione dello storicismo e dell'idealismo italiano, a quella linea che, intersecando Gianbattista Vico, De Sanctis e Croce arriva, appunto, sino a Gramsci. In questa critica, paradossalmente, può rinvenirsi l'interpretazione più vicina al pensiero gramsciano. Il fondatore del Partito comunista italiano era consapevole, infatti, che il marxismo, per avere successo in Italia, per diventare, nel suo linguaggio, egemone, doveva, da un lato, diventare senso comune, come accade a tutte le grandi filosofie e alle religioni, e doveva, dall'altro, assorbire i frutti migliori dell'alta cultura europea. Croce per Gramsci rappresentava dunque il momento più alto di quella cultura: era, per così dire, l'avversario che si doveva combattere e, insieme, utilizzare.

Gramsci sostenne che Croce aveva svolto la funzione dei grandi riformatori, alla Erasmo; che la sua era una prosa di tipo scientifico, paragonabile a quella di Galileo piuttosto che non a quella di Manzoni (come altri avevano sostenuto); che la sua influenza nella cultura italiana era stata fra le più benefiche nello smantellamento e nello svecchiamento della vecchia cultura retorico-umanistica. Ma, proprio per queste ragioni, sarebbe stata auspicabile la creazione di un Anti-Croce collettivo alla

quale, probabilmente, si sarebbero dovute dedicare generazioni di intellettuali! Questo rappresentava, come si può comprendere, una sorta di piano strategico appuntato nei *Quaderni* per sostituire a una presunta egemonia un'altra di segno rivoluzionario, ma di un rivoluzionarismo moderato, che quasi sembrava sconfinare nel riformismo. Ciò spiega, almeno in parte, quel clima di profonda ostilità e di pregiudiziale chiusura nei confronti del pensiero crociano, la cui “eliminazione” dalla cultura italiana diveniva preliminare a che si potesse realizzare il complessivo progetto politico di occupazione del potere e della società. Rispetto, dunque, alle critiche rivolte da quelli che forse lo stesso Gramsci avrebbe definito marxisti rozzi o ingenui, l'impostazione gramsciana finì con l'aver effetti più duraturi, col diventare più convincente. Anche la stima che egli non mancò mai di professare per Croce diventava nei suoi seguaci un'arma, intelligente e sottile, per meglio combattere le tesi del filosofo. Nell'estetica, ad esempio, si trattava di superare la distinzione fra autonomia ed eteronomia dell'arte (ossia ricondurre l'arte alla struttura economico-politica della società) senza per questo perdere il senso della specificità della dimensione estetica. Un ritorno, dunque, a un certo De Sanctis più che un radicale abbandono di Croce, un tentativo di riconciliare funzione sociale e politica dell'arte con la sua naturale propensione estetica. Tentativo, è facile oggi dirlo, non sostenibile sul piano filosofico, ma che in quegli anni significò un momento di svolta nella stessa cultura di origine marxista. Alla logica dei distinti di Croce, Gramsci auspicava si potesse ritornare a opporre la logica hegel-marxiana degli opposti; all'intellettuale impegnato, ma autonomo e indipendente, incarnato dallo stesso Croce, egli opponeva l'intellettuale organico, strettamente legato al partito rivoluzionario, funzionale al progetto di instaurare quella dittatura del proletariato di leniniana memoria che, nella terminologia più moderata, di Gramsci, diveniva egemonia.

Posta così la questione, si comincia a comprendere perché nei confronti della filosofia crociana la polemica fu tanto aspra, irriducibile e, per un giovane lettore del Duemila, quasi incomprensibile. L'Anti-Croce non si costituì mai, naturalmente, ma

non vi è dubbio che un'enorme schiera di intellettuali, uomini politici, saggisti e giornalisti si dedicarono anima e corpo alla demolizione di quello che era ormai diventato il simbolo di un'intera tradizione, l'esponente della cultura borghese che la nuova cultura del proletariato era chiamata a sostituire.

E tanto più insidioso appariva Croce perché le sue critiche al marxismo e al socialismo non furono mai, tranne che in qualche eccesso polemico, critiche distruttive e rozze: anzi, a molti studiosi non italiani esse apparvero addirittura come critiche interne a una stessa visione del mondo, quasi che Croce fosse, come Bernstein, un riformista, un riformatore: il Croce che giudica il marxismo come un importante canone di interpretazione storica (riprendendo una vecchia espressione di Antonio Labriola); il Croce che riconosce a Marx di avere per sempre insegnato il valore irrinunciabile della forza e dei rapporti economici nell'interpretazione della storia, che rivendica la scoperta dell'Utile come categoria spirituale, derivante dalle giovanili letture di Marx. Ma Croce è pur sempre colui il quale nel 1911 aveva proclamato la morte del socialismo rivoluzionario o marxista, ed è l'autore di quello scritto dal famoso titolo *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*.

Alla luce di quanto è accaduto negli anni successivi, una volta che la vicenda del comunismo internazionale si è disvelata in tutta la sua grandiosa drammaticità, si comprende che si fronteggiarono allora due visioni della vita, due concezioni del mondo, se si vuole, due religioni: la fede nella libertà e nella creatività dell'individuo con un'esigenza e un bisogno di giustizia sociale, di eguaglianza. Da un lato, una concezione che sui tempi lunghi era destinata a dimostrarsi come quella che sola poteva garantire giustizia ed equità nell'ambito della libertà e, dall'altro, una visione del mondo destinata a capovolgere quello spirito di giustizia e di eguaglianza che l'aveva generata nella tragica esperienza del totalitarismo.

Ma sarebbe poco crociano rifiutarsi di comprendere quali furono i reali movimenti, i concreti bisogni, le necessità politiche che condussero, negli anni Sessanta, a una diffusa preminenza del neomarxismo e perdersi in inutili polemiche su un passato ormai lontano.

Negli anni successivi, come si è già accennato, la contestazione giovanile e globale del Sessantotto, che dagli Stati Uniti a Parigi, e poi in Italia e in tutto il mondo, si propagò fulmineamente, aprì scenari ancora diversi. Lo stesso gramscismo finì, per certi aspetti, in soffitta assieme alla tradizione liberale e al socialismo riformista. La critica alla tradizione divenne critica radicale e strutturale. Furono gli anni dei Marcuse e degli Adorno, del mito di Che Guevara, della commistione, anch'essa oggi forse incomprensibile, fra estremo libertarismo e leninismo, fra spinte anarchiche ed esaltazione del mito sovietico.

Negli anni successivi anche questa ventata contestatrice è stata assorbita, in qualche caso dimenticata, in qualche altro perfino istituzionalizzata. Dalle ceneri di quel mondo è riemersa la cultura liberale, troppo spesso legata ancora a stereotipi di scuola o al dottrinarismo liberista dell'Ottocento. Qualche altra volta, invece, puramente utilizzata da alcuni settori di un capitalismo radicale, da qualcuno definito selvaggio.

Proprio in questo contesto rinasce un fievole interesse per il pensiero crociano e per il suo liberalismo metodologico. Tutto sommato perché, in questo Gramsci non aveva torto, la funzione che svolse Croce, e che ancora oggi può svolgere, fu ed è quella del grande riformatore, dell'Erasmus, che non si lascia stringere e costringere dagli opposti fanatismi del liberismo dottrinario e del radicalismo contestatario. La libertà come concezione metapolitica della storia trova oggi una nuova fondazione nello scontro, cruento e preoccupante, che si abbatte su milioni di uomini e donne con le nuove guerre di religione e con la crisi di animo e di valori che attraversa e pervade le società liberaldemocratiche o socialdemocratiche, allo stato attuale unico baluardo di civiltà.

Il ritorno del positivismo e la nuova epistemologia

Al ritorno del marxismo si accompagnò, a volte in polemica, ed altre volte seguendo un comune percorso, il ritorno del positivismo, della filosofia della scienza, come si preferì dire negli anni Sessanta, e dell'epistemologia negli anni ancora

successivi. Chi ricorderà il confronto serrato di Croce con il positivismo di inizio secolo non avrà difficoltà a comprendere che la nuova sensibilità culturale non poteva non rinvenire nel filosofo il bersaglio polemico principale.

In Italia il fenomeno non fu, come del resto tutti gli altri oggetto del nostro esame, di origine autoctona ma fu, essenzialmente, d'importazione. Nonostante il tentativo, politico più che scientificamente plausibile, di coniugare il materialismo storico di Marx con il movimento neoscientifista, è difficile, se non impossibile, individuare movimenti originali o citare studiosi che abbiano proposto una loro autonoma prospettiva. Si trattò, essenzialmente, di un'opera di traduzione, di rielaborazione e di divulgazione delle teorie elaborate dagli studiosi del Circolo di Vienna e di molti filosofi, scienziati ed epistemologi appartenenti a quella vasta e variegata area culturale.

Si imputò a Croce, ma anche ad Hegel, allo stesso Marx e all'intera tradizione filosofica dell'Ottocento, di avere sottovalutato, se non svalutato e cancellato, la ragione calcolante, matematizzante, raziocinante; di aver tenuto in scarso conto le ricerche empiriche, le scoperte della scienza che, proprio in quegli anni, si andavano facendo sempre più importanti, talvolta strabilianti. E strabilianti erano i successi che si mietevano nell'ambito della tecnica i quali, proprio come accadde in epoca positivista, creavano il clima favorevole alla ripresa della filosofia della scienza: le grandi scoperte nell'ambito della medicina, lo sbarco dell'uomo sulla luna, il primo trapianto di cuore che tanto scalpore fece, che parve segnare una svolta epocale inaudita, e poi, via via lo sviluppo dei mezzi di comunicazione e di informazione, dalla televisione al computer.

La partita sembrava dunque del tutto e definitivamente chiusa. Come era possibile, dopo lo sbarco dell'uomo sulla luna, ancora attardarsi in discussioni di filosofia, di idee e intuizioni, di verità storica, di poesia? Non era forse meglio, come già avevano proposto alcuni studiosi negli anni Trenta e Quaranta, cercare di costruire con la logica perfetta e astratta un linguaggio chiaro e preciso, univoco, privo di ogni ambiguità, che potesse finalmente sostituirsi alle grandi narrazioni

filosofiche, ai sistemi organici, alle visioni del mondo ispirate da religioni o da prospettive etiche?

Dal clima filosofico più rarefatto delle ricerche logiche e scientifiche si giungeva a un atteggiamento più generale, per il quale ogni attività umana poteva e doveva essere misurata con il metro della logicità o dell'empiria, della matematica o delle scienze empiriche. Le scienze umane si affiancavano alle scienze propriamente dette, e così trovavano definitiva fortuna la sociologia e la psicanalisi, la pedagogia applicata.

Come si vede, più che riferirci a un singolo autore o a qualche dottrina particolare, ci siamo soffermati su quella che potremmo definire una mentalità diffusa. Ciò non solo perché il nostro scopo è quello di tratteggiare brevemente i termini essenziali di un'epoca storica. Ma perché, in questo caso, fu proprio la mentalità diffusa a prendere la primazia sul rigoroso ragionamento filosofico. Insomma, più lo sbarco sulla luna che non le tante logiche e le tante metodologie in auge in quegli anni. Poco importava, ad esempio, se un'analisi perfetta del linguaggio fosse un sogno antico della filosofia, sin dai tempi dei filosofi greci e poi di Leibniz, per non dire d'altro. Sogno mai realizzato, perché impossibile proprio sul piano logico. Poco importava se quelle filosofie della scienza si fondassero su una concezione, essa sì, metafisica della natura e della vita. Poco importava, se alcune scienze, come ad esempio la psicanalisi, non avessero un preciso statuto scientifico. E così, con l'andare del tempo, con l'affievolirsi di quella mentalità, con l'affiancarsi al sogno tecnologico del dramma ecologico, col discredito che si accompagnava sempre più all'enfasi per i successi della tecnologia, quel mondo andava sbiadendosi, perdendo i suoi contorni e la riflessione sullo statuto delle scienze, e della filosofia in rapporto alle scienze ritornava ad essere filosofico, storico, finalmente di nuovo problematico. Ritornava una sociologia storicizzata e storicista, quella della complessità di Morin, per fare un esempio; la psicologia si allontanava dai suoi miti, a cominciare da Freud, per definirsi o come mera scienza empirica, o come una delle possibili metodologie di analisi. L'antropologia acquisiva nuovi significati

abbandonando definitivamente ogni forma di lombrosismo. Ma, ciò che più conta, nella fisica teorica e nelle scienze empiriche, nelle matematiche e nelle logiche, entrava di nuovo in crisi il concetto meccanicistico o riduzionistico della certezza assoluta delle cosiddette leggi scientifiche.

Una rivincita dello storicismo crociano? Nella storia non esistono rivincite. Né è lecito parlare in questi termini. È certo, però, che la moderna idea di scienza è più simile a quella crociana che non a quella degli anticrociani degli anni Sessanta e Settanta. Sono oggi di nuovo al centro del dibattito epistemologico scienziati come Mach e Heisenberg, per non citare che due simboli di diverse generazioni i quali avevano compreso che la scienza non poteva fondarsi su verità assolute e, dunque, meno che mai poteva fungere da modello alla filosofia, alla storiografia, all'estetica, alla filosofia politica, alle cosiddette scienze umane. E nella seconda metà del secolo un'altra generazione di scienziati e di sociologi, di matematici e di epistemologi, tornava sui suoi passi per riconsiderare i principii stessi della scienza, cercando di eliminare gli aspetti puramente logicistici o le arbitrarie affermazioni empiriche, per riaffermare i principii della storicità, dell'individualità, della complessità. Perfino la medicina ha rinunciato al suo protocollo classico per tendere alla storicità, alla molteplicità, all'individualità. Non si pensa più che a una causa debba corrispondere necessariamente un solo effetto. Non si crede più all'unicità della diagnosi e, soprattutto, all'unicità della terapia. Possono esserci, e ci sono, terapie competitive, tutte legittime, da adattare ai casi singoli, da utilizzare per la guarigione in contesti specifici e dati. Non si cura più la malattia, si è detto, ma il malato, ossia si tiene conto della specifica individualità del paziente che è come dire la sua particolare storia. La ricerca sul DNA sembra aver portato acqua al mulino di questa nuova concezione.

Gli scienziati più attenti e riflessivi non parlano più di "scoperta" scientifica ma di indagine, di ricerca, talvolta di "invenzione". Non ne parlano più perché il termine scoperta rimanda a una realtà oggettiva che è lì, ferma e immobile, che si tratta, appunto, di scoprire, quasi come se compito dello scienziato fosse solo quello di

togliere i veli a una verità già data: lo scienziato che “scopre”, per fortuna o per una romantica illuminazione, la verità. Che è poi la più classica delle rappresentazioni che si ha, popolarmente, della scienza. Rappresentazione, alla fine, ridicola e caricaturale, che mescola con sublime contraddizione il rigore della ricerca e il caso, la saldezza metodologica alla più bizzarra inventività.

Allo stato attuale del dibattito epistemologico non è più estraneo, sia pure in settori ancora limitati, il pensiero crociano. E può sembrare sorprendente rileggere, oggi, l'*Avvertenza* che nel lontano 1916 Croce antepose alla V edizione della *Logica*, nella quale il filosofo intuiva il senso delle critiche che gli venivano mosse e che ancor più radicalmente gli sarebbero state mosse. Ricordava che la critica al metodo scientifico era la critica a un certo metodo scientifico e che la sua *Logica*, paradossalmente, era una critica della filosofia più che della scienza, se per filosofia, ovviamente, pensiamo alla filosofia antiquata, alla metafisica di vecchio stampo. Questo perché, precisava, il distacco o la distinzione tra filosofia e scienza, si fonda sulla distinzione fra ciò che nella scienza è “verace conoscere” dagli aspetti schematici, astratti, puramente statistici, che essa contiene. E ribadisce - ciò che a noi sembra di estrema importanza e che è poco rilevato dalla critica contemporanea - che la sua logica mirava alla distruzione della filosofia astratta e antistorica, ossia quella filosofia che intendeva fagocitare le scienze, l'arte, la religione, la vita stessa. In poche parole, ciò che Croce intende salvare è l'elemento concreto, storico e individuale che caratterizza sempre la conoscenza, si eserciti essa nel campo tipicamente scientifico, ossia in quello della natura, o nel campo della storia, dell'arte, delle attività in generale.

Oggi che le scienze umane nel loro complesso stanno maturando un nuovo statuto teorico, e sono in presenza di una generale, positiva revisione e, per una sorta di pigrizia della storia, sopravvivono nelle loro vecchie formulazioni solo in alcune istituzioni culturali, si fa forse per la prima volta attuale e comprensibile il pensiero di Croce su questo tema e si fa chiaro che il filosofo non fu contro le scienze e gli scienziati, ma contro la cattiva filosofia della scienza.

L'antistoricismo

Se volessimo cercare di individuare un segno comune della reazione al pensiero crociano, potremmo affermare che si è trattato, e in parte ancora si tratta, di un sentimento essenzialmente antidialettico, meglio ancora, antistoricista. Sentimento, come presto vedremo, che si farà quasi senso comune alla fine degli anni Settanta, coinvolgendo lo stesso storicismo marxista.

In verità, l'antistoricismo ha radici profonde e appare in tutta la sua forza già negli anni precedenti la guerra, soprattutto negli anni del totalitarismo. Il 3 settembre del 1930, al Congresso internazionale di filosofia tenutosi in Oxford, non casualmente lo stesso Croce intitolava la sua relazione *Antistoricismo*. Il filosofo, scegliendo come sede quella prestigiosa di un paese libero, tracciava brevemente le linee essenziali degli antistoricismi, per dir così, comparsi nella storia del pensiero, cercando di trovare le ragioni e anche le giustificazioni positive di quell'atteggiamento che tante volte tornava a riproporsi. Nel ricercare le motivazioni dell'antistoricismo a lui contemporaneo, individuava in esso due segni specifici, entrambi negativi: lo sfrenato irrazionalismo e l'astratto razionalismo. L'avvento del nazismo, lo scoppio della Seconda guerra mondiale e l'incombente presenza dello stalinismo resero profetiche le parole di Croce: il nazismo condusse agli estremi limiti l'irrazionalismo, che sfociò in quella immensa tragedia che fu la guerra globale, e lo stalinismo aveva ridotto il vivo e concreto marxismo in una terribile dittatura, in una ferrea regola calata dall'alto sulla libertà individuale di milioni e milioni di esseri umani. E già allora si prefigurava nello stesso mondo occidentale quella più mite dittatura delle regole, delle leggi, che purtroppo fa spesso capo nelle astratte costruzioni politologiche di liberali e democratici che sognano di poter costruire società ben ordinate e giuste, ricorrendo a concetti fondati su logiche astratte. La guerra però diede come uno scossone al mondo anche sul piano morale per cui, per un certo periodo, quegli ideali e valori di libertà, che erano stati tanto compressi e stravolti, ritrovarono una loro forza, una loro nuova efficacia. Ciò non toglie che il timbro dell'antistoricismo ritornava in tutte le sue forme e, soprattutto, in quelle

fondamentali descritte da Croce nel suo intervento di Oxford. Vogliamo subito avvisare che esse non assunsero, almeno nel mondo occidentale, quelle forme eccessive e paradossali che avevano indotto Croce a parlare, negli anni Trenta, di infermità, di malattia che si doveva curare solo con il tempo e la pazienza. L'antistoricismo dei nostri tempi è essenzialmente mite, ha poco di quell'orgiastico e demoniaco che spaventò i pochi spiriti liberi dell'Europa degli anni Trenta e Quaranta.

Ha avuto certamente le sue ragioni; si è provato a rispondere a precise e chiare esigenze del nostro tempo ma, nel complesso, non è riuscito a offrire un decisivo contributo, quantomeno agli studi filosofici, in quel lento, travagliato e faticoso progresso che ne costituisce, appunto, la storia.

Furono gli anni, ad esempio, dell'esistenzialismo, il movimento filosofico che si faceva risalire a Kierkegaard ma che ebbe in Jaen Paul Sartre l'intellettuale di maggiore spicco e risonanza.

Anche in questo caso, un po' come in tutti i fenomeni culturali dell'epoca, è difficile individuare un nucleo teorico fondamentale e originale, tanto più in Italia, dove il fenomeno è di chiara importazione. Sono gli anni della rivolta esistenziale, della ribellione delle ragioni della singola, disperata esistenza nei confronti del tutto, dell'Assoluto, dei sistemi filosofici compiuti e ben congegnati, delle visioni del mondo. Accanto alla filosofia, al pensiero sartriano o di esistenzialisti meno noti ma forse più profondi come Jaspers, vi sono soprattutto, i romanzi, la musica, le canzoni, i film sull'incomunicabilità e la quotidiana disperazione di fronte al nonsenso della vita; sono anni in cui il riferimento forse simbolicamente più esemplare è incarnato da una cantante francese, Juliette Greco. È il tempo de *Lo straniero* e de *La peste* di Camus.

A testimonianza della complessità del fenomeno, pur nella sua evidente semplicità ora che lo si guarda da una prospettiva lontana, la rivolta esistenziale, con intrigante incoerenza, si fuse e si confuse con la rivolta studentesca del Sessantotto, cosicché l'esistenzialismo divenne un "umanismo", mescolandosi al marxismo,

fondendo insieme la radicale disperazione per il destino dell'esistenza personale gettata nel mondo al cospetto della certezza della morte e la speranza rivoluzionaria in una palingenesi totale, in una salvezza definitiva. Se nell'esistenzialismo cristiano la condizione tragica dell'uomo, condannato a vivere in una valle di lacrime, trovava riscatto nella speranza in una vita ultraterrena, in un Dio che tutto risolve in sé, conferendo così senso alla vita stessa, l'esistenzialismo ateo finiva con l'affidare all'edificazione di una società comunista un compito non dissimile. Ma il segno, nell'uno e nell'altro caso, è ancora quello dell'antistoricismo, dell'abbandono dell'idea che nella storia, e con la storia, sia possibile trovare un senso alla vita, se non altro l'unico senso possibile della vita.

Passata la ventata sessantottesca, spentesi anche queste speranze, l'esistenzialismo si ricongiunge con la fenomenologia husserliana e poi con l'heideggeriana filosofia dell'Essere. Ancor più netta ed evidente si fa la matrice antistoricista, mentre nel ritorno di Nietzsche, letto e utilizzato questa volta "a sinistra" in funzione di critica della società esistente, sempre più tangibile si presenta la dimensione irrazionale, passionale, sentimentale, se si vuole neoromantica, dell'opposizione alla filosofia nel senso autentico della parola. Ancora, assieme al rifiuto della ragione, della dialettica, della tradizione kantiana ed hegeliana, anche lo storicismo crociano, che pure da quella tradizione per tanti aspetti si discosta, è accantonato, messo da parte.

Ma è necessario cambiare orizzonte per intendere quanto profonda sia stata la frattura venutasi a creare fra gli anni Sessanta e Ottanta e che solo oggi va ricomponendosi, non solo rispetto al pensiero crociano ma, come in qualche modo si è accennato, al pensiero filosofico in generale, alla cultura classica, che non è, e mai dev'essere, confusa con la cultura tradizionalista. Basti pensare all'esperienza del cosiddetto strutturalismo, di cui oggi si è quasi persa la memoria ma che, pure, ebbe un seguito e, per qualche momento, fu quasi egemone nella cultura francese e italiana, e largamente si diffuse in Europa e in America.

Prendendo le mosse dagli studi di tipo antropologico tesi a ricercare una comune struttura nell'ambito delle civiltà umane susseguitesi nella storia e dagli studi di alcuni linguisti tesi anch'essi a ricercare una comune struttura delle lingue e della lingua, si edificò, o meglio si cercò di edificare, un sistema di riferimento generale nel quale alla storicità, al divenire delle categorie umane, si sostituisse una ricerca di strutture profonde, le quali però non dovevano assumere le caratteristiche delle categorie filosofiche assolute.

Nell'ambito della linguistica, per riferirci a un caso specifico, si poneva la questione dell'identificazione di nessi strutturali che tengono insieme una data lingua, per esempio il francese o l'italiano, evitando accuratamente di rinvenirli in strutture di tipo storico, di tipo filosofico o anche empirico. Non si trattava dunque di individuare un principio logico che stesse a fondamento della lingua italiana. Meno ancora si trattava di rinvenire le leggi sintattico-grammaticali o quelle della retorica classica. Si cercava di comprendere il perché dell'unità inscindibile di una data lingua in sé e per sé. Se, ad esempio, nella lingua italiana fosse scomparso l'aggettivo "rosa", si argomentava giustamente, si sarebbe modificata l'intera lingua perché i significati di quell'aggettivo sarebbero stati assunti, di fatto, dagli altri aggettivi nella loro totalità. Insomma, la parola "rosso" avrebbe coperto, probabilmente, più significati di quanto non esprimesse in presenza dell'aggettivo "rosa".

L'esigenza di queste analisi era innegabile. Ma sembrò anche subito evidente l'impossibilità di giungere a conclusioni plausibili. In effetti, si finiva in un continuo, pleonastico rimando, a spiegare il fatto con il fatto stesso, a descrivere semplicemente ciò che già si conosceva e si presumeva.

Lo strutturalismo, come si è detto, assunse varie forme. Nello studio delle civiltà antiche, nell'antropologia, si cercò di individuare nessi universali. Comportamenti che anche le più primitive civiltà avrebbero avuto in comune con le nostre più progredite. Tabù, ad esempio come la proibizione dell'incesto. Strutture che col tempo sarebbero state, per così dire, nascoste dalla cultura, dalle religioni, dal diritto, dalla politica, e così via. India. Studi interessanti, per molti aspetti, che

certamente incuriosivano ed incuriosiscono ma che, in fin dei conti, poco dicevano, se non il ribadire ciò che tutti sanno per comune esperienza, e cioè che esistono comportamenti simili nei rapporti fra uomini e donne in tutti i tempi. Ma il senso profondo di queste ricerche e, vorremmo dire, di questo atteggiamento, era quello, come ormai si può comprendere facilmente, di sottrarre l'umanità alla temporalità o, meglio ancora, al divenire storico. Non casualmente alcuni strutturalisti affermarono che era giunto il momento di riporre in soffitta l'umanesimo. Con ciò si voleva affermare che il motore della storia non era più né la storia stessa né l'uomo come protagonista creativo e, aggiungeremmo noi, libero, della vita che è sempre un divenire, ma quella sorta di eterna struttura, costante e immutabile, che regolerebbe tutti i nostri rapporti, perfino quelli che appaiono più nuovi e originali. Qualche critico parlò di una sorta di platonismo inconsapevole sotteso alle teorie degli strutturalisti, perché, infatti, questi nessi strutturali che regolerebbero le nostre vite, come nell'esempio riportato del divieto dell'incesto, sarebbero una sorta di idee platoniche che operano non si sa bene se al di sopra o al di sotto della storia, delle quali non si conosce l'origine, e delle quali, infine, non si potrebbe dir altro che esistono. E, se avvenimenti concreti o empiriche constatazioni dimostrassero che quelle strutture non sono tali, che non sono costanti, che non sono universali, che non è vero che regolano tutti i rapporti umani, lo strutturalista respingerebbe queste obiezioni con un ragionamento di tipo giustificazionistico-metafisico, affermando che, in fondo, quelle eccezioni potrebbero essere, e prima o poi saranno, ricondotte ad unità. Prima o poi inserite da qualche studioso nell'ambito delle strutture portanti dell'umanità.

Come che sia, il movimento strutturalista andò spegnendosi con gli anni, e, anche nell'ambito della linguistica e delle relative escursioni estetiche, andò riducendosi in settori sempre più ristretti e specialistici. Ciò che a noi premeva segnalare era il fatto che, anche su questo versante, ciò che veniva messo in discussione, implicitamente o esplicitamente, era lo storicismo e, dunque, per forza di cose, anche il pensiero crociano.

È interessante notare come, negli anni Sessanta, ci fossero stati tentativi, come già si è segnalato per l'esistenzialismo, di coniugare l'antistorico strutturalismo allo storicismo marxista. Si tentò, in qualche modo, di porre analogie fra la struttura economica che, secondo Marx o un certo Marx, condizionerebbe e influenzerebbe l'intero cammino storico, con l'idea di fondo dello strutturalismo. Ma, anche in questo caso, si trattò di un sincretismo più che di una reale unificazione. Fece premio l'esigenza politica, quella di non opporsi al comunismo e al marxismo che sembravano vincenti, che sembravano dettare i tempi e i contenuti della storia. Ma il marxismo non era uno strutturalismo, pregno come era di volontarismo, di soggettivismo, di politicismo. E presto, dunque, anche quel connubio andò dissolvendosi, prima ancora che entrasse in crisi lo stesso neomarxismo. Ma intanto molti giochi erano fatti e, soprattutto sul terreno della critica letteraria, che aveva cercato di assorbire gli umori di quella mentalità, i danni arrecati furono notevoli. La critica strutturalista non solo perdeva il senso e la dimensione della storia, ma non poteva non risolversi, per quello che si è detto, che in una critica meramente descrittiva, avalutativa, come si diceva, perché è evidente che, nel ricercare i nessi che regolerebbero un testo di poesia o di prosa, o qualunque altro prodotto estetico, non è possibile rintracciare i valori estetici, creativi, originali, tipici di un'opera. Con coraggio e onestà intellettuale, uno degli studiosi più noti e importanti dello strutturalismo, Giulio C. Lepschy, in un saggio del 1971 pubblicato poi nel volume *Mutamenti di prospettive nella linguistica*, proprio in riferimento alla sua giovanile esperienza crociana, stila quello che potremmo definire il certificato di morte dello strutturalismo linguistico. Ciò giustifica la lunga citazione che faremo:

La mia formazione come linguista è avvenuta in Italia e ho, naturalmente, familiarità con una tradizione che risale alla filosofia del linguaggio di Benedetto Croce. Dai miei insegnanti ho appreso che la lingua è l'oggetto proprio di studio non delle scienze naturali, né delle indagini logico-matematiche, ma della ricerca storica. Il pensiero crociano sembra essere sconosciuto a Hockett e a Chomsky, per quanto posso giudicare dalle opere da loro pubblicate. Se la connessione non esiste, presumo che sia la mia esperienza soggettiva che mi fa vedere nella discussione cui ho accennato certi mutamenti di prospettiva in rapporto alla teoria di Croce. Chomsky mette in rilievo il linguaggio creativo, e discute il rapporto tra la creatività del linguaggio e la creatività dell'arte; e le vede entrambe in rapporto a nozioni come libertà e mente (cioè spirito nella

tradizione idealistica italiana). Questo potrebbe venire direttamente da Croce. Ma Chomsky si occupa della caratterizzazione logico-matematica della competenza, che Croce probabilmente non avrebbe capito, e presumibilmente avrebbe rifiutato. Hockett afferma che “la lingua è esattamente alla pari con qualsiasi altro fenomeno naturale” e che dovrebbe essere studiata coi metodi delle scienze naturali, e non della logica e della matematica. Anche questo sarebbe stato rifiutato da Croce. Ma l’affermazione di Hockett “che vi è solo un oggetto di studio: gli specifici atti linguistici, come eventi storici” potrebbe pure venire direttamente da Croce. L’interesse di Croce era diretto verso la lingua come atto creativo dello spirito, evento storico individuale. Non credo che le teorie di Croce si siano dimostrate fruttuose per la ricerca linguistica (l’uso che ne hanno fatto certi linguisti è stato anzi disastroso). Ma esse hanno contribuito a mettere in luce un problema, che è ancora aperto oggi (dopo le illusioni saussuriane di una linguistica autonoma dotata di un metodo scientifico sui generis). Come va studiato il linguaggio: come fenomeno storico, coi metodi della logica e della matematica, o coi metodi delle scienze naturali?

Oggi, possiamo dire che anche quell’ultimo interrogativo posto dallo studioso italo-inglese è stato sciolto del tutto.

In parallelo alla diffusione del cosiddetto strutturalismo in ambiti antropologici e linguistici, anche la storiografia si allontanava dai principii fondamentali dello storicismo e da quello di Croce in particolare, accantonando il concetto di storiografia etico-politica e l’altro, di non minore importanza, secondo il quale ogni storia, se è vera storia, è sempre storia contemporanea, come aveva affermato il filosofo già in *Teoria e storia della storiografia*.

Nei primi anni del dopoguerra, fra il 1950 e il 1970, vi era stata una ripresa netta della storiografia di tipo marxista ed economicista che andava di pari passo, come si è già detto, con la più generale ripresa del marxismo e, sul piano politico, del comunismo. Ma quella storiografia, anche se, per tanti aspetti, era diversa da quella di Croce, pur differenziandosi su molte interpretazioni particolari dalla storiografia liberale e da quella crociana in particolare, conservava elementi comuni, vorremmo dire, un atteggiamento di fondo simile. Erano, per così dire, due storiografie sorelle, giacché la comune matrice era lo storicismo, ossia l’idea che il senso dei fatti storici si dovesse cogliere nel loro sviluppo, se non nel loro progresso. Inoltre, se Croce pensava che il passato venisse spiegato alla luce del presente, ossia dei reali e concreti interessi e bisogni del presente, la storiografia marxista, pur ponendo l’accento soprattutto sul peso che il passato esercita sulla storia contemporanea, a sua volta, per motivi ideologici più che non filosofici, leggeva l’intera storia, remota e

vicina, alla luce di quel particolare interesse presente che era, appunto, la costruzione di una società, comunista.

La nuova storia, che veniva in auge nella fase che abbiamo identificata come essenzialmente antistoricista, si poneva invece su un terreno del tutto diverso. Riferendosi all'esperienza della rivista francese «Les Annales», degli anni precedenti la guerra, i nuovi storici rifiutavano l'idea stessa, staremmo per dire, della storicità, del divenire, cercando di rinvenire nell'ambito del processo storico quegli elementi strutturali che rimarrebbero sostanzialmente inalterati, quali che siano gli eventi particolari che si prendono in esame. E qui è palese la comunanza di interessi, la prospettiva condivisa, anche se talvolta inavvertitamente, con lo strutturalismo.

Non più, dunque, storie di dinastie e guerre, di rivoluzioni e congressi, di paci ed armistizi, e nemmeno storie di grandi personaggi, di lotte sociali e civili, di partiti e movimenti. E nemmeno storie economiche, fondate sulle analisi dello sviluppo dei sistemi di produzione e dei rapporti fra classi e gruppi. Quale storia, dunque? La storia di lunga durata. Quella capace di interpretare il significato di una struttura profonda che soggiace ai particolari avvenimenti e determina, sul lunghissimo tempo, certamente novità e originalità, ma sempre alla luce di quella sottostante struttura.

Si cominciò, da un lato, a mettere in luce l'importanza di scoperte, come quella dell'aratro, nello sviluppo civile dell'Europa e, dall'alto, in studi successivi, a sottolineare l'importanza dei mutamenti complessivi di mentalità in una data società, mutamenti in grado di condizionare lo sviluppo dell'intera storia. Alcuni grandi storici produssero opere di rilevante importanza; altre volte questa tendenza storiografica si tradusse in opere di pura curiosità, quasi che, alla vecchia storia aneddotica, se ne sostituisse una più moderna, ma uguale nella sostanza, quella della storia del mutamento dei costumi e delle tecniche. Non è un caso che tale storiografia ebbe fortuna fondamentalmente nell'ambito della storiografia medievale, essendo quel periodo, per andamento e per reperibilità della

documentazione, più agevolmente inquadrabile in una prospettiva di lunga durata e più adatto a sopportare ipotesi che, sia pure espresse in linguaggio tecnico, spesso e volentieri si rivelavano invece fantasiose e immaginarie. Un po' come quelle ricostruzioni, talvolta fantasiose, che oggi si vanno facendo in tanti documentari televisivi, sull'origine dell'universo, sulla nascita della vita sulla terra, sui grandi animali della preistoria, e così via.

Come è naturale, quell'atteggiamento storiografico trovò un limite nell'analisi degli anni che vanno dalla Rivoluzione francese alla nostra contemporaneità. Anni ricchi di eventi, di rivoluzioni. Secoli rapidi, anni in cui la struttura fondamentale è sembrata essere la non-struttura, gli anni della destrutturazione, gli anni della decostruzione.

Ci avviciniamo così ad affrontare l'analisi dell'unico momento del dibattito filosofico del secondo Novecento che, sia pure quasi sempre implicitamente, a nostro avviso presenta notevoli punti di contatto, assieme alla nuova epistemologia della complessità, col pensiero crociano: ciò che va sotto il nome generico di ermeneutica e che attraversa, come già si è visto, perfino la nuova filosofia della scienza e la nuova sociologia ma, soprattutto, la filosofia teoretica in sé e per sé, con rilevanti ricadute sul pensiero etico-politico. L'idea che, col nome ancor più generico di post-moderno, tende a presentare la filosofia essenzialmente come filosofia del giudizio, capace d'interrogare i fatti e gli avvenimenti ma impossibilitata a rispondere ai grandi problemi della filosofia classica, a quelli che, per comodità, si attribuisce la qualifica di metafisici o, con linguaggio moderno, di sistemi forti, di ideologie. Ciò non toglie che il timbro, la cifra degli anni che abbiamo cercato di descrivere siano stati essenzialmente di tipo antistoricista, come una larga documentazione potrebbe testimoniare.

L'ermeneutica e il post-moderno

Nell'ultima parte del Novecento, la crisi, chiara e inappellabile, teorica e reale, delle grandi ideologie totalitarie, dal nazismo al fascismo, dal comunismo sovietico,

la messa in discussione radicale dei principi immutabili delle scienze, hanno contribuito alla crisi del pensiero filosofico in generale o, meglio, di quei sistemi filosofici tendenti a dare una spiegazione complessiva, eterna, assoluta, onnicomprensiva della vita e della storia in tutti i suoi aspetti. Se il momento polemico fondamentale si costituì attorno alla dura critica nei confronti del marxismo-leninismo e, sul terreno politico, dello stalinismo, il più largo fenomeno di disincanto del pensiero ha attraversato l'intera nostra società, minandone, per certi aspetti, le certezze e le sicurezze, dalla fede religiosa a quella politica. Ma il cosiddetto post-moderno, l'idea che ogni pensiero filosofico o scientifico sia sempre, in sostanza, un'interpretazione, dunque un'interpretazione soggettiva della realtà, giacché non c'è altra interpretazione che non sia quella soggettiva, non è stato, e non è soltanto, un fenomeno negativo. Certamente, ha contribuito, secondo la denuncia del mondo culturale cattolico, alla secolarizzazione ovvero, come si direbbe nel mondo culturale laico, all'assoluta laicizzazione del pensiero. Di conseguenza, avrebbe condotto l'uomo contemporaneo alla relativizzazione dei valori e, potremmo dire, a uno scetticismo diffuso che rischia di degenerare in collettivo cinismo. Ma ha anche ricondotto la filosofia fuori dalle tenebre degli assolutismi totalitari, delle petizioni di principio, delle chiusure integraliste, dei ciechi fanatismi di ogni sorta. Ha ricondotto, kantianamente, il pensiero alla coscienza, e con ciò alla responsabilità, ricollegandolo a un'etica vera e profonda, che è l'etica individuale della coscienza morale, a quella religiosità (alla quale anche Croce fa cenno) che è religiosità intima, che non si appella ad autorità esterne, di qualsiasi natura esse siano, ma che trova nella civiltà umana stessa, nella sua storia e nella forza individuale l'unico e sacro fondamento.

Nel pensiero di Croce non è difficile scorgere elementi comuni alla cosiddetta ermeneutica, alle filosofie del giudizio quali sono, ad esempio, almeno quelle abbozzate dalla Arendt e da Gadamer e da tanti altri studiosi e filosofi il cui pensiero è ancora *in fieri*.

La storia come pensiero e come azione del 1938, una sorta di seconda logica crociana, è l'opera nella quale si possono rintracciare concetti e posizioni che sembrano preludere alla nascita della svolta ermeneutica. La critica a quelle filosofie totalizzanti tipiche dell'Ottocento, che furono assunte, nel Novecento, come bandiere ideali da gruppi, partiti e Stati che finirono col manifestare una natura totalitaria anche quando, in alcuni casi, agivano nell'illusione di poter costruire un mondo migliore, un mondo perfetto. Croce delinea i tratti della nuova filosofia, un pensiero che non pretende di esaurire tutta e per sempre la verità, un pensiero che può e deve aprirsi all'altro, alla differenza, al diversamente opinante, se si vuole allo straniero. Ci sembra evidente, qui, il richiamo ad Hegel, a quel pensiero dialettico che Croce accolse sul piano metodologico ma che rifiutò quando si capovoltò in un astratto sistema onnicomprensivo che rischiava di spegnere quella forza liberatrice tipica del pensiero dialettico, conflittuale, in una quieta e totalizzante visione della vita. Il filosofo disegna il nuovo corso intrapreso agli inizi del secolo specificando il senso della nuova filosofia, che egli identifica con la storiografia filosofica o, come diremmo oggi per qualificarla in maniera coerente alle esigenze del nostro tempo, come filosofia del giudizio, o della complessità o semplicemente metodologica.

La ricerca filosofica, la definitiva riduzione di essa a metodologia dell'interpretazione o a interpretazione *tout court*, ha seguito e segue percorsi diversi da quelli crociani. Essa affonda le radici talvolta nella fenomenologia husserliana, posto che al pensiero del filosofo tedesco venga eliminato il residuo metafisico, di origine kantiana se non cartesiana, tendente a cogliere un'impossibile, immutabile verità delle cose stesse. Affonda le sue radici in un'interpretazione del pensiero di Heidegger tesa a trasformare la filosofia dell'essere in filosofia dell'evento o *Ereignis* nella quale l'essere si scioglie nella temporalità e dà luogo a un congiungimento con il pensiero in forme che qualche interprete di Croce ha ricondotto al crociano giudizio storico. Legge la contemporaneità alla luce delle riflessioni della più recente filosofia e sociologia francese, dal cosiddetto pensiero della differenza alla proclamazione della nuova era del post-moderno, sfociando nel decostruttivismo che, per qualche

anno, ha avuto successo anche nella riluttante filosofia americana. Ma negli stessi Stati Uniti d'America i prosecutori del pensiero prammatista di Dewey hanno individuato nel maestro percorsi tali da condurre quella filosofia, per metà empirista e per metà pragmatista, verso una concezione della verità come successo del fare, ossia come una verità che è tale non perché si rivela oggettiva e fondata sulla pura esperienza o sul puro ragionamento, ma perché si mostra operativamente plausibile in una data situazione, in una data condizione.

È strano che si sia poco notata l'affinità col pensiero storicista di Croce. Il filosofo che proclama che la verità si dà soltanto nel giudizio, ossia nel momento in cui il predicato universale si coniuga con l'evento particolare, in un rapporto di sintesi a priori di tipo kantiano che è dato, però, dallo svolgimento stesso degli eventi ed è perciò storico e non meccanicamente determinato. È un giudizio, dunque, di verità, che si offre fenomenologicamente, che si rappresenta nell'evento, che si circoscrive nella differenza, che si colloca nella situazione. È probabile che l'incomprensione di questi aspetti del pensiero crociano sia dovuta al pregiudizio che i filosofi della contemporaneità hanno nutrito e ancora nutrono nei confronti del termine storicismo. Pregiudizio comprensibile, dovuto al fatto che per troppi anni lo storicismo si è identificato con il pensiero di Marx e, semmai, con quello hegeliano. Croce, annoverato da troppi studiosi superficiali fra i seguaci e interpreti di Hegel, con giovanili simpatie per il marxismo, è stato poi pigramente assimilato fra gli epigoni, sia pure brillanti e originali, di quella tradizione, colpevole di avere costruito sistemi filosofici di natura metafisica e, sul terreno politico, totalitari.

Lo storicismo di Croce è uno storicismo assoluto, come egli stesso lo definisce un'unica volta, assoluto in quanto non esiste alcuna possibilità, secondo il filosofo, di uscire dalla storicità, sia in campo teoretico sia, com'è naturale, in campo pratico. Ma, poiché la storia intesa come sequela di fatti e avvenimenti è un'astrazione, un'ipostasi metafisica se la si pensa nella sua pura oggettività, essere sempre nella storia significa per Croce essere sempre e soltanto interpreti e costruttori di storia. Pensare la storia come qualcosa che sia completamente al di fuori di noi, che si

svolga al di sopra o indipendentemente da noi, è pensare un assurdo; ritenere la storia la realizzazione di un fine o di uno scopo a noi oscuro e poi, di tanto in tanto, rivelato attraverso una qualche forma superiore di conoscenza - filosofica, intuitiva o scientifica - significherebbe riaprire un formidabile dualismo, quasi tornare indietro alla mitologia platonica dei due mondi, del mondo Iperurano e del mondo terreno. La storia ha un senso, per Croce, in quanto vi si conferisce senso, ossia, filosoficamente, la si giudica, naturalmente sul terreno del pensiero e non su quello, tribunizio, della moralità astratta.

Pochi, si diceva, hanno saputo cogliere la peculiarità dello storicismo crociano; basti pensare che K. R. Popper, sorprendentemente, nella *Prefazione* al lettore italiano del suo volume *Miseria dello storicismo*, confessa di fatto di non conoscere bene il pensiero di Croce ma che, per quel che ne sa, di ritenere che esso sia completamente diverso dagli storicismi contro i quali scaglia i suoi acuminati dardi. E invita espressamente gli studiosi a prendere in considerazione e ad approfondire il liberalismo e lo storicismo crociano per cogliere le affinità con il suo stesso pensiero. Ancor meno è stato indagato e studiato il rapporto fra Croce e l'ermeneutica, se si fa eccezione, naturalmente, per Gadamer, che ben conosceva e apprezzava il pensiero crociano. Sono tanti, dunque, gli aspetti ancora vivi della grande filosofia crociana e dell'intera opera del filosofo italiano. Ma a noi sembra che questo aspetto sia fra quelli più attuali e più bisognosi di nuovi studi, di nuove ricerche, di approfondimenti. L'opera di Croce è stata fondamentale nei primi anni del Novecento, improntando un'epoca. Ma il suo tempo non è finito allora. Storicizzare il suo pensiero non significa chiuderlo o incarcerarlo nell'epoca in cui visse. Significa cercare di cogliere quegli aspetti e quei motivi che lo rendono operante anche nel nostro tempo nei modi e nelle maniere che ciascun interprete rigoroso e intellettualmente onesto vorrà seguire.

Le nuove logiche della complessità

Se volessimo individuare genericamente un verso nella direzione del quale si è orientata, secondo linee necessariamente generali, la riflessione epistemologica e scientifica del Novecento, potremmo dire che essa è andata progressivamente abbandonando le posizioni riduzioniste e verificazioniste che ne avevano, per così dire, caratterizzato la fase galileiana e newtoniana, degenerata nello scientifismo positivista e neopositivista, per approdare verso orizzonti via via più problematici, complessi, nei quali il termine scoperta andava connotandosi di significati nuovi, che implicavano logiche nuove, il cui valore deve ricercarsi nella loro reciproca complementarietà piuttosto che non nella loro pretesa assolutezza. In altre parole, l'evoluzione del pensiero scientifico ha finito, per molti aspetti, per dar ragione a quanti, scienziati e filosofi, fra la fine dell'Ottocento e gli albori del secolo scorso, avevano di fatto negato la possibilità di una conoscenza oggettiva, prodotto di un'adeguazione fra un oggetto, inerte al di sotto delle apparentemente mutevoli e sfuggenti caratteristiche, e l'intelletto di chi, ponendosi di fronte a esso, ne scrutava imparziale le proprietà sostanziali, ricavandone le leggi eterne che lo governavano. Con ciò negando, da un lato, che l'oggetto in questione, dotato di molteplici e cangianti qualità, potesse essere ridotto a un qualcosa di semplice e immutabile e, dall'altro, che potesse esservi un soggetto in grado di operare scientificamente, ossia in maniera assolutamente imparziale e obiettiva. Per fare solo qualche esempio, la teoria dell'universo in espansione consegnava alla ricerca una realtà problematica perché dotata di una sua storicità intrinseca e non eliminabile come componente secondaria ai fini della conoscenza, una realtà che non offriva più un'essenza fissa e dunque conoscibile in maniera definitiva, mentre il principio di indeterminazione di Heisenberg, distruggendo per sempre l'idea di uno spettatore che non fosse anch'egli parte integrante del panorama osservato, ridimensionava la presunta oggettività delle scienze.

Il nucleo teorico forte di questa nuova impostazione ruota dunque attorno al tema che nelle scienze come nella filosofia, nelle scienze umane come nella storiografia, la ricerca della verità non può tendere al raggiungimento di una verità assoluta ma solo a una verità relativa. Ma dire verità relativa può sembrare una contraddizione in termini, una rinuncia alla razionalità in favore di un non meglio precisato relativismo gnoseologico che sul terreno morale diventa un pericoloso agnosticismo etico. È qui che si introduce un concetto fondamentale per l'epistemologia: il concetto di temporalità intesa come storicità. La verità da assoluta diventa storica anche nell'ambito delle scienze e, dunque, a maggior ragione in tutte le altre dimensioni del sapere. Verità storica, pertanto, e non relativa, una verità che acquista senso nella storia e che modifica la storia (la prassi) creando le condizioni per l'affermarsi di nuove verità. Questa nuova posizione, rintracciabile in tanti autori della fine del Novecento, da Prigogine a Morin, rende possibile la nascita di nuove logiche accanto alla vecchia logica lineare di tipo aristotelico e, in fondo, accoglie la logica dialettica interpretata in senso metodologico e non sistematico. Si innesta qui la possibilità di assimilare lo storicismo crociano, e la sua logica dei distinti e del giudizio, come fondamento teoretico privilegiato per accogliere queste nuove istanze. Se lo scienziato Prigogine si rifà espressamente a Vico e ad Hegel, il nuovo filosofo e il nuovo epistemologo possono, a maggior ragione, ricorrere al pensiero crociano.

Il nuovo secolo, come il primo Novecento, sembra dunque aprirsi nel segno di una ritrovata e rinnovata fiducia nella filosofia intesa come autentica e vera metodologia. In condizioni diverse, naturalmente, in un clima meno appassionato, tendenzialmente offuscato dall'indifferentismo, morale e politico e, dunque, anche filosofico. Ma, come abbiamo imparato, la storia e la vita sono complesse, e il pensiero e l'azione devono assieme dominare e vivere la complessità, aperti ad ogni evenienza ma sempre sicuri che l'unico modo per non sbagliare è quello di compiere il proprio dovere secondo la propria responsabilità, piccola o grande che sia. Il dovere della vita quotidiana tra piccoli e grandi errori, piccole e grandi verità, e il dovere del

pensiero, che è sempre rigoroso pur non essendo mai arrogante e prevaricatore. Su questo terreno si è innestato il nuovo dibattito su Croce, ancora tutto *in fieri* ma certamente fecondo e originale nei suoi tratti fondamentali e per i tanti orizzonti che apre in tutte le discipline. Se abbiamo potuto dire che con la filosofia ermeneutica o del giudizio si apriva un nuovo varco per il pensiero storicista di Croce, soprattutto dell'ultimo Croce, quello della *Storia come pensiero e come azione*, con la contaminazione tra il pensiero della complessità e la logica storico-dialettica di Croce si prospetta una vera e propria riconsiderazione dei termini del dibattito filosofico in atto.

È un'opera che si va facendo, che si costruisce fra studiosi provenienti da diverse discipline specifiche (ma che proprio in nome della complessità hanno messo in discussione lo specialismo) e da aree, per così dire, geografiche distanti (ma che devono ritrovare momenti di contatto in un mondo sempre più globalizzato sul terreno economico e sociale) i cui esiti, naturalmente, è difficile prevedere. Ma certo è, sembra di poter dire in conclusione, che la filosofia metodologica di Croce consente una base comune di discussione fondata sulla ricerca filosofica, senza la quale è difficile che si trovino, pur nell'auspicabile differenziazione, dei fondamenti. Il che, sul piano etico-politico significa trovare il punto d'incontro fra società plurale e principii morali. Principii morali che, naturalmente, devono trovare un fondamento nella libertà intesa come motrice della storia e idea regolativa dell'azione, come utopia operante in incessante contrasto con gli ostacoli che la storia sempre opporrà. Il liberalismo inteso in senso filosofico e metodologico che apre nuove prospettive di ricerca nell'ambito del crocianesimo, conferendogli nuova attualità.

Nell'orizzonte dello storicismo, del pensiero critico-dialettico e della complessità si gioca oggi il destino della civiltà e del progresso¹.

Ernesto Paolozzi

¹ Queste pagine sono il frutto di quattro lezioni tenute all'Istituto italiano per gli studi filosofici tra il 25 e il 28 marzo 2002. Esse sviluppano, con poche modifiche, il percorso compiuto assieme a molti, partecipi ascoltatori. Non abbiamo voluto appesantire lo scritto con note e abbondanza di citazioni per mantenere lo stile colloquiale proprio di una conversazione. In altri testi, in altre ricerche, abbiamo documentato con maggior puntualità quanto abbiamo esposto in queste pagine.

Imparadisarsi.
Croce e la «mistica erotica» dell'ultimo Faust¹

Look up here, I'm in heaven.
D. BOWIE, *Lazarus*

Ja, das Leben ist ein Weib!
F. NIETZSCHE, *Vita femina*

1. La cura Goethe

Basta scorrere quell'anacronistico – per alcuni – strumento bibliografico che è l'“indice dei nomi” per accorgersi di quanto Goethe fosse citato da Croce, e non soltanto nelle opere di poesia, estetica e critica letteraria, ma negli scritti di etica, in quelli di politica, in quelli di storia – e la circostanza stupisce non poco, visto che, per ammissione dello stesso Croce, le competenze del Consigliere e Ministro del Duca di Weimar difettavano non poco in quei campi. Anzi, aggiunge il filosofo, egli aveva scarsissimo senso storico e politico e la sua teoria etica, pur ricca «di saggezza e di bontà», pativa il peso del suo «antistoricismo», spingendo il «suo eroe Faust» verso «una certa torbidezza mistica»². Eppure era un “conforto” a Croce proprio negli anni delle sue maggiori pene storico-politiche. Come a dire: maggiore il dolore, tanto più forte la cura.

Quell'“amore per il libro tedesco”, che, nel *Contributo alla critica di me stesso*, Croce ricorda come una delle più importanti scoperte che egli doveva a Antonio Labriola, riguardava probabilmente Goethe, prima ancora che il suo “amore e cruccio” filosofico, e cioè Hegel. Diversamente dal filosofo, il massimo poeta tedesco gli arrecava soltanto gioie e in lui riconosceva il perenne maestro, il complice amico, l'autorevole precedente. Goethe era infatti un fenomeno esente da patologie:

¹ A Maria, *la prima pietra*.

² B. Croce, *Storicismo e vita morale* [1947], in ID., *Filosofia e storiografia* [1949], a cura di S. Maschietti, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 163-67, in part. p. 167.

non recava con sé morbi perché dispensava soltanto generosi lenimenti. Tra i molti, quella fortunata formula, “poesia da lazzaretto”, che non soltanto era utile a Croce per etichettare la produzione sentimentalistico-romantica (contro cui storicamente sorge) ma in genere la letteratura cosiddetta “decadente” o “nichilistica”, nonché il soggettivismo estremo di una cultura “confessionale” in cui l’Io diventa, sì, agostinianamente, un problema a se stesso, ma anche nel senso che ingombra il campo e impedisce la creazione dell’opera. Molta salute passa dunque per Goethe. L’unica malattia che forse gli si può addebitare, e che comprendono coloro i quali, una volta conosciuto, non riescono più a farne a meno, è un fenomeno di dipendenza spirituale. Goethe dona salute anche quando fa “ammalare”, perché l’unica malattia di cui egli è portatore sano è “malattia di vita”, quella stessa che spinse il poeta verso il cambiamento incessante, la continua rinascita, fino al limite del mimetismo. Il suo *Faust* non è altro che il compendio poetico di questa benefica malattia di vita che, come il vitale crociano, se indomata, produce effetti patologici³.

Croce, dunque, con chiaro espediente retorico, non manca mai di richiamare l’autorità del poeta tedesco a sostegno delle sue tesi. Tra i molti luoghi che si potrebbero citare a conforto di questo procedimento crociano, due mi sembrano particolarmente significativi per introdurre il presente lavoro. Il primo è l’epigrafe che, nel già citato *Contributo* del 1915, Croce ricava da Goethe: «Perché ciò che lo storico ha fatto agli altri, non dovrebbe fare a sé stesso?»⁴. Qui risulta chiaro che Croce non soltanto si serve tecnicamente di Goethe ma fa di lui stesso, della sua concezione e del suo modo di condurre la vita, uno specchio: tra Goethe e Croce si produce un autentico fenomeno psicologico di “rispecchiamento” che va ben oltre il riconoscimento reciproco nel kantiano sovratemporale “regno degli spiriti”. La citazione merita di essere messa a confronto con una più articolata riflessione teorica,

³ Per un recupero di questa attitudine terapeutica di Goethe rinvio al lavoro, che certamente Croce avrebbe approvato, di P. HADOT, *N’oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels* [2008], tr. it. di A. C. Peduzzi, *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, Milano, Raffaello Cortina, 2009.

⁴ Cfr. B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso* [1915], in ID., *Etica e politica* [1931], Bari, Laterza, 1967, pp. 309-77; si veda l’edizione curata da G. Galasso, Milano, Adelphi, 2000.

cioè col capitolo della *Storia come pensiero e come azione*, quello in cui Croce discute della “liberazione” dalla storia attraverso la storiografia e che ha un’ispirazione profondamente goethiana. Il Goethe che gli gridava «Via dalle tombe!» e «Viva chi vita crea» gli suggeriva al contempo un rimedio teorico che da solo meriterebbe la riapertura delle ostilità tra Croce e la psicologia e stavolta per una ricomposizione positiva del conflitto⁵.

Il secondo luogo significativo si ricava anche esso dal libro sulla *Storia* del 1938 e che chiude l’*Avvertenza* col richiamo «al profondo laborioso “regno delle Madri”»: qui vien fatto ricorso a uno dei più potenti simboli creati o recuperati da Goethe per un’ulteriore più profonda ri-creazione, le “Madri”, alle quali Faust, nella “seconda parte della tragedia”, scende per strappare loro l’“idolo” di Elena, cioè la sua “figura” (*eidolon* in greco, *Idol* in tedesco). Per la forza dell’immagine poetica goethiana, e per l’uso che ne fa Croce, conviene attardarsi su questo riferimento.

Le “Madri”. Goethe era particolarmente infastidito dai “misteri” ed era sgarbatamente reticente a parlare di quelli da lui creati. Quando, infatti, il buon Eckermann gli chiedeva chiarimenti in merito alla definizione di questo potente simbolo cui Faust ricorre, egli o citava i propri versi («Madri, Madri, che strano suono ha la parola») o semplicemente gli porgeva il testo, dicendogli «Aggiustatevi!»⁶. Sia le “Madri” sia l’*Ewig-Weibliche*, di cui si dirà a breve, costituiscono due misteri che appena appena possono subire accenni poetici e certo mai dimostrazioni di scienza. E in questo principio, dice Croce mentre nell’ultimo anno di vita sta nuovamente “riformando” la lettura della dialettica hegeliana, egli si mantiene fedele al suo «maestro Volfango Goethe», che gli aveva insegnato a comprendere la vacuità dei tentativi di «fare l’errata-corrige del mondo» al fine di «togliere la morte o il dolore o il male dal tessuto della vita»⁷. Chiariamo subito che

⁵ Si vedano diffusamente i molti luoghi in cui Goethe si trova citato nella *Storia come pensiero e come azione* [1938], a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 2002.

⁶ Cfr. R. FRIEDENTHAL, *Goethe: sein Leben und seine Zeit* [1963], tr. it. di E. Croce, *Wolfgang Goethe. Biografia critica*, Milano, Mursia, 1974, pp. 491 e 506. Si veda pure B. CROCE, *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 47.

⁷ B. CROCE, *Hegel e l’origine della dialettica* [1951], in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* [1951], a cura di A. Savorelli, Napoli, Bibliopolis, 1997, pp. 37-59, in part. p. 40.

le Madri goethiane sono sicuramente ricalcate sul seducente prototipo delle scienze psico-etno-antropologiche della “Grande Madre” che ancora continua a irradiare un fascino enorme nella cultura e nella mentalità contemporanee⁸. Essa simboleggia non a caso il mistero della nascita e della generatività e psicologicamente indica il desiderio di ritorno nel grembo materno. Tuttavia, a differenza del simbolo primitivo e tellurico della “Grande Madre”, recuperato dalle religioni orientali e dai culti pagani, elemento terrigeno di nascita e rinascita, espressione dell’enigma della generazione in senso lato, infine principio di fecondità, le Madri goethiane appartengono a un altro regno: a quello platonico delle pure idee. Esse, infatti, sono Madri isterilite o semplicemente invecchiate. Non sono, dunque, le generatrici della realtà quanto piuttosto le loro custodi. Le Madri faustiane hanno smesso di generare e hanno posto questo fardello nelle mani degli umani, pur mantenendo intatta un’altra specifica funzione del femminile, che è quella del custodire: esse forniscono soltanto le “forme”, che ruotano in vortice attorno alle loro teste, ma la “materia” non appartiene al loro mondo. Per questo, quando Faust vi scende, ne ricava soltanto la “possibilità” di Elena, non di più. Il loro è, insomma, come scrive Croce nella *Storia*, un laboratorio operoso, in cui non tutto quel che può essere sarà ma che, per essere, deve necessariamente completare la propria nascita altrove e per mezzo di altra mano (come l’Homunculus concepito in provetta dal *famulus* Wagner).

Non è del resto questo il destino che ci viene messo in mano dalla nostra vera madre quando involontariamente nasciamo? Poter essere qualunque cosa soltanto per poter essere infine noi stessi attraverso le nascite da noi scelte. È singolare che per metaforizzare la nascita, ad esempio, venga usata l’espressione “venire alla luce”: certamente si viene alla luce del sole, ci si espone al mondo – come la filosofia novecentesca non ha mancato di ripetere. Ma, se si viene “in chiaro” in mezzo agli altri, si nasce “all’oscuro” di se stessi: non se ne ha consapevolezza e non si sa chi si è. E ciò talvolta per un tempo indeterminabile. A questo solenne e mai solubile

⁸ Si veda, per ultimo in campo figurativo, il catalogo della recente mostra milanese *La Grande Madre. Donne, maternità e potere nell’arte e nella cultura visiva, 1900-2015*, a cura di M. Gioni, Ginevra-Milano, Skira, 2015, a cui possono essere ricollegati anche i lavori sulla “Patartemide” di Rosaria Matarese esposti, fino allo scorso gennaio, al Museo Archeologico Nazionale di Napoli per la cura di Dario Giugliano.

arcano risponde il verso profetico di Faust, quando comincia il suo viaggio nelle profondità del “materno”: in quel “Nulla” – così chiamato da Mefistofele e così percepito dai più – egli spera di trovare il suo “Tutto”⁹.

Le Madri goethiane non sono mai disgiunte da una forma di viscerale razionalità. Ha scritto l’antropologo Ernesto De Martino, infedele e fedelissimo discepolo di Croce: dobbiamo «ritrovare la madre con la ragione». Tutti nasciamo e, con la nascita, ci perdiamo nel mondo e coltiviamo l’inconscio desiderio di far ritorno nel grembo materno: questo “inabissamento” è però una forma di inattuabile regressione all’inizio. Come non si può mai completamente ritornare nell’innocenza barbarica una volta che si è pervenuti alla civiltà, o bambini una volta divenuti adulti, così il regresso all’“elemento materno” deve arricchirsi di una nuova e matura consapevolezza: la “madre” che noi possiamo e dobbiamo ritrovare non è dietro ma dinanzi a noi. Essa corrisponde, in simbolo, alle innumerevoli operazioni di rinascita individuale cui, volenti o meno, siamo esposti nel lungo o breve corso della vita e ha a che fare, come dimostrano le “Madri” goethiane e crociane, col primitivo, sì, ma certo non con l’a-logico¹⁰.

Molti altri sono i luoghi crociani – e di alcuni ancora si darà conto nei prossimi paragrafi – che possono essere richiamati alla memoria per rendere conto di quella che chiamo la “cura Goethe”, vale a dire espressione di un “conforto” – così lo chiama Croce – per un dolore che è sempre biografico ma innanzitutto storico-politico e che è all’origine della nascita della monografia goethiana. *Goethe* è infatti il titolo di un’opera di Croce. I due volumi, che noi oggi leggiamo ancora nell’ultima edizione laterziana del 1959, hanno una genesi molto complessa e, come spesso accade per le opere crociane, stratificata nel tempo. La prima edizione è infatti del 1919, ed è stata concepita tra il 1917 e il 1918, col chiaro intento di trovare nell’opera

⁹ Nuova linfa a questo “platonismo” delle Idee-Madri goethiane sarà infusa da Walter Benjamin nella *Premessa gnoseologica* (introdotta da una citazione goethiana tratta dalla *Farbenlehre*) alla *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [1928], tr. it. di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, nuova edizione a cura di G. Schiavoni, Torino, Einaudi, 1999, in part. p. 10. Sul “goethismo” di Benjamin si veda anche H. ARENDT, *Walter Benjamin. 1892-1940* [1968], tr. it. di M. De Franceschi, a cura di F. Ferrari, Milano, SE, 2004.

¹⁰ Cfr. E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, a cura di R. Pastina, Bologna, Il Mulino, 2005.

goethiana – si legge nella *Prefazione* – «lenimento e rasserenamento» nei «cupi giorni della guerra mondiale». Merita un cenno anche la nota che Croce fa seguire sulla scelta di tradurre alcune liriche goethiane, lui che, nell'*Estetica* del 1902, aveva sostenuto la tesi dell'“intraducibilità” della poesia: se si è deciso, è soltanto per accrescere quel lenimento e ricavarne una forma di piacere, «carezzare la poesia che ci ha recato piacere» – scrive –, pur nella consapevolezza che qualche volta quelle “carezze” esercitano sull'oggetto amato una specie di «maltrattamento o tormento». Per chiudere e meglio giustificare la sua ardita scelta – che pur gli costò alcuni dissapori in ambito germanistico: la polemica con Guido Manacorda, ad esempio, con la cui traduzione del *Faust* lo stesso Croce fu del resto molto spietato – il filosofo riconosce di aver ricavato dalla traduzione un «vantaggio critico»:

considerare più da vicino, di quel che mercé della semplice lettura non avrei forse fatto, la struttura intima della poesia goethiana, e venirne riconoscendo, e quasi toccando con mano, la mirabile solidità¹¹.

Sembra, insomma, che, traducendo, Croce sia penetrato nell'officina goethiana, come ricorda quel “toccare con mano” – chiara allusione a un verso della *Quinta Elegia romana* –, per osservare dal vivo il processo di composizione poetica.

Il libro goethiano ha avuto una seconda edizione nel '21 e una terza nel '38: quest'ultima era stata accresciuta da un nuovo volume che Croce aveva già aggiunto nel '34 di “nuovi saggi goethiani”. L'ultima edizione seguita da Croce in vita, quella che ha aggiunto una terza serie di saggi goethiani, reca la data del 1944: allora il filosofo si è trovato a dover nuovamente ricorrere al suo poeta per lenire i mali della storia che, questa volta, producono ferite molto più dolorose da sanare e riguardano in primo luogo il rapporto tra Italia e Germania, quando – in quel 21 ottobre, a Sorrento – Croce termina la prefazione alla quarta edizione. Questo testo è un documento di altissima umanità e merita di essere citato quasi nella sua completa interezza:

¹¹ B. Croce, *Prefazione a Goethe*, Bari, Laterza, 1959, vol. I, p. IX.

Le opere del Goethe mi furono conforto nell'ultimo anno della prima guerra mondiale; me ne posero di nuovo nel più triste tempo del regime di oppressione e di vergogna in cui l'Italia era caduta, quando già si presentava la guerra alla quale sarebbe stata trascinata, così diversa dalla precedente che fu per la libertà europea, e quando viepiù si stringeva il *pactum sceleris* tra i due regimi e i loro due capi. Questi "terzi" saggi mi hanno procurato alcune ore di svago e di sollievo nella tesa angoscia da cui l'animo è preso allo spettacolo della ferocia devastatrice tedesca, che si è rivolta ora sull'Italia con stragi, torture, deportazioni d'italiani, rapine dei frutti del nostro lavoro, con le metodiche distruzioni delle nostre culture agricole e dei nostri impianti industriali per toglierci forze di vita nell'avvenire; e coi bruciamenti di archivî e biblioteche, gli abbattimenti di monumenti, le dispersioni e trafugamenti di opere dell'arte, per cancellare altresì le testimonianze del passato nostro glorioso e avvilarci moralmente. "Come hai il cuore (mi dice qualche amico), in questi tempi e avendo innanzi agli occhi il corso che ancora dura di questi fatti, di leggere e amare un poeta che canta in lingua tedesca?". E io rispondo che, appunto perché non ho il cuore degli odierni barbari, rispetto ed amo gli uomini di genio che nacquero in mezzo a quel popolo o in qualsiasi altro popolo; e quanto alla lingua, soggiungo, per paradossale che il detto possa suonare, che la lingua in cui sono scritte le opere del Goethe non è tedesca, ma è la lingua di Volfango Goethe. Non mai come in questa occasione ho veduto rifulgere in me la spesso sconosciuta verità di filosofia del linguaggio: che la parola è creazione sempre nuova e propria della personalità del parlante. Nel leggere le pagine del Goethe, sentivo la sua parola tutt'una con l'anima di lui; e lui, con la sua larga umanità, unicamente mi stava davanti nella bellezza delle immagini, nel battito degli accenti, nell'incanto degli svariati ritmi del suo poetare¹².

Goethe non era la Germania e soprattutto la Germania non era la patria dei "barbari odierni". Essa rimaneva, pur nella barbarie, la patria spirituale dell'Europa e della "letteratura mondiale" (*Weltliteratur*) che Goethe aveva contribuito a creare. Certamente erano impazziti gli uomini, verrebbe da dire con Hannah Arendt, ma la lingua, la lingua che era la sua materna e che lei non poteva non continuare a parlare, anche abbeverandosi spesso alla fonte del suo poeta, la lingua non era impazzita. A questa Germania era ancora possibile continuare a "dare il proprio cuore".

In conclusione dovrebbe risultare ormai chiaro che Croce si è spesso servito di Goethe come di un suo alter ego poetico e gli ha dato enorme credibilità in ambito filosofico, appunto perché – come scriveva nell'introdurre il *Breviario di estetica* del 1913 – l'estetica, e in genere la poesia, l'arte, costituiscono, specie per le giovani generazioni, la via d'accesso privilegiata a questioni di alta speculazione teoretica¹³.

¹² Ivi, pp. X-XII. Sulla genesi "curativa" della monografia goethiana e sulle rielaborazioni goethiane di Croce – non ultima la soluzione della "questione ebraica", che si potrebbe derivare dalla lettura dei *Wilhelm Meisters Wanderjahre* – rinvio a G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 92-93, 126-29, 176-217. Sulla "germanicità" di Goethe in chiave nazionalistica si veda, a mo' di esempio, il duro giudizio di Croce in *Storie nazionalistiche e modernistiche della letteratura*, in ID., *Nuovi saggi di estetica*, Bari, Laterza, 1969, pp. 181-97.

¹³ B. CROCE, *Breviario di estetica. Aesthetica in nuce*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1990, p. 13.

L'indirizzo delle letture crociane contrasta apparentemente con l'interesse delle nuove generazioni che vedono in Goethe, sì, il massimo poeta della letteratura tedesca, anzi il suo fondatore (la Arendt ricordava, ad esempio, che, quando Goethe aveva diciotto anni, la letteratura tedesca non ne aveva di più); ma anche appunto l'"olimpico" saggio, appesantito da un classicismo "antiquario" e "funerario" (le definizioni sono del germanista Ladislao Mittner) – specie dopo il ritorno dal viaggio in Italia – incapace di interpretare le passioni del mondo contemporaneo. Singolare destino quello che apparenta i nostri due "cercatori del vero" che, non senza autocompiacimento, si lasciavano definire "olimpici": ma quella che è in fondo soltanto una relativa e narcisistica formuletta storiografica ha finito per ritorcersi contro di loro e, peggio, nascondere la vitalità ancora presente nelle loro opere.

Come Croce, pure Goethe è stato da subito molto amato e molto odiato: se già alla fine del Settecento esisteva un "culto" di Goethe (ad esempio, nei salotti berlinesi di Rahel Varnhagen e Bettina Brentano), dall'altro si registrava l'odio viscerale della nuova "gioventù tedesca": «Da quando vivo odio Goethe; da quando penso, so perché lo odio», diceva Karl Ludwig Börne¹⁴. Tra i documenti più preziosi del furore anti-goethiano si può leggere, ancora nel Novecento, il racconto di Thomas Bernhard *Goethe muore* (1982), dove la "morte" di Goethe è in simboli presentata come la morte – o l'insufficienza – del discorso poetico nei confronti della nuova filosofia analitica, anch'essa espressa simbolicamente dall'autore nel personaggio filosofico di Wittgenstein¹⁵. Ad aggravare l'"inattualità" di Goethe si aggiunge la temeraria lotta dello "scienziato" che, seppur con la sua concezione materialistica della natura, refrattaria all'ipotesi teleologica, abbia anticipato l'evoluzionismo di Darwin, si schiera in campo come il più fiero avversario della scienza newtoniana con la sua teoria, ad esempio, del "fenomeno originario" (*Urphänomen*), considerato dallo

¹⁴ Per questi riferimenti si veda L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca. II Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, t. II, Torino, Einaudi, 1971, p. 327.

¹⁵ Th. BERNHARD, *Goethe schtirbt* [1982], *Goethe muore*, tr. it. di E. Dell'Anna Ciancia, Milano, Adelphi, 2013. Il testo letterario di Bernhard esprime molto bene lo spaesamento ("complesso di inferiorità"?) tipico della letteratura non tedesca in lingua tedesca, che ha raggiunto la sua massima espressione in Franz Kafka: quasi obbligato, dunque, il "parricidio" romanzato del "grande padre" che, proprio in virtù e a causa della sua grandezza, ha reso "infelice" la successiva letteratura.

stesso Hegel un reperto di antiquariato scientifico. Nel quadro di questa breve “liquidazione” goethiana – e che per molti versi ricorda il destino subito dall’altrettanto “olimpico” e “superato” Croce – merita un cenno anche il testo di una conferenza di Karl Jaspers del 1947, pronunciata tra l’altro in occasione del conferimento all’autore del Premio Goethe, *Unsere Zukunft und Goethe* [*Il nostro futuro e Goethe*], dove il pur strenuo difensore dell’umanesimo tedesco contro la barbarie totalitaria riteneva ormai esaurito il tempo e la missione della *Goethezeit*, quasi una sorta di età dell’oro dello spirito tedesco¹⁶.

Indubbiamente il “paludamento” di Goethe, che in qualche misura favorisce egli stesso, appesantisce anche la monografia crociana sul poeta. In un certo senso ha ragione Paolo D’Angelo, quando definisce “secche” e “laconiche” alcune parti del libro, in particolare i saggi già presenti nell’edizione del 1919, in virtù del loro contenuto o per «quel che di angusto e tribunale» c’era nella teoria crociana del giudizio; è vero altresì, come riconosce lo stesso studioso, che i “nuovi saggi goethiani” delle successive edizioni godono di maggiore vitalità¹⁷. Non a caso essi nascono nella fucina teorica che porterà Croce a una profonda revisione della sua riflessione filosofica e i cui passi fondamentali, come sanno i conoscitori di Croce, si possono sintetizzare nei libri sulla *Poesia* e sulla *Storia* del ’36 e ’38, nelle grandi opere di “storiografia etico-politica”, infine negli ultimi lavori, come *Filosofia e storiografia* del ’49 o *Indagini su Hegel* del ’51, dove tra l’altro si leggono le importanti pagine sul “vitale” che saranno riprese avanti proprio per una più precisa e filosofica determinazione dell’eros goethiano.

Le accresciute riedizioni del testo crociano ci pongono dinanzi un notevole saggio, apparso per la prima volta nel 1933 in «La Critica» – la nota rivista fondata da Croce nel 1903 e da lui diretta fino alla morte – e intitolato *La scena finale del “Faust”*. Questo saggio sarà il nostro taccuino nel viaggio che stiamo per iniziare alla scoperta del “paradiso” goethiano, delle sue moderne tecniche di “imparadisamento”,

¹⁶ K. JASPERS, *Unsere Zukunft und Goethe*, in «Die Wandlung», 2 (1947), pp. 559-78, poi ripubblicato in vari altri volumi jaspersiani.

¹⁷ P. D’ANGELO, *Croce e Goethe*, in ID., *Il problema Croce*, Macerata, Quodlibet, 2015, pp. 177-93.

di una nuova concezione del “femminile” – e, al suo interno, dell’eros – che risulta straordinariamente utile ancor oggi per frenare, da un lato, certi ingenui impeti femministi, dall’altro il pregiudizio – avallato spesso da entrambi i sessi – di una certa estraneità dell’“elemento femminile” alla razionalità e il suo conseguente appiattimento sul primitivo, sul tellurico, sull’istintuale o, peggio ancora, sull’irrazionale. Le vie dell’emancipazione femminile – là dove ce ne fosse ancora bisogno –, e di qualunque individuo in “stato di minorità” (fisica, psicologica, sociale, politica o economica), come quelle del “materno” prima ricordate, non conducono fuori del logos: anzi, come suggerisce Goethe, portano esattamente nel cuore del logos.

A garanzia di un approccio comunque “al femminile” e per fugare ogni estremismo di genere (di qualunque genere), si specifica che le pagine che si leggono sono scritte da una donna che, pur subendo il fascino perenne di Goethe, non ha assunto mai le pose delle sbeffeggiate – da Croce – “Faust in gonnella”, “titanesse” o “valchirie” che, nel loro prospettivismo unilaterale, potrebbero essere contagiate, sul fronte opposto, dalla malattia, tipicamente maschile, del “faustismo”. Ella ha preso molto sul serio i benefici terapeutici della “cura Goethe”, trovando spesso nell’operosità goethiana e crociana “conforto”, “lenimento” e “vigilanza” all’umanissima angoscia della quotidiana vita individuale. Con spirito sicuramente femminile ha seguito Goethe fino alle soglie dell’intuizione di un “principio di femminilità” dal poeta sempre anelato e intuito nel cuore dell’essere.

Le pagine seguenti si pongono nel solco di un’apertura di Croce a problemi che egli stesso non ha affrontato ma che, per la forza di alcune sue teorie (in primo luogo la storicità della verità), meritano di essere a lui ricondotti: l’estetica e la gnoseologia storica crociana possono essere messe beneficamente a confronto con le più moderne forme di creazione artistica (il cinema, in primo luogo, e la musica, come già aveva provveduto a fare il dimenticato Alfredo Parente). Sia l’uso che Croce fa della poesia sia la sua concezione filosofica di critica letteraria possono trovare piena legittimità nel contesto del cosiddetto “pensiero poetante” che tanto affascina l’inquieta anima

moderna e che, non bisogna dimenticarlo, nasce dalla reazione anti-metafisica novecentesca, di cui Croce è non soltanto figlio ma autentico progettista. Da incoraggiare è pure il dialogo con alcuni autori che a prima vista sembrano irriducibili al gusto crociano (un nome su tutti: Walter Benjamin che, opportunamente svecchiato da fuorvianti e ormai inattuali clausure politiche e teologiche, può essere uno dei principali interlocutori di Croce su questioni di teoria storica). Soltanto osando questo genere di postume conversazioni si può ancora lasciar cantare, con voce propria, quell'ode allo "spirito della modernità" che è del pensiero crociano e del suo maggior poeta e "terapeuta", Johann Wolfgang Goethe.

2. Il paradiso dei moderni

Nell'estate del 1831 Goethe mette i sigilli al *Faust*, lavoro che lo aveva accompagnato per circa sessanta dei suoi ottantatré anni. Lo sigilla per non aver più la tentazione di rimaneggiarlo. Invece, nel gennaio del '32 – due mesi prima di morire – si lascia sedurre un'ultima volta, forse anche per rivedere la scena finale in cui si narra e descrive, con un'insuperata vigoria plastico-poetica, la "redenzione" di Faust. Sull'argomento sono stati versati, qualche volta a proposito, qualche volta a sproposito, fiumi di inchiostro. Come ha ricordato Richard Friedenthal, nel suo lavoro biografico certamente datato ma ancora molto attraente – tra l'altro splendidamente tradotto in italiano da una delle figlie di Croce, Elena –, la "tragedia" goethiana è stata da subito "trattata" e "maltrattata" dai filosofi. Al cospetto delle arroganti pretese di chi sa di possedere la verità ultima sui misteri goethiani, qui si fa professione di barbarica liberalità e si rivendica il valore universale del "liberamente tratto" non soltanto per gli adattamenti artistici – musicali, teatrali e cinematografici – ma anche per la rielaborazione filosofica¹⁸. Perché di una "lettura filosofica" del

¹⁸ Goethe attraverso il cinema sarebbe un altro capitolo da scrivere. Per ora rinvio a due delle più notevoli letture cinematografiche: *Falsche Bewegung* di Wim Wenders (ed. it. *Falso movimento*, Germania 1975) che, con l'aiuto di Peter Handke, attualizza il *Wilhelm Meister*, e il complesso *Faust* di Alexander Sokurov (Russia 2011).

Faust si leggerà da qui in avanti. Chiudo, perciò, in anticipo la partita coi legalisti della “lettera”: a ciascuno il suo Goethe. E a ciascuno il suo *Faust*.

La salvezza di Faust, ovvero la sua “ascesa a” o “riconciliazione con” il paradiso, si ambienta su “burrioni montani” – questo il nome dell’ultima scena, ma va notato che tutte le palingenesi faustiane avvengono in montagna, quella stessa che Goethe amava ascendere. Nella lettura della scena si rimane colpiti da molte cose, ma innanzitutto dal fatto che la redenzione si compie senza un redentore. In questo Goethe lascia che Faust rimanga, come a ragione e per più di una ragione è stato detto, l’eroe dell’età moderna: non tanto per il “titanismo”, quanto perché egli rappresenta un’idea umanistica di umanità, un’umanità cioè progrediente perché sitibonda, un’umanità che di divenir umana non ne ha mai abbastanza. Quando sigla il patto con Mefistofele, infatti, egli non chiede – come il suo omonimo dei *Puppenspiele* e delle farse – la crapula interminabile: chiede di sentirsi umano, di passare attraverso la gioia estatica e il dolore più feroce. Un uomo lavorato attraverso queste esperienze estreme non ha bisogno di chi lo salvi: sa salvarsi da sé. Questo il primo dato.

Il secondo serve meglio a inquadrare l’interpretazione che, sulla scia di Croce, qui si sosterrà: vale a dire la rappresentazione tutta erotico-femminile del paradiso goethiano e delle tecniche di “imparadisamento” faustiane che – essendo Faust il rappresentante moderno dell’umanità – possono essere molto più comuni di quel che si pensi. Che questo paradiso sia sfoggio estremo della carnalità goethiana e della fedeltà alla “legge della terra” è dimostrato dal fatto che la prima immagine cui ricondurlo è un harem abitato da madri indulgenti e donne di mondo, peccatrici penitenti. Ma, poiché lo spirito goethiano è, sì, in fondo, ammaliato da certe grazie orientali ma nella sostanza intriso di Occidente, allora impensabile appare non ricondurlo al paradiso del cristianesimo e alle sue rielaborazioni cattoliche. Ha goduto di larga fama l’idea che il Goethe morente abbia, sul limitare dei giorni, ripudiato il suo credo immanentistico per abbracciare il sommo mistero della trascendenza. Così come ha avuto fortuna l’idea che, dovendo rappresentare il

paradiso in verso ma pur sempre attraverso figure, Goethe abbia fatto tesoro delle sue memorie pittoriche e abbia preso a modello gli affreschi del camposanto di Pisa o, come sostiene Croce, ma ignaro se Goethe conoscesse o no il dipinto, la tela di Carletto Caliarì, figlio del Veronese, l'*Apparizione della Vergine*¹⁹. Certamente la libertà della poesia a qualche ricordo plastico doveva pur appoggiarsi. Tuttavia, non è sulla questione dell'antecedente che occorre attardarsi, ma sul fatto che Goethe stesso crei un antecedente: come ha scritto Mittner, il paradiso goethiano non è né medievale né barocco, perché pienamente e autenticamente goethiano. E questa rivendicazione vale sia nei confronti delle rielaborazioni figurative quanto di quelle spirituali. Perché il paradiso goethiano non è nemmeno il paradiso cristiano. Questo, quantunque il cristianesimo fornisca materia concettuale e visiva di primissimo ordine, suggerendo appunto un recupero della "mistica". Ma di una mistica *sui generis*, dice Croce: una "mistica erotica". Dal momento che Goethe e il suo eroe sono figli dell'Occidente anche per un altro motivo, assieme a quello indiscutibile delle "radici cristiane": sono figli della razionalità occidentale e del pensiero dialettico, di quel pensiero, cioè, che conosce i contrari e tende a conciliarli in sintesi sempre nuove. Moderni, infine, di una modernità estrema, barbarica (come Goethe stesso la definiva), che si esprime nel gesto arrogante, irriverente, blasfemo e quasi diabolico di mettere le mani su un rispettabilissimo patrimonio liturgico e teologico per reclamarne un legittimo possesso. Del resto, lo stesso Croce era assiduo in queste operazioni quando si appropriava delle parole della fede ("redenzione", "breviario", "religione"), ripetendo, nella sostanza, il gesto del libertino Casanova che reclamava davanti al tribunale il diritto di ogni uomo sulle lettere dell'alfabeto, compreso quello divino. Esempio felice di questa coraggiosa appropriazione è l'ancora attualissimo saggio sulle «scienze mondane» (estetica e politica), che aveva messo insieme l'anima e il corpo, il cielo e la terra, parlando di «redenzione della carne»²⁰. Proprio una simile "redenzione della carne", con tutto il bagaglio di riferimenti teorici cui

¹⁹ B. CROCE, *La scena finale del "Faust"*, in ID., *Goethe*, op. cit., vol. II, p. 49 (dove si trova riprodotto anche il quadro).

²⁰ B. CROCE, *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economica* [1931], in ID., *Breviario di estetica*, op. cit., pp. 169-90, in part. p. 177.

essa allude, è all'opera nella scena finale del *Faust*. Poiché Goethe questo fa: porta la carne in cielo, innanzitutto perché, per lui, al di fuori della "carne" – in senso crociano – è inconcepibile qualunque forma di imparadisamento; al tempo stesso, dialetticamente, fa scendere il paradiso nella carne. Spiritualizza il senso e sensualizza lo spirito, come scrive Croce con molta più eleganza. La "mistica erotica" di cui qui si discute interpreta questo complesso lavoro poetico e filosofico insieme.

Per dimostrarlo basta seguire le tappe dell'ascesa di Faust. Abbiamo parlato già di una redenzione senza redentore, e, aggiungiamo ora, di un paradiso al cui vertice Goethe non pone Dio ma un principio femminile. È quello che nel testo goethiano si trova indicato come *Ewig-Weibliche* e che in italiano ha suggerito diverse traduzioni: da "femminio eterno" o "eterno femminile", sino all'ultimo, più appropriato – proposto da Franco Fortini –, di "eterno elemento femminile". L'ascesa di Faust o, meglio, di ciò che rimane di Faust, vale a dire della sua «parte immortale» (*Unsterbliche*), verso questo principio o elemento, è un'ascesa attraverso i gradi dell'Amore (*Liebe*): «amore eterno» lo chiamano i Santi anacoreti (il *Pater Ecstaticus* e il *Pater Seraphicus*, mentre quello *Profundus* lo definisce «amore onnipossente»). Che sia Amore la forza attiva di questo cielo localizzato sul tetto del mondo è dimostrato dalla scena, esilarante, al limite del farsesco e intrisa di omosessualità, in cui si descrive la sconfitta di Mefistofele, il fatto cioè che si lasci sfuggire l'"animuccia" di Faust perché irretito dalle grazie degli angeli che, scendendo dall'alto e spargendo rose e profumi, hanno appunto lo scopo di distrarlo. Quel principio è la medesima segreta legge del cosmo ma, man mano che scende verso il basso e si rivolge a figure "diaboliche", guadagna in sensualità. Mistica, allora, significa per prima cosa trasformazione di quell'Eros pagano che le sirene salutano come principio cosmico alla fine della *Classica Notte di Valpurga*, in *Liebe*, 'Amore'. Eros e Amore, l'amore carnale e quello spirituale, nella prospettiva goethiana, non sono forze confliggenti ma cooperanti: lo cantano gli angeli che vanno a prendere Faust («solo gli amanti / accoglie Amore», vv. 11.751-52) e lo dimostrano le celesti donne goethiane.

L'anima o entelechia di Faust giunge al cospetto della *Mater Gloriosa* dopo essere passata accanto a figure maschili o asessuate: i tre Anacoreti; i “fanciulli” – i bimbi nati morti – che ricordano però anche i “figli” di Faust: quello reale, ucciso dalla Gretchen abbandonata, quello creato in provetta da Wagner, Homunculus, e infine quello “ideale”, Euforione, concepito con Elena; ma “bimbo” in fondo è tornato a essere lo stesso Faust in questa sua ultima estrema rinascita (*Puppenstand* è chiamato al v. 11.982, ossia ‘crisalide’; ma il richiamo a *Puppe* fa pensare a quelle marionette che da bambino avevano introdotto Goethe al personaggio Faust): non va trascurato che in una delle scene iniziali della tragedia Faust è dissuaso dal suicidio perché sente il suono delle campane e voci angeliche che lo riportano nostalgicamente all'infanzia come autentico “tempo della preghiera”: come allora la preghiera, “gioia che infiamma”, gli restituisce la certezza di “riappartenere alla terra”, e quindi alla vita²¹.

Passa in ultimo l'anima davanti agli angeli androgini che avevano sedotto Mefistofele: sono infatti costoro che recano la “parte immortale” di Faust dinanzi alla “Grande Madre”, «madre, vergine, regina», com'è chiamata nell'invocazione del *Doctor Marianus* – ultima figura maschile del paradiso goethiano e interamente consacrato a Maria. Poiché, tuttavia, il “resto immortale” di Faust non è ancora completamente purificato, notano “i più perfetti angeli”, allora ecco che fa ingresso sulle tavole di questo paradiso teatrale la meravigliosa triade delle peccatrici penitenti che attorniano la “Madonna” goethiana. Comincia, qui, la grande sinfonia goethiana del femminile.

Le tre grandi peccatrici sono: la *Magna peccatrix* del Vangelo di Luca (VII, 36), poi identificata con la Maddalena, colei che in qualche modo “seduce” Gesù, ottenendone il perdono, per la sua *ars amandi* fatta di balsami, profumi, lavande, capelli, ma anche di lacrime, tenerezza e devozione. La *Mulier Samaritana* del Vangelo di Giovanni (IV, 1-26), compagna di molti uomini e moglie di nessun

²¹ J. W. GOETHE, *Faust*, vv. 763-84. Per le traduzioni italiane ho fatto riferimento a quella di Franco Fortini (Milano, Mondadori, 1987) e a quella di Guido Manacorda (Milano, BUR, 2013) – seppur questa versione sia stata duramente criticata da Croce: sull'aspra polemica che ebbe con Manacorda rimando a P. D'Angelo, *Croce e Goethe*, cit., in part. le pp. 191-93.

legittimo marito, che disseta Gesù al pozzo di Giacobbe: rivolgendole la parola, fermandosi a parlare con lei in pubblico e promettendole “acqua viva”, Gesù scandalizza la morale dominante. Infine *Maria Aegyptiaca*, che negli *Acta Sanctorum* dei Bollandisti (I, 69), sotto la data del 2 aprile, è ricordata come una prostituta che, volendo un giorno entrare nella Chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme, fu violentemente respinta da un mano invisibile; fuggì allora nel deserto e vi rimase penitente quarantotto anni; al momento della morte scrisse il proprio nome sulla sabbia, raccomandandolo nelle pregherie al monaco Zosimo²².

«È noto il detto che i grandi peccatori fanno grandi i santi», è il caso di convenire con Croce²³. Le tre somme penitenti sono tre donne, dunque, o tre funzioni del femminile – curare, nutrire, attendere – a loro modo esperte nell’arte di saper amare un uomo e non ancora dimentiche, pur nella condizione di beatitudine, «della loro esperienza e sapienza di come si faccia girare la testa agli uomini, turbando i loro sensi»²⁴. La grandezza del loro perdono, riconosce Gesù nel Vangelo di Luca, è nell’aver molto amato. Tutte e tre intercedono presso la *Mater Gloriosa*, indulgente perché Madre dello stesso uomo che le penitenti hanno amato, perché accolga la preghiera di “una di loro”, *Una Poenitentium*, un’altra peccatrice-penitente, un tempo chiamata Gretchen. Finalmente l’attesa si è compiuta: la fanciulla che conosceva l’uomo appena giunto fin dai tempi dell’*Urfaust* (1775) e del primo *Faust* (1808), dove gli aveva dato quello struggente ultimo appuntamento («Noi due ci rivedremo, ma non al ballo»), finalmente vede «qui venire» quell’«un giorno amato / ed or purificato» (12.073-74), mondo anche dal “peccato” di averla sedotta e abbandonata a un destino di morte, sicuramente da lei già perdonato. La figura della piccola tenera Gretchen è uno dei capolavori goethiani e a nulla valgono le rimostranze dell’impetuoso Carducci, che la trovava senza carattere poetico, una noiosa fanciulla

²² Per più precisi riferimenti rimando al commento di Manacorda all’edizione già citata del *Faust* da lui tradotto, p. 1.056.

²³ B. CROCE, *Hegel e l’origine della dialettica*, cit., p. 55. Val la pena di ricordare, a questo proposito, anche il saggio *Un episodio dei Vangeli. Gesù e l’adultera (San Giov., VII, 3-11)*, in ID., *Poesia antica e moderna. Interpretazioni*, Bari, Laterza, 1966, pp. 118-23.

²⁴ B. CROCE, *La scena finale del “Faust”*, cit., p. 44.

che va con il primo venuto, si fa mettere incinta, uccide il bambino e va in paradiso: in lei confluivano invece tutte le riflessioni goethiane sull'essenza della femminilità, i suoi tentativi di espiazione da colpe proprie e altrui, dal momento che nella "sua" Gretchen Goethe emenda le condannate da una morale rigorista e legalista. È noto che Goethe, molto giovane, assisté alla decapitazione di una giovane accusata di infanticidio a seguito di una relazione illegittima. Ma quanto egli stesse dalla parte della comprensione e non della condanna, e quanto "luciferino" fosse invece il rigorismo morale, è dimostrato proprio dalla scena finale del primo *Faust*, quando Mefistofele – che qui rappresenta proprio la morale bigotta – esclama «è condannata» e una voce proveniente dall'alto lo corregge: «è salva». Salva era già, dunque, Gretchen in paradiso prima dell'arrivo di Faust, ma probabilmente non era stata ancora completamente perdonata perché anche la sua "parte immortale" non si era ancora del tutto purificata dalla terrestrità, dal ricordo, dal desiderio, dall'attrazione per l'uomo amato. Per questo, una volta arrivato Faust in cielo, lei si precipita ai piedi delle penitenti e chiede loro di intercedere presso la Madre: prega perché sia lei stessa a istruire e guidare l'anima del suo uomo in questa «nuova vita», perché i suoi occhi non siano troppo abbagliati dal «nuovo giorno». E la Madre, compassionevole e misericordiosa come il Figlio che concesse il perdono alla "grande peccatrice", mettendo a tacere i moralisti – ella ha molto peccato perché ha molto amato –, ma anche, dice Croce, grande «esperta nelle cose di amore»²⁵, glielo concede: se ti intravede, le dice, che ti segua per sempre in queste sfere celesti.

Ottenuto il perdono, il *Doctor Marianus* chiama a raccolta tutte le «dolci penitenti» e il Coro Mistico (*Chorus mysticus*) intona la sua lode all'*Ewig-Weibliche*:

Ogni cosa che passa / è solo una figura. / Quello che è inattingibile / qui diviene evidenza. / Quello che è indicibile / qui si è adempiuto. / L'eterno Elemento Femminile / ci trae verso l'alto. (vv. 12.104-11, trad. di Fortini).

²⁵ Ivi, p. 47.

Il principale problema filosofico di Goethe è: come un uomo moderno può ottenere il paradiso? Le strade della mistica non appagano più, ma neppure l'eros idealizzato, quello per intenderci del *Paradiso* dantesco. Si è fatto un bel discutere sul confronto tra il *Faust* e la *Divina Commedia*: di sicuro le due opere condividono l'“epocalità”, il fatto cioè di incarnare, attraverso i loro rappresentanti, Faust e il Dante personaggio, lo spirito del loro tempo o, meglio, come scrive János Kelemen, «individui universali». Riconoscimento che, malgrado le pesanti riserve di cui innanzi leggeremo riguardo alle tecniche di “imparadisamento”, troviamo implicitamente riconosciuto anche in Croce:

In *Faust* si rispecchia in modo prossimo la crisi del pensiero moderno, dopo che, disfattosi delle tradizionali credenze religiose, cominciava ad avvertire il vuoto della scienza intellettualistica, che aveva preso il luogo di quelle: e si rispecchia insieme un momento eterno dello spirito umano, il momento in cui il pensiero critica sé stesso e viene vincendo le proprie astrattezze²⁶.

Faust è eroe moderno perché incarna il dramma dello spirito moderno, così ben descritto da Croce – l'inquietudine che nasce dal disincanto mitico-religioso del mondo, ma pure dall'inappagabilità della nuova scienza baconiana, anti-idolistica, che sostituisce la magia. Ma Goethe non è più Dante: certamente l'anelito «di salvezza e d'imparadisamento» è il medesimo, ma quello goethiano è il paradiso dell'uomo moderno nel quale trova posto anche una nuova funzione del femminile. Il verbo “imparadisarsi”, che Croce utilizza nel suo commento nella forma sostantivata “imparadisamento” e che ha offerto il titolo a questo lavoro, è tolto, com'è noto, da Dante, che lo rivolge a Beatrice come a colei che «'mparadisa la mia mente» (*Paradiso* XXVIII, 3). Ma la torsione “riflessiva” che subisce non è casuale: se in Dante è la donna a “imparadisare”, in Goethe l'uomo faustiano è colui che “si

²⁶ B. CROCE, *La prima parte del primo “Faust”*, in ID., *Goethe*, op. cit., vol. I, pp. 34-35. Per un confronto tra il *Faust* e la *Commedia* rinvio a M. VERDICCHIO, *Faust and Dante: knowledge and allegory*, in «Neohelicon», 39, 1 (2012), pp. 31-38, ma soprattutto al saggio del già citato Kelemen che ricostruisce pure i tratti più salienti delle letture filosofiche del *Faust*: J. KELEMEN, „*Mein eigen selbst su ihrem selbst erweitern*” (*Dante e Averroè, Goethe e Hegel*): ivi, pp. 1-13.

imparadisa da sé” o, come le peccatrici da lui evocate, conosce tutte le tecniche per farlo. Significativo – scrive ancora Croce – che i bambini nati morti, che vedono passarsi davanti Faust, riconoscano in lui chi «ha imparato» e «c’istruirà». Istruire in cosa?, chiede Croce con apparente ironia e profonda serietà: «Forse a fare all’amore, e la casistica e gli aneddoti del modo vario in cui gli uomini fanno all’amore?»²⁷. La “soluzione” goethiana al problema filosofico dell’opera ultima – ottenere il paradiso, pur mantenendosi integri nella fedeltà alla terra – non è più insomma quella dantesca, perché in Dante c’è «un farsi divino dell’umanamente amato, Beatrice [...]; in Goethe, un farsi umano del divino e del sacro»²⁸.

Che il pur mistico paradiso goethiano sia intriso di eros dovrebbe ormai esser cosa evidente, per due ragioni: perché si conquista attraverso un’ascensione attraverso i gradi dell’amore, compreso il non trascurabile passaggio per le “dodici categorie dell’eros”. In secondo luogo, e certo non secondariamente, il mistico-erotico paradiso goethiano è abitato da peccatrici, cioè da donne che il mondo lo hanno conosciuto, e bene, e che non lo dimenticano, esattamente come Faust/Goethe non dimentica la terra nemmeno in cielo. Le penitenti sono figure di grazia soave ma rimangono, pur nella loro componente mistica, estremante terrigene: sono coloro in cui l’Amore eterno meglio si incarna perché esse quel medesimo amore lo hanno conosciuto da sempre. La donna cooperatrice all’opera di redenzione non è più l’angelica signora di marca stilnovistica e pure romantica e neoromantica: è donna in carne e ossa, preferibilmente adultera agli occhi del mondo. Le madonne peccatrici penitenti sono l’ultima parola sul femminile del vecchio Goethe: lui, che aveva conosciuto la variante romantica, la variante classica e infine quella orientale (a questi prototipi corrispondono le donne di Faust, Gretchen e Elena) non aveva da cimentarsi che con la “mistica”, ma semplicemente perché – ricorda Croce l’opinione goethiana – «in vecchiaia si diventa mistici»²⁹, per forza di cose. Le “madonne”

²⁷ B. CROCE, *La scena finale del “Faust”*, cit., p. 51.

²⁸ Ivi, pp. 36 e 50. Su questo canto dantesco si veda anche il saggio crociano *Dante. L’ultimo canto della “Commedia”*, in ID., *Poesia antica e moderna*, cit., pp. 153-63.

²⁹ B. CROCE, *La scena finale del “Faust”*, cit., p. 41.

disegnate da Goethe aggiungono, appunto, una componente mistica all'irriducibile elemento terrigeno.

Un'ultima annotazione finale sul verso di chiusura e in particolare sulle capacità di "elevamento" dell'Elemento femminile. Si sbaglia a voler leggere nell'*Ewig-Weibliche* la sembianza di un'unica donna: esso è piuttosto l'insieme e la rarefazione originaria di tutte le donne. Se il giovane Goethe si vantava di amare «*les filles toutes ensemble*», nel *Faust* sarà Mefistofele a vantarsi di "prendere le belle tutte insieme", lui che disprezza e deride quell'elemento d'amore (*Liebeselement*, v. 11.784) nelle cui trame rimarrà alla fine adescato come un ingenuo ragazzo alla prima esperienza erotica. L'Eterno Elemento Femminile è in fondo un Originario Elemento Femminile, *Ur-Weibliche*, non foss'altro perché quel cercatore di originario che era stato il Goethe scienziato e naturalista non poteva non produrre risultati diversi in ambito erotico-poetico. La lingua tedesca aveva messo in mano a Goethe questo magnifico prefisso dell'originario (*Ur-*) e Goethe ne aveva fiutato le tracce ovunque: si era messo alla ricerca della "pietra originaria", della "pianta originaria", dell'"osso originario", del "fenomeno originario", e sicuramente, nella sua lunga e complicata vicenda erotica, si era messo a cercare pure la "donna originaria" (*Ur-Weib*). Ma di questo parlerò nel prossimo paragrafo. Per ora occorre notare questo: la scena finale del *Faust* può essere considerata una riscrittura del *Genesi*. Dal momento che è in poesia, e non nella scienza, che si può fare a pugni con Dio, Goethe gareggia con lui fino a compiere il sacrilegio supremo: sostituisce la sua figura di Padre con quella della "grande Madre" («"ricreare il creato", affinché non si ristagni è l'eternamente attiva funzione del vivere»³⁰). A differenza di quelle "Madri" che abbiamo già incontrato e alle quali Goethe sottrae la funzione creativa, l'Elemento femminile non può non essere pure principio di generazione. In questo principio che, nel dramma finale di *Faust*, è un ritorno all'inizio, quasi l'inabissarsi nel mistero femminile, i contrari sembrano finalmente conciliarsi o semplicemente godere del diritto di essere posti l'uno accanto all'altro, senza confliggere: il caduco si fa eterno,

³⁰ R. FRIEDENTHAL, *Goethe*, ed. it. cit., p. 454.

l'indigente trova appagamento, l'inesprimibile reale. L'*Ewig-Weibliche* viene presentato da Goethe in veste "logica", appunto come quel Logos che a Faust (e a Goethe?) piaceva pensare come "azione" (*Tat*), ma che è anche "ciò che raccoglie", quanto "tiene insieme" e "custodisce". Il mistero goethiano del femminile ha, dunque, un cuore tutto logico. Dal momento, tuttavia, che questa logica è comunque femminile, come essa agisce? «*Zieht uns hinan*», scrive Goethe, 'ci trae in alto', o – come suggerisce Mittner, per meglio specificare la forza attrattiva di questo "elevamento" che è spirituale in senso carnale, non celeste – 'ci trae vicino', 'ci avvicina a sé'. Una traduzione che non sarebbe dispiaciuta a Croce che, nel chiudere il commento all'ultima scena del *Faust*, si era ricordato del frammento, da lui tradotto nella sua monografia, intitolato *Ewige Jude* [*Ebreo errante*] e dove Goethe immagina la ridiscesa del Redentore sulla terra.

Gesù, nello scendere una seconda volta verso la terra, sente "l'attrattiva dell'atmosfera terrestre", calda e suadente, quale si prova (diceva il Goethe) "verso una fanciulla che a lungo ci succhiò il sangue e finalmente, infedele, c'ingannò" e al cui richiamo pur "si vola".

Si direbbe che una non dissimile attrattiva, fortemente sensibile ed erotica, "ziehe hinan", tiri in alto, Faust³¹.

Mentre attendeva alla composizione di questo frammento, una notte, come un invasato, Goethe – son memorie sue – balzò giù dal letto e cominciò a graffiare la carta in ogni direzione con la matita perché la penna era riottosa: ma se non avesse avuto nemmeno quella si sarebbe messo a scrivere con un manico di scopa. Sarebbe a dir poco ingenuo, per non dire presuntuoso, pensare che il furore che lo ha scaraventato fuori dal letto rispondesse al nome di un povero ebreo errante.

³¹ Ivi, p. 52.

3. Una natura erotica

Ne ha avute molte e non gli bastavano mai. «Ragazze, ragazze, persino alla vostra età», gli avrebbe detto il Duca Karl August, quando gli fu chiesto di recapitare alla famiglia Levetzow l'ultima proposta di matrimonio di Goethe, alla soglia degli ottant'anni. Il capitolo "Goethe e le donne" è estremamente affascinante, in prospettiva sia biografica sia poetica. Ma non è il dongiovannismo di Goethe che qui interessa quanto la sua "natura erotica", che è una natura profondamente generosa e intensa – come ricorda il nome Hatem che il poeta-sultano sceglie per duettare con la sua Suleika nel *Divano orientale-occidentale*, e che significa 'colui che dà ogni cosa' e 'che vive più pienamente'³². Una natura siffatta, "serpentina", perché oltremodo bisognosa di cambiamenti e rinnovamenti, di "cambiar pelle", può pure divenire crudele, ma soltanto perché un incremento di munificenza e intensità la porta a solcare nuove strade. E spesso ogni nuova strada corrisponde a un nuovo amore e a una nuova donna.

«*Il vous fait de la séduction*», gli diceva Madame de Staël, ed era vero: Goethe aveva bisogno di seduzione ma della doppia polarità della seduzione, attiva e passiva, maschile e femminile, e quindi di sedurre ed essere sedotto. E, come ricorda Mittner nei suoi studi goethiani, questo «bisogno frenetico e totalitario» era al tempo stesso affettivo, culturale, sociale e cosmico, e non era mai disgiunto quindi da un complesso processo di "formazione" (*Bildung*, come ben dice la parola tedesca)³³. Egli, quindi, si rivolgeva alle donne non soltanto per ricavarne "occasione" di creazione lirica, ma letteralmente per farsi da loro educare, dal momento che – è questo il dato più significativo – egli riconosceva alla donna una superiorità spirituale: un messaggio di umanità destinato a vincere sulla "barbarie" maschile. Questa consapevolezza lo conduce spesso a rendere femminili alcuni personaggi maschili, a immedesimarsi in alcune sue figure femminili (su tutte la *Pandora*, 1808, "colei che possiede e dispensa tutti i doni") o a fare la parte della "femmina" in

³² Cfr. R. FRIEDENTHAL, *Goethe*, ed. it. cit., p. 435.

³³ Cfr. L. MITTER, *Il favorito degli dèi* [1950], in *La letteratura tedesca del Novecento. Con tre saggi su Goethe*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 13-43, e *Storia della letteratura tedesca. II Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, t. II, cit., pp. 321-25.

alcune relazioni, sia con donne sia con alcune amicizie maschili (con Schiller, ad esempio); infine, a desiderare di essere Alcibiade con Socrate («Vorrei essere Alcibiade almeno per un giorno e una notte, e poi morire!», scrive a Herder nel 1772), di lanciarsi tra le braccia di Shakespeare («Shakespeare, amico mio, se tu fossi ancora in mezzo a noi, non potrei vivere che con te!», e, intanto, nel duetto con l'*Amleto*, scrive l'*Urfaust* del 1775) o di gareggiare e lasciarsi sottomettere, in piena età senile, dal carnale poeta persiano Hafiz³⁴. Se Goethe “si traveste” da donna o arriva al punto di voler essere donna nel ricongiungersi al principio di ogni principio, come nella scena finale del *Faust*, è perché sa che soltanto una donna può educarlo e guidarlo.

Proprio nell'ultimo dramma Goethe arriva al camuffamento supremo: femminilizza la stessa Natura, ovvero porta a compimento poetico l'intuizione, già di lunga data e profondamente radicata nei suoi studi naturalistici, dell'essenza femminile della stessa natura, come ci ricordano i versi pronunciati da Faust dinanzi alla Cura (vv. 11.402-407): il sommo “mistero” in cui si può penetrare soltanto se si sta dinanzi a essa come nudo uomo (*Mann*) dinanzi alla propria donna, senza più sortilegi, senza più incantesimi e incantamenti reciproci; allora varrebbe, sì, la pena di essere umano (*Mensch*). La Natura è femmina, “grande Madre”, ma non come vogliono la scienza baconiana, polo passivo e reattivo, o le scienze psico-etno-antropologiche, fucina di istinti e selvaggi archetipi primordiali, quanto principio attivo di generazione, e quindi Logos a tutto tondo, come mormora nel suo studio Faust un attimo prima di cedere al diavolo: parola e azione, parte e tutto, ancora una volta polarità di maschile e femminile. Una volta intuito il profondo mistero cosmico della Natura, non resta che immergersi in essa e da essa lasciarsi trasformare fino alla palingenesi definitiva: diventar natura è, per Goethe, diventar femmina. Nell'ultima teatrale metamorfosi, sua e del suo eroe, questo significa immergersi estaticamente nel “femminino originario”. Il poeta, ma anche lo scienziato spinozista e anti-newtoniano, «assorbe le forze della natura e proietta nella natura le forze proprie; è

³⁴ Per le citazioni: *ivi*, p. 346.

un reciproco animarsi e fecondarsi, un amplesso tanto intimo che il dare e il prendere non si distinguono più: *umfangend umfangen* [‘abbracciando abbracciato’]!»³⁵. Al femminile, questa volta come materno, va ricondotto anche il simbolo dell’acqua delle poesie goethiane (ad es., nel *Gesang der Geister über den Wassern* [*Canto degli spiriti sopra le acque*], 1779), nonché la grande contesa filosofica tra vulcanesimo e nettunismo del secondo *Faust* (1831), che si risolve sempre a favore delle acque e nello specifico del mare, simbolo del femminile, creativo, contro quello vulcanico, distruttivo, del fuoco maschile.

L’inoscidabile “femminilità” di Goethe corrisponde al bisogno di soddisfare la sua indole trasformista e mimetica: non a caso, accanto alle figure poetiche con cui egli si presenta (il viandante, il titano, l’olimpico), c’è anche quella, assolutamente non trascurabile, “da martedì grasso”: si ricordino, per inciso, quella “carnevalata” che è in fondo il sabba *Notte di Valpurga* del primo *Faust* (1808; e che non è soltanto un anacronistico residuo di “arcaismo” sturmeriano nel Goethe già classico, come ha scritto Croce³⁶); la descrizione del carnevale romano nel *Viaggio in Italia* (1816); infine, il fatto che egli soprintendesse al teatro di Weimar e amasse travestirsi spesso: talvolta collaborava pure al confezionamento dei costumi, da “nipote di sarto” per parte paterna, quale in fondo egli era, attitudine che ben si sposava con la sua componente femminile. Un Goethe carnevalesco e popolare, accanto all’olimpico, saggio e equilibrato, che non disdegna il ricorso al linguaggio da farsa pur quando sta scrivendo di più aulica poesia, e che nei sogni coltivati e rimasti tali nel suo “sacco di Valpurga” aveva pure un’opera composta di sole oscenità³⁷. Un temperamento complesso, dunque, che ha bisogno di prendere da ogni parte, dal basso e dall’alto,

³⁵ L. MITTER, *Il favorito degli dèi*, cit., p. 36. Ma sulle “nobili congiunzioni” si vedano pure i versi goethiani della poesia *Selige Sehnsucht* [*Beato struggimento*]: «Non lo dite a nessuno, solo ai saggi, / perché la folla subito dileggia. / Voglio fare l’elogio di una vita / che agogna ad una morte nelle fiamme. / [...] Non puoi più rimanere avviluppato / nell’ombra della tenebra / e ti travolge un nuovo desiderio / di congiunzioni più nobili. [...] Finché non lo fai tuo, / questo “muori e diventa”, / non sei che uno straniero ottenebrato / sopra la terra scura»: in *West-Östlicher Divan* [1819], ed. it. a cura di L. Koch e I. Porena, *Divano orientale-occidentale*, Milano, BUR, 2008, pp. 94-97.

³⁶ Cfr. B. CROCE, *La prima parte del primo “Faust”*, in ID., *Goethe*, cit., vol. I, pp. 38 e 40.

³⁷ Cfr. Th. MANN, *Sul “Faust” di Goethe* [1939], in ID., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Milano, Mondadori, 2015, pp. 259-311.

dal maschile e dal femminile, dal cielo e dalla terra. Una natura “classica”, in cui i contrari si bilanciano non per imposizione esterna ma per un’innata grazia, per creare quell’equilibrio perfetto, eppur al tempo stesso sempre irrequieto e incerto, che è lo “stile classico” secondo la definizione di Henri Focillon: una bilancia in equilibrio, scossa appena da un fremito, un respiro che fa sentire che essa è pur sempre cosa viva, anche sotto apparenti e pesanti coltri funerarie.

Non certo ultima testimonianza della “femminilità” di Goethe è il suo “sherazadismo”, l’attitudine al favoleggiare che aveva appreso da un’altra donna, questa volta la madre, Frau Aja, e che ben esprime il bisogno goethiano di “storie”, nel duplice senso di raccontare storie per mantenersi vivo e sedurre il suo “signore” di turno – come fa Sherazad – ma anche “storie” di vita, che soddisfino il suo ideale di “poesia d’occasione”: la poesia – dice Goethe – è sempre “d’occasione”, nasce cioè da stimoli, circostanze ed esperienze concrete, come quando, ancora ragazzo e esaltato folleggiatore, racconta di scrivere su “commissione della sua ragazza”³⁸. Il dato è rilevante perché, su quello che in apparenza sembra un semplice richiamo poetico, Croce costruirà il ben più solido costruito gnoseologico dell’“interesse” o “bisogno pratico” che produce la nascita di una storiografia viva ed etica, dimostrando dunque di prendere molto sul serio il suo “invasato” poeta. Averlo, trovare l’occasione significa pressappoco individuare un proprio centro di gravità e ruotarvi intorno: non a caso, allora, quando Croce in *Teoria e storia della storiografia* del 1915-1917 dovrà descrivere il rapporto che lega lo storico o lo scienziato in genere al suo oggetto di studio, lo paragona al trasporto erotico, a quel misto di estasi e disperazione con cui si pensa alla persona amata, magari persa per sempre eppure bisognosa di vivere ancora nella cura e nel ricordo dell’amante.

La natura erotica goethiana senza dubbio subisce un ampliamento o perviene a una nuova consapevolezza a seguito del viaggio in Italia, da dove l’uomo era tornato più “sensuale”, come gli rimproverava la signora von Stein, il più duraturo e complesso degli amori goethiani. Ma questa sensualità, divenuta plastica e

³⁸ Impregnato di sherazadismo goethiano è tutto il *Divan*: cfr. K. MOMMSEN, *Goethe und die 1001 Nacht*, Bonn, Bernstein Verlag, 2006.

consapevolmente classica e pagana, era traboccante e non solo il maschio, ma anche il poeta era diventato più sensuale: sensualizzava qualunque cosa o esperienza su cui il suo occhio e la sua mano cadessero. Ingenuo credere che Goethe abbia perso la verginità a Roma, il palindromo perfetto, come suggerisce la prima *Elegia romana* («Un mondo, per certo, sei tu, Roma; ma senza l'amore / il mondo non più il mondo, Roma non sarebbe più Roma»³⁹). Solo in senso simbolico questo è vero: egli ha perso a Roma la sua verginità nei confronti della sensualità della poesia, della celebrazione dell'«eros senza veli, il lieto, ritmico cigolare del letto»⁴⁰, che finalmente prendeva gioiosamente e spontaneamente corpo in verso. La Quinta delle *Elegie romane* – scritte comunque quando Goethe era rientrato a Weimar, nel 1795 – ripete sulla schiena della donna il ritmo dei versi, i quali alludono alla combinata azione dei sensi («vedo con occhio che sente, sento con mano che vede»⁴¹), ed è l'esplicitazione di un equilibrio finalmente raggiunto tra il corpo e lo spirito. Egli finalmente – come scriverà Croce nel saggio sulle due “scienze mondane” – può sensualizzare lo spirito e spiritualizzare il senso perché ha “redento la carne”: e per questo si fa classico nella sua barbarica modernità. La scoperta dell'amore puramente sensuale, che corrisponde all'esperienza italiana, è – come scrive Mittner – «gioia dei sensi, gioia pura, cioè soltanto gioia; ma pura anche nel senso morale della parola, perché priva di ogni sentimento del peccato»⁴². E, attorno alla scoperta della “sensualità” in senso extramorale, cioè al di là del bene e del male, dell'evangelica terrestrità dell'*omnia munda mundis*, e dell'assenso al “senso” come assenso alla vita, Goethe struttura la propria guarigione dalla “malattia romantica”: lo ha correttamente notato Pierre Hadot nella sua proposta di “attualizzazione” degli “esercizi spirituali” goethiani costruiti intorno alla massima dei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* “ricordati di vivere”⁴³.

³⁹ J. W. GOETHE, *Tutte le poesie*, ed. it. diretta da R. Fertonani con la collaborazione di E. Ganni, vol. I, t. I, Milano, Mondadori, 1989, pp. 300-301.

⁴⁰ R. FRIEDENTHAL, *Goethe*, ed. it. cit., p. 272.

⁴¹ J. W. GOETHE, *Tutte le poesie*, cit., vol. I, t. I, pp. 308-309.

⁴² L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca. II Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, t. II, cit., p. 502.

⁴³ Cfr. P. HADOT, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels* (2008), tr. it. cit.

Tuttavia, non è negli amori pagani e carnali che Goethe dà il meglio del nesso apparentemente contraddittorio di eros e pedagogia, quanto nella lunga relazione che lo legò alla signora von Stein, la più grande – forse – educatrice goethiana, donna che più concretamente di altre ha saputo stabilire la conciliazione tra la donna reale e quella ideale. Funzione che un Goethe estremamente femminilizzato le riconosce, come quando, ad esempio, nelle poesie *An den Mond* ([*Alla luna*] 1776-1778), la maschilizza in “amico”, e in *Warum gabst du uns die Tiefen Blicke* ([*Perché ci desti sguardi profondi*] 1776), dove, per radicare la profondità del loro amore nel destino che li ha voluti uniti, la chiama già “sorella” e già “sposa” in un tempo anteriore alla nascita⁴⁴. E non stiamo parlando di componimenti occasionali ma di due capolavori della letteratura tedesca e mondiale. Il ruolo “pedagogico” fu riconosciuto alla Stein anche dopo la fine dell’amore e dell’amicizia, quando cioè, tornato dall’Italia, il poeta modellò su di lei l’*Ifigenia in Tauride* (1787, ma già iniziato negli anni pre-italiani). Il dramma rappresenta lo scontro tra la civiltà umanistica e la barbarie, nel quale le ragioni dell’umanesimo sono incarnate da Ifigenia contro il barbaro Toante, e a sua volta la giovane “sacerdotessa dell’umano” ha le sembianze della “grande plasmatrice” Charlotte von Stein: come dopo la scoperta della civiltà non si potrà mai più tornare a essere completamente barbari, così dopo di lei Goethe non potrà più essere “barbaro”. Seguo, anche su questo punto, l’illuminante lettura di Mittner:

Il trionfo dell’umanità sulla barbarie è dunque in definitiva il trionfo della donna sull’uomo [...]. Goethe, come Ifigenia stessa, vede nel patriarcato soltanto la barbarie di un’età già superata. [...] Goethe fa invece trionfare un principio che, se non è proprio quello del matriarcato, è specificamente femminile, perché s’incarna in una donna, nell’“anima bella”⁴⁵.

Ma la Stein non è soltanto Ifigenia. Continua a dar lezione di umanità anche quando nei *Lehrjahre* (*Gli anni di noviziato o apprendistato*, ovvero, alla lettera,

⁴⁴ J. W. GOETHE, *Tutte le poesie*, cit., vol. I, t. I, pp. 120-23, e vol. II, t. I, Milano, Mondadori, 1994, pp. 334-37.

⁴⁵ L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca. II Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, t. II, cit., p. 508.

dell’“imparare”) e nei *Wanderjahre* (*Gli anni di vagabondaggio*), rispettivamente del 1795-1796 e del 1829 (la Signora era morta nel '27), veste i panni di Nathalie, la “purificatrice”, colei che, con Wilhelm, si fa “rinunciataria”: *I rinunzianti* [*Die Entsagenden*], è il sottotitolo dei *Wanderjahre*. Rinuncia alla passione e alla felicità amorosa, in nome di un più alto ideale umanitario (le deleterie conseguenze di una passione non rinunciataria si leggeranno tutte nella relazione tra Eduard e Ottilie delle *Wahlverwandtschaften* [*Affinità elettive*] 1809). La donna più amata, la più completa, è quella cui si rinuncia. La lunga *liaison* che legò Goethe, nel primo decennio weimeriano, alla “signora di pietra” già nel nome, animo diametralmente opposto al poeta eppure a lui complementare, rimane per più di un motivo il caso decisamente più interessante degli amori goethiani. Perché, se lei era algida, al limite dell’anaffettività, lui era indomabilmente passionale, travolgente e impulsivo. Proprio per questa loro complementarietà essi seppero intessere una complicità spirituale che, anche dopo la fine di qualunque forma di sodalizio, continuò a ispirare produttivamente, seppur nostalgicamente, Goethe.

Con questo non si vuol sostenere che senza la Stein Goethe non sarebbe stato Goethe, colui che dicendo il suo nome voleva dire tutto se stesso. Lo sarebbe stato perché già lo era. Del resto, poi, i processi di nutrizione spirituale durano fintantoché il nutrito, l’educando, si trova in una condizione di inappetenza. Ma, quando la sazietà giunge, la cura può dirsi ultimata o il palato affinato ha bisogno di sperimentare nuovi sapori. È vero quindi che, quando Goethe giunge a Weimar col successo del *Werther* già in tasca, è *ohne Bildung*: una natura erotica, sì, ma ancora allo stato brado, eppur già bisognoso di una “formazione” spirituale che lo allontani dai fumi della selvaggia *Romantik*. Poche anime come la sua e quella della Stein seppero, al tempo stesso, darsi tanto e negarsi tanto: lei gli diede l’“educazione”, lui la “passione” contro la quale ella recalcitrava o alla quale non si sentiva di aspirare. Questo è un dato registrato concordemente dai biografi, sebbene faccia sorridere l’ingenua indiscrezione con cui alcuni di loro si sono talvolta prodigati nell’indagare – poiché le testimonianze superstiti rimangono ambigue (le lettere della Stein sono

andate perdute, da lei distrutte) – se tra loro ci sia mai stata “intimità”. Si sorride perché, considerato il temperamento goethiano, la durata della loro relazione, la frequenza quotidiana dei loro incontri, la tolleranza del marito di lei e della corte di Weimar, escluderlo corrisponde a un atto di fanciullesca innocenza. Il punto, del resto, non è questo. Se Goethe, una notte di settembre del 1786, parte in segreto e in incognito per l’Italia e scopre, nel corso del biennio italiano, diverse grazie sensuali che esporterà di lì a breve, non ancora sazio delle memorie romane, sul corpo del suo tedesco “piccolo *erotikon*”, la fioraia semi-analfabeta Christiane Vulpius – sua unica legittima moglie –, fugge certamente dalla Stein e va alla ricerca di una anti-Stein: tutti i cosiddetti amori sensuali di Goethe nascono come reazione a un tipo di femminilità che ha sempre ispirato il poeta, dalla giovanile fase sturmeriana sino a quella classicistica della maturità e, lo dicono la conclusione del *Faust* e l’ultima struggente passione per l’adolescente Ulrike von Levetzow, sino alla vecchiaia. L’evocazione finale dell’*Ewig-Weibliche* è però un atto di fedeltà a un ideale femminile che la Stein aveva forse incarnato nella sua forma archetipica. La grande plasmatrice erotico-sentimentale, l’amica anche, la sorella perfino, è stata l’“occasione” più duratura e travagliata della poesia goethiana, simbolo di un’umanità rischiaratrice, e non un mero “suppellettile da scrivania”, come le fa dire il drammaturgo Peter Hacks in un testo teatrale comunque notevole⁴⁶. La Gretchen del *Faust*, colei che accoglie, perché già attende da lunga data, l’anima dell’amato in cielo, non è infatti Friederike Brion, o non solo. Gretchen è anche la Stein che, tra tutte, più di tutte, era stata adultera, peccatrice, madre suo malgrado di figli nati vivi (meno) e morti (i più), cioè donna a tutto tondo – una sfericità che certo piaceva a Goethe –, completa, eppur al tempo stesso irradiante il fascino intramontabile dell’incompletezza, della fragilità, di un’anima crepuscolare e intoccabile, e di un autentico infantile timore, che certo il suo amante non aveva, di sentir troppo viva la vita. Spietata e feroce, infine, come amante tradita quando dispone, tra le sue ultime

⁴⁶ Che purtroppo, però, si legge nella pessima edizione italiana P. HACKS, *Conversazione in casa Stein in assenza del Signor von Goethe* (1974), tr. it. di E. Gaipa, con fotografie di S. Governali e B. Mazzone, Palermo, Theatrum Mundi Edizioni, 1989.

volontà, che il suo feretro non sfilasse dinanzi alla casa al Frauenplan, dove il suo “infedele amico” aveva vissuto, prima e dopo il matrimonio, con la popolana Christiane, da lei percepita come il maggiore fallimento della sua opera di educatrice.

Ma Goethe non tradisce la Stein nella sostanza: simbolicamente le dona l’ultimo tributo *post mortem* quando su di lei e su donne della medesima sensibilità e femminilità costruisce l’immagine del paradiso faustiano. Non Dio, infatti, porrà in cima al cielo ma, spodestando definitivamente la teologia cristiana e maschile (e l’aveva fatto già in grande stile quando aveva posto la traduzione di Logos con *Tat*, “azione”), un «principio specificamente femminile»⁴⁷. L’Eterno Elemento Femminile che è, sappiamo, anche e soprattutto un Originario Elemento Femminile (*Ur-Weibliche*), in una sconvolgente varietà di significati: la “prima donna” o il prototipo ideale; la femmina completa, che è amante e madre; infine colei che conduce alla scoperta del più grande mistero dell’essere, quello della creazione, e che dunque è guida (come il personaggio Gretchen), educatrice (come la reale von Stein), in grado di produrre “elevamenti”. Questo miracolo si compie soltanto perché anche nell’aldilà ella continua ad “attrarre”, come dice Croce, con la stessa grazia con cui ci attrae quella “donna originaria” (*Ur-Weib*) che è stata ardentemente amata, che infedele infine abbandona il suo uomo, e che eppure ancora lo fa volare a ogni piccolo cenno, a ogni suo irresistibile richiamo. È il cosmico, più nobile ricongiungimento (*umfassend umfassen*) di “chi” con “chi” sa di aver egoisticamente preso e generosamente dato.

4. Eros come vitale

Negli ultimi anni della sua vita Croce si impegna in una notevole opera di chiarificazione del suo pensiero e, nel contesto della genesi della sua seconda monografia hegeliana, le *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* del 1951, anche su sollecitazione di un fecondo dialogo con le filosofie dell’esistenza, torna su un

⁴⁷ L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca. II Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, t. II, cit., p. 542.

tema che è ancora tra i più discussi e stimolanti dell'eredità crociana: il “vitale”⁴⁸. Il nome, che si incontra negli “schiarimenti” cui a breve faremo riferimento, sostituisce quello di “utile”, che già nel primo decennio del Novecento, nel quadro dell'elaborazione della “filosofia dello spirito”, Croce aveva letteralmente rivoluzionato, strappandolo da un contesto riduttivamente materialistico e portandolo nell'alveo delle categorie spirituali. Nel corso degli anni, consapevole dell'equivoco che quel termine poteva suggerire, vale a dire un suo fraintendimento in chiave “utilitaristica”, egli aveva sottoposto il concetto a un ancora più attento approfondimento e aveva cominciato a denominarlo “vitale”. Con esso Croce intende riferirsi a quella «terribile forza», «cruda e verde, selvatica e intatta», «che genera e asservisce o divora gli individui, che è gioia e dolore, che è epopea e tragedia, che è riso ed è pianto, che fa che l'uomo ora si senta pari a un Dio, ora miserabile e vile»⁴⁹.

L'idea matura in un duplice confronto con la filosofia tedesca: da un lato il Kant della *Fondazione metafisica dei costumi*, al quale Croce, proprio in nome del vitale così definito, svela la natura antinomica dei cosiddetti “doveri verso se stessi”, dal momento che l'unico dovere che si ha verso se stessi non è la produzione di benessere o felicità quanto l'opera di elevamento dalla forza brutta di cui è impastato l'uomo e certo non per negarla, quanto per superarla dialetticamente (*aufheben*), ovvero rielaborarla in forme spirituali superiori attraverso l'azione morale, la creazione artistica, l'operosità pensante. Non a caso le nuove riflessioni sulla “vitalità” si inscrivono in un rinnovato dialogo con Hegel e la sua dialettica. Dall'altro lato c'è infatti lui, il suo “amore e cruccio” filosofico, nei confronti del quale il vecchio Croce torna a ribadire il più alto riconoscimento – che già si leggeva nel *Saggio sullo Hegel* del 1907 – vale a dire la fecondissima scoperta di “logica filosofica” che ha nome di dialettica⁵⁰. Hegel – scrive nel '51 – ha davvero «redento il

⁴⁸ Per una lettura dell'idea crociana di “esistenza” rinvio a R. VITI CAVALIERE, *Saggi sul futuro. La storia come possibilità*, Firenze, Le Lettere, 2015, pp. 41-57.

⁴⁹ B. CROCE, *Intorno alla categoria della vitalità* [1949], in ID., *Indagini su Hegel*, cit., pp. 143-46, in part. p. 144, e ID., *Hegel e l'origine della Dialettica*, cit., p. 43.

⁵⁰ B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* [1907], in ID., *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia* [1913¹, 1927², 1948³], a cura di A. Savorelli, con una nota al testo di C. Cesa, Napoli, Bibliopolis, 2006, pp. 9-145.

mondo dal male», non perché lo abbia negato o misconosciuto, ma proprio perché lo ha riconosciuto come momento dialettico indispensabile alla generazione del bene, del bello, dell'utile, del vero. In questo modo egli ha apportato «un aiuto grandissimo a ridare alla vita umana la sua dignità». La dialettica, come legge del pensiero, ripete null'altro che la segreta legge della vita, che dalla sapienza popolare apprende non solo a “far di necessità virtù”, ma a rielaborare coscientemente perfino le forme più estreme e strazianti di dolore in atti di affermazione di esistenza: movimento dialettico non significa altro che «negare il male conservandolo e trasfigurandolo in bene»⁵¹. L'estremo tributo a Hegel è sorretto dall'identificazione dell'origine di ogni pensiero autenticamente dialettico – hegeliano e non solo – nella vitalità, vale a dire nell'«esperienza viva e diretta» del male come del bene, del falso come del vero, del dannoso come dell'utile, del brutto come del bello⁵². In una parola, della vita nella sua interezza.

Il vitale, come forza in cui la vita sa mostrarsi più selvaggia e viva, persegue l'obiettivo di soddisfare desideri e volizioni individuali, e perciò ben ancora gli veste il nome di “utile”, “economico” o “conveniente”. Tuttavia – per tornare a Kant –, esso non può subire imprigionamenti morali dal momento che, fornendo «materia» e «cooperazione» ad altre forme spirituali, è al di là della morale: è «amorale», «immorale», come scrive acutamente Croce, “pre-morale” – aggiungiamo – perché essenzialmente attiene a quella vita che è al di là della morale anche perché viene prima; così come è anche, e per le medesime ragioni, “pre-estetico”, “pre-logico”, “pre-politico”⁵³. Ma non perciò estraneo allo spirito, né tanto meno liquidabile come “irrazionale”. A scansare questo genere di equivoco, che inevitabilmente si crea ogni qual volta si chiama in discussione la vita nella sua forma primigenia e irrequieta – vita umana che è già sempre, anche al grado più basso della bestialità e della barbarie, già sempre vita spirituale –, Croce era già intervenuto nel fatale 1933, con un saggio dal titolo *Il cosiddetto irrazionale nella storia*, confluito poi nella *Storia come*

⁵¹ B. CROCE, *Hegel e l'origine della dialettica*, cit., p. 44.

⁵² Ivi, p. 57.

⁵³ Ivi, pp. 43 e 42, e ID., *Intorno alla categoria della vitalità*, cit., p. 144.

pensiero e come azione del 1938. Per salvare il “vitale” e lo stesso concetto di vita dalle derive vitalistiche, misticheggianti, panlogicistiche, irrazionalistiche di quei tempi, Croce ha bisogno di due premesse già stabilite nella pregressa pratica di storico e teorico della storia. La prima è quella della “positività” della storia («la storia si scrive – dice – di quel che l’uomo fa e non di quel che patisce») e che esclude ogni possibilità di successo alle “storie del negativo”, di ciò che non si è fatto o non è accaduto, ma pure delle cosiddette “dietro le quinte”, di ciò che, a livello di intenzioni, passioni, travagli e cedimenti, ha condotto a quel risultato⁵⁴. La seconda premessa, maturata al tempo dei suoi studi sul Seicento e poi sul Barocco, consiste nel molto parco impiego storiografico del concetto di “decadenza”, contrapposto a quello di “progresso”: quel che la storiografia registra e liquida come involuzione, regressione, involuzione è piuttosto una sorta di riposo spirituale, un sonno ristoratore tra imprese già fatte e altre da compiersi. Ma riposo appunto, stato di quiete, e pur sempre vita e, con essa, operosità più o meno latente. Ogni storia, qualunque sia il criterio con cui sia svolta, risponde sempre a un unico concetto e in esso trova unità, perché tutte sono – scrive Croce – «storie della vitalità», di quella forza che non è ancora «civiltà» e «moralità» – ribadirà ancora più avanti negli anni – ma senza la quale «alla civiltà e alla moralità mancherebbe la premessa necessaria, la materia vitale da plasmare e indirizzare moralmente e civilmente»⁵⁵. La «forza poderosa» del vitale, in virtù dell’ufficio dialettico del pensiero, «è da educare e non già da fiaccare e da sopprimere», e questo perché innumerevoli sono i benefici che da essa si possono ricavare, purché sia chiaro che la vitalità non è il contrario di razionalità: essendo già «spiritualità elementare», possiede «le sue ragioni, che la ragione morale non conosce»⁵⁶.

⁵⁴ B. CROCE, *Il cosiddetto irrazionale nella storia*, in ID., *La storia come pensiero come azione*, cit., pp. 157-65, in part. p. 157. Sulla positività della storia Croce si era già espresso nel primo lavoro di gnoseologia storica, *Teoria e storia della storiografia*, a cura e con una nota di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2001, pp. 91-102.

⁵⁵ B. CROCE, *Il cosiddetto irrazionale nella storia*, cit., p. 161.

⁵⁶ Ivi, pp. 161, 162 e 164.

A conforto della sua impresa volta alla spiritualizzazione del vitale Croce chiama nuovamente in causa Goethe, il suo “eroe” Faust e il suo ardente desiderio di una *ledendige Natur* (‘natura vivente o semplicemente viva’): tutto ciò nella conclusione del saggio del ’49 sulla vitalità, che ha una chiusa tutta goethiana. Essa infatti descrive molto bene l’irrequietezza faustiana che cresce in mezzo ai «barattoli» e alle «ampolle», «strumenti» e «ossame di morti»: immagine efficacissima che sembra anticipare visivamente la scena cinematografica di Alexander Sokurov, che apre il suo *Faust* (2011) con l’inquadratura del membro maschile di un cadavere sottoposto dal Dottore a vivisezione. Non più la scienza, in cui tanto si è istruito, dà appagamento a Faust, ma la vita: fosse pure distillata in quell’“attimo” che chiede a Mefistofele nell’atto di siglare con lui il patto. Goethe sostiene Croce per tutta la vita nel diffidare dei paradisi celesti o terrestri perché «preferibile [è] un ideale in cui si avvicendano momenti infernali e momenti paradisiaci, riconoscendo i primi come condizione dei secondi»⁵⁷. Ma di ciò si è già abbondantemente discusso.

Goethe sta dietro la riflessione filosofica sul vitale anche per un altro motivo. Il ricorso alle pascaliane “ragioni del cuore” sconosciute all’intelletto e alla coscienza morale ci porta al centro della nostra questione: all’intendimento dell’eros come forza vitale e che ha una matrice profondamente goethiana. I testi cui farò riferimento sono due: l’«Esempio» che Croce cita per esemplificare la trasformazione dialettica del vitale nel saggio su *Hegel e l’origine della dialettica* e il più antico “frammento di etica” del 1922 intitolato *Eros* e che, nel contenuto, può essere ricondotto alla successiva meditazione. Le future parole che Croce userà per designare il vitale sono perfettamente adeguate a descrivere l’eros che è tra le più possenti, sebbene non esclusive, rappresentazioni di quella forza primigenia che incatena e inebria le persone giovani e quelle mature, non ultimi i vecchi, «come dimostrano casi famosi di canuti suicidi per deserto amore», annota nei *Frammenti di etica* non senza aver in mente il canuto Goethe, schiantato dalla passione elementare per l’adolescente

⁵⁷ B. CROCE, *Intorno alla categoria della vitalità*, cit., pp. 145-46.

Ulrike⁵⁸. La composizione del conflitto tra sensualità e moralità è, in entrambi i testi cui stiamo facendo riferimento, il matrimonio o, come diremmo oggi, altra “unione civile”: qualunque sia la forma di una relazione stabile e duratura, certo è che essa, come dice la saggezza popolare, è la “tomba dell’amore” perché pone una pietra tombale sull’esperienza meramente sessuale dell’amore.

I *Frammenti di etica*, confluiti poi in *Etica e politica* del 1931, sono un piccolo prezioso breviario contro ogni moralismo, testimonianza di una riflessione etica di estrema laicità, di generosa liberalità e di profonda comprensione della fragilità della natura umana. Significativa l’epigrafe dal gusto goethiano con cui Croce scelse di introdurli, «*quod nunc ratio est, impetus ante fuit*», e dove già risulta chiaro che la “vita seconda” della morale nasce da quella “prima” fatta di passioni, logoramenti, cedimenti, perfino di barbarie. E Croce vuol dichiarare proprio questo quando, nel XXIV frammento “in difesa delle virtù imperfette”, schernisce i «rigoristi etici» che della vita come «svolgimento e contrasto» sanno nulla, persi come sono dietro l’«errore intellettuale» della virtù perfetta o della perfezione della virtù: non sanno, appunto, che «perfetto è solo il non vivente e morto», che soltanto l’«incompleto» – aveva scritto Goethe nell’*Ifigenia* – «è produttivo»: ma «noi che agli automi d’acciaio preferiamo gli uomini di carne e sangue, abbracciamo invece, venerandola, la sola virtù che sia reale e sia virtù, la virtù imperfetta»⁵⁹.

Nel frammento sull’eros Croce se la prende, da una parte, coi moralisti, che tentano di vincere l’invincibile dualismo di passione e morale predicando e praticando un’«ascetica verginità», e dall’altra coi «ridicoli “scienziati”» che, per limitare l’ingerenza del sentimento nei fatti amorosi, riducono l’eros a mera «“questione sessuale”». La conciliazione è altra, dice Croce: è nella “civile unione” tra gli amanti, ma, perché il suo discorso non pecchi di moralismo, sia nei *Frammenti*

⁵⁸ B. CROCE, *Eros*, in ID., *Etica e politica*, op. cit., pp. 25-28, in part. p. 26.

⁵⁹ B. CROCE, *Difesa della virtù imperfetta*: ivi, pp. 88-92. Un’integrazione della teoria crociana delle “virtù imperfette” è quella proposta da Girolamo Cotroneo nel bel libro *Le virtù minori*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014: virtù minori perché tengono dietro alle maggiori ma, proprio perché rimandano a scelte estremamente individuali e mai obbligate, forse meglio capaci di qualificare quotidianamente la moralità umana.

sia nelle *Indagini*, introduce pure altre suppletive forme spirituali di composizione. Nei *Frammenti* annovera altri «sostituti» o «cooperatori», altri «modi di attività e di creazione» che sono appunto le attività morali, scientifiche, artistiche e politiche, «tutte dirette a opere d'amore». Non si tratta di una banale sublimazione di istinti perché non si tratta, come nel vitale, di negare la dirompente energia fecondatrice dell'eros quanto di impiegarla per una buona causa e nella giusta direzione. Si tratta appunto di lavorare dialetticamente quella polarità di forze agenti nell'eros – attiva e passiva, positiva e negativa, maschile e femminile – e che, se lasciate a se stesse, finiscono per distruggere e annientare là dove vorrebbero invece creare. Nel saggio sull'*Origine della dialettica*, invece, il troppo idilliaco superamento dialettico dei contrasti tra eros e amore coniugale è mitigato dal richiamo finale allo scritto contenuto nello stesso volume e dedicato al grande simbolo del “peccato originale”: questo, assieme alle altre efficacissime metafore del “diavolo” e dell’“anticristo”, non viene tra noi perché è sempre già in noi, nella nostra irredimibile natura di “peccatori”⁶⁰. L'uomo e la donna sono per definizione esseri impuri, sempre a metà strada tra il cielo e la terra, l'angelico e il demoniaco, il bestiale e il morale:

ciascuno di noi sente il selvaggio che è in lui (e che forse sarebbe far torto agli animali se si chiamasse l'“animale”): lo sente fremere e ruggire [...], lo distrae in cose che gli paiono innocenti e secondarie e lo lascia così sfogare l'ímpito suo. Quando altro manchi, c'è la regione dei sogni, nella quale senza attualmente peccare si accarezzano desiderî che nessuno oserebbe confessare e quasi neppure confessa a sé stesso. [...] Il filosofo osserva che su quella forza conviene usare impero ma non tirannide, perché, domata e umiliata che fosse, c'è rischio che, resa incapace di male, sarebbe inetta anche al bene⁶¹.

Con questa intensa meditazione che rende ragione dell'invincibile *natura peccatorum* e, tra l'altro, della cura del più maturo idealismo per la complessa e

⁶⁰ Cfr. B. CROCE, *L'anticristo che è in noi* [1946], in ID., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 292-98, e la traduzione e curatela crociana dell'*Apologia del diavolo* di J. B. Erhard (si veda l'edizione a cura di V. Gessa Kurotschka e R. Viti Cavaliere, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001): in entrambi i testi le crociane “simpatie per il diavolo” sono rivolte al goethiano “spirito che sempre nega” e che pur, a suo modo, opera il bene, non foss'altro per mantener in vita «gli stessi mezzi del suo fanatismo di distruzione».

⁶¹ B. CROCE, *Il peccato originale* [1950], in ID., *Indagini su Hegel*, cit., pp. 147-49, in part. p. 148.

fragile umanità, in forme diverse ma certo non estranee alle psicologie del profondo, abbiamo fatto ritorno in fine all'inizio. Al paradiso goethiano abitato da peccatrici.

Rosalia Peluso

Bibliografia

- H. ARENDT, *The Human Condition* (1958), tr. it. di S. Finzi, intr. di A. Dal Lago, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2003;
- ID., *Walter Benjamin. 1892-1940* (1968), tr. it. di M. De Franceschi, a cura di F. Ferrari, Milano, SE, 2004;
- W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), tr. it. di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, nuova edizione a cura di G. Schiavoni, Torino, Einaudi, 1999;
- Th. BERNHARD, *Goethe schtirbt* [1982], *Goethe muore*, tr. it. di E. Dell'Anna Ciancia, Milano, Adelphi, 2013;
- P. CITATI, *Goethe*, Milano, Mondadori, 1977;
- G. COTRONEO, *Croce filosofo italiano*, Firenze, Le Lettere, 2015;
- ID., *Le virtù minori*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014;
- B. CROCE, *Breviario di estetica. Aesthetica in nuce*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1990;
- ID., *Contributo alla critica di me stesso* [1915], a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2000;
- ID., *Dante. L'ultimo canto della "Commedia"*, in ID., *Poesia antica e moderna. Interpretazioni*, Bari, Laterza, 1966, pp. 153-163;
- ID., *Filosofia e storiografia* [1949], a cura di S. Maschietti, Napoli, Bibliopolis, 2005;
- ID., *Goethe*, con una scelta delle liriche nuovamente tradotte, 2 voll., Bari, Laterza, 1959;
- ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* [1951], a cura di A. Savorelli, Napoli, Bibliopolis, 1997;
- ID., *La storia come pensiero e come azione* [1938], a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 2002;
- ID., *Nuovi saggi di estetica*, Bari, Laterza, 1969;
- ID., *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia* [1913¹, 1927², 1948³], a cura di A. Savorelli, con una nota al testo di C. Cesa, Napoli, Bibliopolis, 2006;
- ID., *Teoria e storia della storiografia* [1915-1917], a cura e con una nota di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2001;
- ID., *Un episodio dei Vangeli. Gesù e l'adultera (San Giov., VII, 3-11)*, in ID., *Poesia antica e moderna*, op. cit., pp. 118-123;
- P. D'ANGELO, *Croce e Goethe*, in ID., *Il problema Croce*, Macerata, Quodlibet, 2015, pp. 177-93;
- E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, a cura di R. Pastina, Bologna, Il Mulino, 2005;
- J. B. ERHARD, *Apologia del diavolo*, tr. it. di B. Croce, ed. a cura di V. Gessa Kurotschka e R. Viti Cavaliere, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001;
- R. FRIEDENTHAL, *Goethe: sein Leben und seine Zeit* [1963], tr. it. di E. Croce, *Wolfgang Goethe. Biografia critica*, Milano, Mursia, 1974;
- G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Roma-Bari, Laterza, 2002;
- J. W. GOETHE, *Faust*, tr. it. e note di G. Manacorda, Milano, BUR, 2013;
- ID., *Faust*, tr. di F. Fortini, Milano, Mondadori, 1984;
- ID., *Tutte le poesie*, ed. it. diretta da R. Fertonani con la collaborazione di E. Ganni, 2 voll., Milano, Mondadori, 1989 e 1994;
- ID., *West-Östlicher Divan* [1819], ed. it. a cura di L. Koch e I. Porena, *Divano orientale-occidentale*, Milano, BUR, 2008;
- P. HACKS, *Conversazione in casa Stein in assenza del Signor von Goethe* [1974], tr. it. di E. Gaipa, con fotografie di S. Governali e B. Mazzone, Palermo, Theatrum Mundi Edizioni, 1989;
- P. HADOT, *N'oubliez pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels* [2008], tr. it. di A. C. Peduzzi, *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, Milano, Raffaello Cortina, 2009;

- K. JASPERS, *Unsere Zukunft und Goethe*, in «Die Wandlung», 2 (1947), pp. 559-78;
- J. KELEMEN, „*Mein eigen selbst su ihrem selbst erweitern*” (*Dante e Averroè, Goethe e Hegel*), in «Neohelicon», 39, 1 (2012), pp. 1-13;
- La Grande Madre. Donne, maternità e potere nell'arte e nella cultura visiva, 1900-2015*, catalogo della mostra di Palazzo Reale a Milano, a cura di M. Gioni, Ginevra-Milano, Skira, 2015;
- Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, a cura di R. Peluso, con la supervisione di R. Viti Cavaliere, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2013-2016;
- Th. MANN, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Milano, Mondadori, 2015;
- K. MOMMSEN, *Goethe und die 1001 Nacht*, Bonn, Bernstein Verlag, 2006;
- M. MUSTÈ, *Croce*, Roma, Carocci editore, 2009;
- L. MITTNER, *La letteratura tedesca del Novecento. Con tre saggi su Goethe*, Torino, Einaudi, 1975;
- ID., *Storia della letteratura tedesca*, vol. II: *Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, t. II e t. III, Torino, Einaudi, 1971;
- G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino, 1989;
- M. VERDICCHIO, *Faust and Dante: knowledge and allegory*, in «Neohelicon», 39, 1 (2012), pp. 31-38;
- R. VITI CAVALIERE, *Saggi sul futuro. La storia come possibilità*, Firenze, Le Lettere, 2015.

Filmografia

- A. SOKUROV, *Faust*, Russia 2011;
- W. WENDERS, *Falsche Bewegung*, ed. it. *Falso movimento*, Germania 1975.

I giovani azionisti e il crocianesimo maturo

Croce, la religione e l'ideale

In questo lavoro si proverà ad individuare i presupposti filosofici del crocianesimo e della cultura politica di estrazione azionista, cercando di analizzarli tenendo presente la forte critica che il filosofo muove ai protagonisti di quella breve stagione intellettuale.

Al di là delle specifiche ascendenze teoretiche dei principali interpreti del partito d'Azione, il punto che ci preme sollevare investe in particolar modo la natura dello storicismo e le problematiche del *Sollen*.

L'obiettivo è cercare di capire quanto lo storicismo metodologico di Croce sia realmente disgiunto da ogni imperativo categorico e quanto l'illuminismo ideologico degli azionisti sia distante dal senso storico.

L'idea che la visione liberale di Croce presenti alcune «anomalie»¹ – e di conseguenza, per alcuni studiosi, andrebbe respinta sul piano politico² – si rivela

¹ G. COTRONEO, *Un liberalismo "anomalo"*, in *La tradizione filosofica crociana a Messina*, a cura di G. Giordano, Messina, Armando Siciliano, 2002, pp. 103-25. Per Serge Audier quello di Croce è un «libéralisme atypique»: S. AUDIER, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012, p. 259.

² Solo alcuni esempi: Giuseppe Bedeschi definisce Croce un «eminente pensatore», ma non un liberale, in G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, p. 260. Giovanni Sartori sostiene che «Croce non arriva al liberalismo» e ancora che «dalla riconduzione del liberalismo alla filosofia idealistica, il liberalismo minaccia di uscire dissolto»: G. SARTORI, *Studi crociani*, vol. II, Bologna, il Mulino, 1997, p. 168. Entrambi gli interpreti si ispirano, nella loro lettura anti-crociana, al celebre giudizio espresso da Norberto Bobbio, il quale consiglia – al fine di imparare la lezione del liberalismo moderno – di andare a scuola dai giusnaturalisti come Locke, o da liberali utilitaristi come Mill e da economisti come Einaudi, ma non dal filosofo-politico Croce: N. BOBBIO, *Croce e il liberalismo*, in ID., *Politica e Cultura*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 177-228. Una risposta intelligente alle considerazioni bobbiane è ritrovabile in Gennaro Sasso, in cui si ammette, al contrario, di prediligere due maestri di Croce, vale a dire Machiavelli e Marx, ai Locke e Mill e, soprattutto, Croce stesso a Luigi Einaudi: G. SASSO, *Benedetto Croce e il Liberalismo*, in *Filosofia e idealismo. Secondi Paralipomeni*, vol. V, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 579-630. Una lettura molto negativa del liberalismo crociano è data da Raimondo Cubeddu e Antonio Masala, i quali sostengono che il ritardo culturale del liberalismo italiano del dopoguerra è dovuto sostanzialmente alla separazione crociana tra il liberalismo etico e il liberismo economico che dominerebbe all'interno del mondo della cultura, influenzando in particolare i dirigisti, nonché i futuri sostenitori del partito azionista: R. CUBEDDU-A. MASALA, *Le libéralisme italien*, in *Histoire du libéralisme en Europe*, a cura di Philippe Nemo et Jean Petitot, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 563-64; su questi ultimi temi guardare pure

attendibile quasi quanto si rivela priva di fondamento l'analisi che riconosce in Croce un autore anti-illuminista tout court³.

Croce condanna l'ideologia illuministica, anche se approva i risultati storici che ne scaturiscono. Questo è il primo motivo, di ordine formale, che fa di Croce un teorico non completamente anti-illuminista. Vi è, però, una ragione più importante che lo legherebbe in parte allo spirito settecentesco. Una ragione di ordine sostanziale che chiamerebbe in causa, con toni originali, l'epoca del romanticismo.

Prima andrebbe detto che l'illuminismo è da Croce interpretato come una *Weltanschauung* intenta a rivendicare il ruolo assoluto della Verità da contrapporre alle esperienze legate alla storia, alle tradizioni, al volgo. La narrazione filosofica degli illuministi, per dirla con Nietzsche, abiterebbe in «un mondo dietro il mondo»⁴ e nuoterebbe nelle sicure acque della trascendenza. Una narrazione costituita dalle regole geometriche del reale e da un approccio quantitativo non consono, secondo Croce, alla vera natura dell'uomo. Il radicalismo giacobino, preziosa anima di questo

R. CUBEDDU, *Croce, gli Austriaci e il liberalismo*, in «MondOperaio», 2003, n. 6.

³ Paolo Rossi, ad esempio, non tiene conto della posizione ambivalente che Croce assume nei riguardi del pensiero illuminista: P. ROSSI, *La «rivalutazione» dell'illuminismo e il problema del rapporto con lo storicismo*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», II, 1957. Il convincente richiamo all'ambivalenza crociana è invece contenuto in G. COTRONEO, *Croce e l'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1970. Sulla scia di Cotroneo, Ernesto Paolozzi, pur ribadendo le ragioni – che via via nel testo si rievocano – dell'antilluminismo crociano, precisa che «neanche si può ritenere semplicisticamente che Croce fu un liquidatore della Ragione illuministica nel nome di un vago irrazionalismo e nel nome di uno storicismo relativistico, o peggio, di un bieco conservatorismo»: E. PAOLOZZI, *Antilluminismo di Croce?*, in *Il liberalismo come metodo. Antoni-Croce-de Ruggiero-Popper*, Roma, Fond. Luigi Einaudi, 1995, p. 117. Inoltre, nonostante Carlo Antoni probabilmente esageri nel dire che il «concetto “progressista” della libertà», elaborato da Croce, rinnova «l'istanza illuministica», non può aver torto quando ricorda a tutti coloro che definiscono Croce anti-illuminista, «le pagine vibranti di commossa ammirazione che Croce ha dedicato al pensiero e all'opera degli illuministi napoletani della Repubblica partenopea, creatori eroici di una prima coscienza civile e patriottica in Italia», oppure quando «non ha esitato a riconoscere che il suo amato e venerato Vico era stato sordo a siffatte voci e pertanto era rimasto tagliato fuori del movimento mentale e pratico del suo secolo»: C. ANTONI, *Il Liberalismo*, in *La restaurazione del diritto di natura*, Venezia, Neri Pozza, 1959, pp. 119-37. Croce, infatti, scrive che «si sente nel Vico pedagogista e critico qualcosa di reativo. Si sente che egli, esclusivamente sollecitato dalle sorti della grande e severa scienza e fisso l'occhio nella forma più compiuta dell'umanità, non intendeva il valore rivoluzionario di quello scetticismo e razionalismo e di quella ribellione al passato, che erano necessari strumenti di guerra contro re, nobili e preti: di quei ristretti e dizionari che dovevano mettere capo alla *Enciclopedia*; di quella scienza popolare che preludeva al giornalismo; di quei libercoli per dame e per eleganti conversazioni che avrebbero alimentato i salotti del secolo decimottavo e temprati gli spiriti al radicalismo giacobino»: B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1965, p. 217.

⁴ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 2005, pp. 29-32.

movimento, si servirebbe della libertà per propositi liberticidi, per porre le basi di un mondo (iper-democratico) guidato dall'ideale dell'eguaglianza.

Il romanticismo è l'immediata reazione alle astrattezze della *raison*. A partire dal secolo XIX, aggiunge Croce, è possibile scovare diverse e plausibili risposte al dominio illuministico: risposte a sfondo irrazionale – si pensi al movimento culturale dello *Sturm und Drang* che, d'altra parte, non andrebbe avvicinato in maniera eccessiva al romanticismo, a causa dei suoi «bollori giovanili»⁵ – e risposte di natura razionale. Croce aderisce alla seconda alternativa, tipicamente hegeliana e, a differenza del sapere immediato di un Jacobi, ritiene che non si possa svilire l'attività logica; quindi, come Hegel, si mostra a suo agio con una certa declinazione illuministica del sapere, anche se ciò non sarebbe sufficiente. Non basta la Ragione al maiuscolo, svuotata di ogni serio cominciamento e sviluppo storico. Occorre, afferma Croce, storicizzarla. L'intelletto, nel frattempo, dovrebbe costituire l'organo operativo delle scienze e di ogni possibile astrazione.

L'illuminismo è il sogno democratico dipinto nei cieli astratti dell'*a priori*. Il romanticismo s'identifica con la realtà storica del liberalismo e con la realizzazione dell'immanentismo assoluto.

Il passaggio da un razionalismo astratto (Settecento-democrazia) ad un razionalismo concreto (Ottocento-liberalismo) Croce lo immagina radicato nel travaglio morale di ogni singolo uomo: il fanciullo dapprima è egoista, dopodiché insegue il momento della ribellione, del dover aggiustare idealmente il mondo (democrazia/intelletto), e alla fine «si procura d'intenderlo, di giudicarlo e d'indirizzarlo»⁶ (liberalismo/ragione).

⁵ De Ruggiero è convinto che «bisognerà che l'ardore si smorzi, che la selvaggia passione si plachi e si veli di nostalgia, che il titanismo ironizzi se stesso, che la grezza natura si circonda di un mistico alone soprannaturale, perché lo "Sturm" diventi Romanticismo»: G. de RUGGIERO, *La filosofia moderna. L'età del Romanticismo*, Bari, Laterza, 1946, p. 23.

⁶ Per dirla con le sue parole: «Tutti passano e debbono passare, per questo stadio di facile critica e di facilissimi sogni, perché è la legge dello spirito umano che non si possa superare un errore se non facendone esperienza, vivendolo, e perciò accettandolo, almeno come ipotesi provvisoria. Tutti passano di là, ma i seri, gli intelligenti, gli scrupolosi, gli autocritici non vi si fermano, e un po' prima o un po' dopo pervengono al nuovo maturo stadio»: B. CROCE, *Pagine sulla guerra*, Bari, Laterza, 1928, p. 257.

Le prime fasi della ribellione, direbbe ancora Croce, si iscrivono nel contesto semplicistico dell'utopia. L'utopia del democratismo egualitario che lotta per sconfiggere definitivamente il male. Si tratterebbe, a suo parere, di una riflessione culturale immatura e del tipico atteggiamento massonico che coinvolge menti pigre e astratte⁷.

Egli scorge, dunque, nello stadio intellettualistico del sapere, un approccio originario, la riflessione *in nuce* che prima o poi dovrà essere soverchiata dagli «addottrinati» e dagli «avveduti», dagli uomini con il più alto senso storico, consapevoli che il corso della storia non può essere sradicato e che il *Sollen* – recependo la lezione hegeliana – non è altro che l'illusione degli ingenui.

La prima formulazione dell'atto riflessivo non soltanto spalanca le porte alla vera riflessione, ma subisce un'importante trasformazione in quanto si inserisce in un contesto operativo (intelletto) e parallelo alla medesima e reale conoscenza (ragione).

L'inizio, il consolidamento e la definitiva consumazione di un secolo e poi l'ingresso, lo sviluppo e la conclusione di quello successivo segnano così – agli occhi dell'autore della *Storia d'Europa* – il passaggio dall'ingenuità⁸ a quello della maturità del pensiero, sempre sotto il segno dell'accrescimento della libertà.

Il punto sorprendente risiede in quel senso di eternità che trapelerebbe dai due secoli fin qui analizzati. Come se il Settecento, oltre a mettere in evidenza un chiaro contenuto religioso improntato all'eguaglianza, fosse sempre presente – col suo irrinunciabile dover essere – nella natura ancora acerba dell'individuo e, non diversamente, l'Ottocento, oltre a racchiudere non una religione fra le altre ma la vera religione⁹, fosse sempre vivo nelle moderate convinzioni dell'individuo adulto, cioè

⁷ Uomini, cioè, scrive Croce, di «mezzana cultura»: «maestri di scuola primaria, diplomati di scuola tecnica, laureati farmacisti, e poi altresì specialisti, anche valorosi, medici, avvocati, ingegneri, militari, che conoscono bene la loro specialità, ma non hanno svolto abbastanza la loro umanità, la consapevolezza filosofica e storica, e si sono contentati per questa parte dei risultati ottenuti nel primo sforzo, delle prime nozioni, necessariamente astratte e semplicistiche»: *ivi*, p. 258.

⁸ E ancora, sul tema che vede intrecciato lo spirito illuministico e l'età giovanile, si guardi B. CROCE, *Agli amici che cercano il trascendente*, in *ID.*, *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1967, pp. 378-84.

⁹ Sui rapporti tra i due secoli, si segnala inoltre un'altra pagina dell'autore, il quale, dopo aver detto che la Rivoluzione francese «fu di somma importanza nella storia della civiltà», non manca di criticare con toni aspri l'«egalitarismo giacobino», definito come l'«estrema conseguenza dell'astratto e matematizzante razionalismo settecentesco» e in cui si esprime una netta preferenza, ripetiamo, dal carattere 'religioso', nei

di chi ha compreso che il «legno storto» di kantiana memoria non può essere raddrizzato. Croce arriverà persino a dire che lo storicismo è il vero illuminismo, «assimilato e convertito in succo e sangue»¹⁰. In altri termini, lo storicismo è il perfezionamento della ragione illuministica.

Riluttante ad un certo liberalismo chiacchiereccio, nonché ai preziosismi della retorica – interpretata come «il correlato stilistico dell’*insincerità* interiore»¹¹ –, il giovane Croce veramente giovane, forse, non lo è stato.

Ritornando alla descrizione che egli stesso compie in merito al naturale passaggio da una passione giovanilistica – contaminata da una vera e propria ansia di democraticità – ad una passione realistica che dovrebbe investire le menti esperte e liberali, si potrebbe dire che questo esame interiore, il Nostro, probabilmente non lo vive. Pesano senz’altro le vicissitudini che colpiscono lui e la sua famiglia¹², e che lo raffreddano in merito ad una certa inclinazione entusiastica della vita¹³. Sta di fatto che il fascino sovrasensibile del *Sollen* pare non abbia fatto breccia nel suo cuore. In fondo è lui stesso ad esplicitarlo in molteplici occasioni. Ma non è la *Libertà e niente altro*, per dirla in modo provocatorio con Gaetano Salvemini, il suo peculiare dover essere?

Procediamo con ordine. In un Collegio cattolico frequentato fin dalla tenera età, Croce ascolta con attenzione le lezioni filosofiche di religione impartite da un

confronti del pensiero dell’Ottocento, quale «intelligente accettazione storica di tutto il passato, anche di quello che per le recenti lotte era più aborrito, come il feudalesimo e il monarcato assoluto»: B. CROCE, *Libertà e giustizia*, in ID., *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Bari, Laterza, 1945, pp. 268-69.

¹⁰ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, a cura di Maria Conforti e con una nota al testo di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 2002, pp. 68-69.

¹¹ S. CINGARI, *Alle origini del pensiero “civile” di Benedetto Croce. Modernismo e conservazione nei primi vent’anni dell’opera (1882-1902)*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2002, p. 74.

¹² Ci si riferisce al terremoto di Casamicciola del 1883, in cui Croce, all’epoca diciassettenne, perde la sua famiglia, rimanendo «segnato nel corpo e nella psiche»: S. CINGARI, *Alle origini del pensiero “civile” di Benedetto Croce*, op. cit., p. 27.

¹³ Il filosofo scrive che «la sventura domestica», «lo stato morboso del mio organismo che non pativa di alcuna malattia determinata e sembrava patir di tutte, la mancanza di chiarezza su me stesso e sulla via da percorrere, gli incerti concetti sui fini e sul significato del vivere, e le altre congiunte ansie giovanili mi toglievano ogni lietezza di speranza e mi inchinavano a considerarmi avvizzito prima di fiorire, vecchio prima che giovane»: B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di Giuseppe Galasso, Milano, Adelphi, 1989, p. 23.

«pio sacerdote e dotto teologo»¹⁴, e dopo un difficile processo di transizione¹⁵, si rende conto di aver perduto la fede. Inizia, così, la sua battaglia contro la trascendenza.

Il filosofo, salvo errore, menziona per la prima volta l'espressione «religione della libertà» nei *Capitoli introduttivi di una storia d'Europa nel secolo decimonono*, pubblicati nel 1931 e poi ripresi nella celebre *Storia d'Europa* dell'anno dopo. Il Croce maturo, della svolta anti-fascista, non può essere identificato con il Croce *fin de siècle*: un «involontario filosofante»¹⁶ alle prese con problemi speculativi riguardanti l'arte, la storia e la scienza. E non può coincidere del tutto con quel Croce che cerca di individuare pregi e difetti del marxismo, oppure con il Croce sistematico, attento critico della dialettica di Hegel, nonché impegnato a raccogliere spunti anti-positivisti nella sua rivista «La Critica».

Egli, va sottolineato, nei primi anni della sua formazione filosofica, non matura ancora una nitida visione «metapolitica» e meta-istituzionale del liberalismo. Si sente un liberale moderato, un uomo di studio che disprezza le radicalità politiche: niente di più. Tuttavia, le distinzioni argomentate nei primi lustri del secolo scorso, a proposito di religione e di filosofia, non solo anticipano con coerenza la sua futura esposizione liberale, ma contengono l'*a priori* che lo accompagnerà fino alla fine. In breve, solo una sua mancata esplicitazione, o chiarimento concettuale, potrebbe giustificare la presunta assenza religiosa e liberale dei primi periodi. Il suo impianto speculativo, di inizio Novecento, ospita il senso vivo della trascendenza che, in Croce, acquisisce fin d'allora il valore della Libertà.

Le opere dello spirito, l'incontro sintetico e categoriale fra il particolare e l'eterno, la natura intrinseca di quegli opposti che animano il meccanismo dialettico, le azioni individuali e soprattutto l'insidiosa teoria dell'«accadimento» – esposta, in

¹⁴ Ivi, p. 20.

¹⁵ Egli dichiara di provare molte ansie e tristezza «per quel vacillare della fede», dopodiché, per un breve periodo, non si pone più interrogativi religiosi, anzi, continua a praticare «per abito o per convenienze esteriori alcune pratiche religiose», fin quando non esprime «chiaro a se stesso» di essere del tutto estraneo al credo religioso: ivi, pp. 20-21.

¹⁶ Ivi, p. 26.

maniera approfondita, nella sua *Filosofia della pratica* del 1909 –, scaturiscono da una precipua professione di fede: la scelta metafisica della storia nel suo perpetuo divenire. Ecco il suo inizio assoluto e ideale: il suo *Sollen*.

Croce, in *Cultura e vita morale* del 1914, distingue la sfera religiosa da quella filosofica. La prima è «un sistema di pensieri nel quale sono misti elementi non dedotti dal pensiero, ma posti dalla volontà o dal sentimento»¹⁷, la seconda è «il pensiero dell'universale» che matura mediante severo spirito critico.

La religione, quale «filosofia imperfetta»¹⁸, riposa in un rapporto di tensione e confusione che investe il momento poetico e quello riflettente, un miscuglio di fede, mitologia e nel contempo timidi richiami di razionalità. La filosofia, al contrario, è un'attività logica che si serve di un iniziale passaggio sentimentale (religione), per poi “superarlo” mediante un procedimento speculativo in cui ogni seme dogmatico dovrà esser vinto¹⁹.

La sua futura religione della libertà, quella che, ripetiamo, viene resa nota dopo gli anni '30, sembrerebbe molto più vicina alla sua concezione originaria della religione anziché al significato gnoseologico dell'immanente. Essa è un impulso, quella che Vico chiamerebbe l'«inopia» della mente²⁰. Non è un concetto puro, ma un attimo di sospensione trascendentale; o, in ogni caso, è un *a priori* che dovrà spiegarsi attraverso le categorie eterne con cui lo spirito si afferma nella storia. La sua prospettiva religiosa è uno stadio (*philosophia inferior*) da travalicare in nome della storia effettuale²¹.

¹⁷ B. CROCE, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, in Id., *Cultura e vita morale*, Napoli, Bibliopolis, 1993, p. 16.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Egli sostiene che è impossibile «conservare una conoscenza imperfetta e inferiore, quale è la religiosa, accanto a ciò che l'ha superata e inverata» e aggiunge che la filosofia «toglie ogni ragion d'essere alla religione». L'attività speculativa, infatti, essendo una «scienza dello spirito», «guarda alla religione come a un fenomeno, a un fatto storico e transitorio, a uno stato psichico superabile»: B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari, Laterza, 1965, pp. 70-71.

²⁰ B. CROCE, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, op. cit., p. 131.

²¹ Dopotutto, anche quando Croce affermerà nel 1938 che la sua «religione della libertà» è una «religione critica» – quasi a voler far intendere che la vorrebbe già collocare in un ufficio più propriamente “filosofico” –, subito dopo precisa che la sua religione non va incontro «ad una sostanziale differenza verso le altre religioni, le quali anch'esse pensano e professano verità con purezza di verità»: B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 245. Al di là dell'ambiguità di quest'ultima asserzione – specie se si

La Libertà, che chiamerà «senz'altra determinazione»²², nonché vissuta come «l'eterna formatrice della storia, soggetto stesso di ogni storia»²³, e che non guarda tanto all'avvenire, avendo come oggetto «l'eterno»²⁴, rappresenta il suo *Sollen*.

La lotta contro se stesso, contro il crocianesimo della fede, è il suo intervallo posto tra un peculiare *Sollen* (Libertà come necessità) e lo spirito immanente (libertà come determinazione).

Il dogma della Libertà gli suggerisce, inoltre, di essere marxiano e non marxista, cautamente dialettico, ma non hegeliano tout court, favorevole al metodo naturalistico, anche se convinto oppositore della dottrina positivista, simpatizzante di una certa idea democratica e tuttavia avversario della rispettiva interpretazione illuministica. Se non si può parlare di «filosofia della storia»²⁵, nel suo caso specifico, allo stesso tempo non si può facilmente respingere l'ipotesi che lo vede sensibile all'*a priori*, ad un preciso indirizzo dogmatico che lo costringe ad accettare in anticipo qualsiasi evento accada nella storia. Si tratterebbe, infatti, di un evento che, al pari di ogni altro, contribuirebbe a rendere libera la «storia della libertà»²⁶. Tutto, nella storia, è intriso di libertà, a partire da ogni singola azione umana²⁷.

La libertà come determinazione, invece, corrisponde alla reale articolazione dello spirito e si configura in quattro momenti sintetici (estetica, logica,

prende come punto di riferimento la distinzione che lui stesso pone fra elemento “religioso” (mito, dogma) ed elemento “filosofico” (spirito critico, riflessione concettuale, ricerca della verità) –, pare evidente che Croce non abbia vera intenzione di sceverare dal generale contesto “religioso” la sua «religione della libertà».

²² B. CROCE, *Storia d'Europa*, op. cit., p. 21.

²³ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 54.

²⁴ B. CROCE, *Storia d'Europa*, op. cit., p. 434.

²⁵ Egli, del resto, scrive in maniera abbastanza nitida che il suo liberalismo, da interpretare come «religione dello svolgimento e della storia, rigetta e condanna, col nome di “utopia”, l'idea di uno stato definitivo e perfetto, o di uno stato di riposo, quale che sia la forma in cui si è proposto o possa proporsi»: B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 251.

²⁶ Secondo Antonio Gramsci, la storia della libertà teorizzata dal filosofo corrisponde ad una «formula» «valida per la storia di tutto il genere umano di ogni tempo e di ogni luogo», ed è «libertà anche la storia delle satrapie orientali»: A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 1.229.

²⁷ In uno dei pochi lavori in cui l'autore ha cercato di trattare sistematicamente il tema della libertà, oltre a ribadire il suo valore di «forza creatrice della storia, suo vero e proprio soggetto», aggiunge che «tutto ciò che l'uomo fa, è fatto liberamente, siano azioni o istituzioni politiche o concezioni religiose o teorie scientifiche o creazioni della poesia [...]»: B. CROCE, *Principio, Ideale, Teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, in ID., *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, Laterza, 1963, p. 112.

economica, morale). Ciò lascia supporre che anche Croce abbia conosciuto direttamente il problema giovanilistico, sebbene sopraggiunto con chiarezza concettuale in tarda età. La sua attività logica non riesce ad eliminare una volta per tutte il primordiale atto di fede, condizione necessaria per lo svolgimento dell'altra²⁸.

Croce non si è assuefatto alle dure regole del disincanto e non si è riconciliato con la storia, distruggendo ogni residuo dogmatico. Persino lui, dunque, il più accanito oppositore del dualismo e dell'Iperuranio dalle mille declinazioni, si è lasciato contagiare dallo spirito illuministico, riscoprendolo in maniera originale.

In ogni modo, tenendo fede alla distinzione che egli adopera tra il giovanilismo democratico, rispolverato politicamente dai ribelli azionisti, e quello romantico, rivendicato da uomini saggi proiettati verso l'immanentismo liberale, andrebbe collocato in questo secondo ufficio il lungo impegno filosofico, politico e morale di Croce.

Il democratico e il liberale

Il democratico, nel discorso crociano, non è soltanto colui che promuove delle tecniche di comodo pratico – suffragio popolare, sistemi elettorali, formazione di partiti – utili per una determinata società; o chi cerca di costruire un quadro liberale attraverso norme provvisorie che lo rendano efficiente.

Il democratico è in primo luogo colui che sente religiosamente la questione dell'eguaglianza, ponendo riparo alle ingiustizie umane e, contrariamente ad un certo liberalismo puro²⁹, ha a cuore il tema del bisogno, avverte che il mondo così com'è

²⁸ Ricorda Ludovico Geymonat che l'atto dogmatico è indispensabile «per lo sviluppo di una qualunque esigenza critica. Rinunciare ad esso significa rinunciare a cercare; significa porre alla nostra esigenza critica una barriera, postulando che al di là di essa sia necessario appellarsi a qualcosa che non potrà più venir posto in discussione»: L. GEYMONAT, *Neo-illuminismo e metafisica immanentistica*, in «Atti del XVI Congresso Nazionale di filosofia promosso dalla Società Filosofica Italiana. Il problema della filosofia oggi», Milano, Bocca, 1953, p. 566. Si rinvia, inoltre, su questi temi al volume *Impegno per la ragione. Il caso del neoilluminismo*, a cura di W. Tega, Bologna, il Mulino, 2010.

²⁹ Si guardi K. MINOGUE, *La mente liberal*, Macerata, liberilibri, 2011.

non va bene e lo definisce ingiusto in quanto non tutti i «coinquilini del pianeta»³⁰ godono delle medesime fortune, o più precisamente dello stesso *ius*.

Urge precisare che non tutti i democratici si riconoscono in uno schema giusnaturalistico e illuministico³¹. La cultura filosofica del liberalsocialismo o del socialismo liberale italiano non può essere, ad esempio, completamente identificabile con la prospettiva *liberal* di matrice anglosassone: la prima appartiene alla tradizione dello storicismo continentale, la seconda è legata al modello analitico³².

Croce, tuttavia, non sembra tener conto di queste importanti differenze. Egli, con coerenza, rimprovera la sintesi fra liberalismo e socialismo sviluppata in modo dottrinale dal movimento calogeriano e capitiniano; solo che, in generale, denuncia ogni tentativo progressista di «aggiustare il mondo», tacciandolo di anti-storicismo, e riconduce le formazioni democratiche al fondamento giusnaturalistico³³.

³⁰ S. VECA, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Milano, Feltrinelli, 2006.

³¹ Basti pensare che uno dei più duri rivali del liberalismo crociano, ovvero Guido Calogero, dichiara che «l'uguaglianza degli uomini non è una loro natura, è un dovere nostro. E s'intende che rendere uguali le sorti umane non significa verniciare tutte le facce con la stessa vernice [...]. L'uguaglianza – continua Calogero – che è un ideale del volere, non è l'appiattimento uniforme delle personalità e delle capacità [...], ma l'equilibrio delle fruizioni del mondo, l'equilibrio delle libertà»: G. CALOGERO, *Intorno al concetto di giustizia*, in *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi. Con alcuni documenti inediti*, Roma, Atlantica, 1945, p. 17. Da queste riflessioni è possibile ricavare, secondo Thomas Casadei, una certa vicinanza fra Calogero e lo studioso americano Michael Walzer, in quanto il pensatore italiano non difende una forma di egualitarismo “semplice”, ma “complessa”, ovvero «tesa a tutelare l'“individuale varietà dei gusti”»: G. CALOGERO, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, con una testimonianza di N. Bobbio, nuova ed. a cura di T. Casadei, Reggio Emilia, Diabasis, 2001, p. XXI.

³² Paolozzi sottolinea il netto divario culturale fra de Ruggiero, Antoni e il neocontrattualismo contemporaneo di matrice anglosassone sostenuto «da alcuni teorici della giustizia come John Rawls»: E. PAOLOZZI, *Neoilluminismo, socialismo liberale e liberalismo*, in ID., *Il liberalismo come metodo*, op. cit., p. 109. Tuttavia, sono alquanto incontrovertibili alcuni segni di comunanza: Thomas Casadei, riferendosi a Calogero, sostiene ad esempio che la sua opera «può inserirsi nel dibattito più recente, volto a delineare un rinnovato incontro fra liberalismo e socialismo nel quadro delle istituzioni democratiche [...] e a descrivere i tratti della libertà eguale»; l'interprete, in particolare, riconosce una convergenza fra Calogero e autori quali: Walzer – di cui già si accennava nelle note precedenti –, Sen, lo stesso Rawls, soprattutto Apel e Habermas: G. CALOGERO, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, op. cit., p. XXIV. Più o meno lo stesso fa Bobbio, secondo cui – sempre a proposito della prospettiva teorico-politica di Calogero – «può situarsi un fecondo spazio di congiunzione fra il liberalsocialismo e le odierne forme di contrattualismo rilanciate da John Rawls e ispirate al principio dell'equità», in *Il più giovane dei miei maestri. Testimonianza di Norberto Bobbio*, op. cit., p. 141. Nondimeno, non bisognerebbe enfatizzare questa possibile convergenza circa le conseguenze politiche dei rispettivi approcci, in quanto il liberalsocialismo di Calogero presenta un'assoluta novità strettamente legata al suo stesso indirizzo teoretico. Per un breve confronto fra il liberalismo metapolitico di Croce e le teorie *liberals* di autori quali Ronald Dworkin, Bruce Ackermann, e i già citati Walzer e Rawls, si rinvia a G. COTRONEO, *Croce. Filosofo italiano*, Firenze, Le Lettere, 2015, pp. 228-32.

³³ Bobbio scrive che, per Croce, la «confusione» dei vari Calogero, Capitini e dei vari azionisti, è dettata da una «perdurante mentalità illuministica» che non si rassegna «ad accettare la critica storicistica della ragione

Così, il Partito d'Azione subisce un duro rimprovero, malgrado l'approccio di quest'ultimo si riveli «meno lontano dalle posizioni crociane di quanto la polemica di allora non lasciasse supporre»³⁴. Questi aspetti saranno approfonditi a tempo debito.

Il liberalismo di Croce sfodera, in un primo tempo, motivi religiosi al fine di corroborare la netta differenziazione fenomenologica che intercorrerebbe non soltanto tra il suo sentimento liberale e quello egalitario, ma anche nei confronti di quel liberalismo tecnico ritenuto non dissimile, sul piano filosofico, dall'impianto razionalistico e settecentesco.

Molti critici di Croce, lo si accennava all'inizio, lamentano proprio l'assenza di un impegno analitico e largamente costituzionale della sua teoria liberale, come se risultasse stravagante o lacunosa per il solo fatto che non riesce a manifestarsi in viva sintonia con lo spirito liberale del tempo. Una teoria sovente dichiarata conservatrice, o dal piglio idealistico ed hegeliano, per nulla meritevole di confluire nella ricca famiglia di quel liberalismo moderno che avrebbe il merito di riconoscere come padre indiscusso il filosofo empirista John Locke e la figura di John Stuart Mill con il suo prezioso *On liberty*. Se del primo Croce non manifesta una grande stima, il secondo, a causa della sua convinzione utilitaristica, viene addirittura accusato di aver promosso dei «fallaci teorizzamenti». Il problema di Croce lo si può sintetizzare in questi termini: troppo Hegel e poca analisi.

In generale, nonostante le convergenze, andrebbe riferito che Croce cerca di tenere distante il suo approccio storicistico e soprattutto politico da quello difeso dal filosofo di Stoccarda³⁵; basti riflettere sul differente modo di analizzare lo Stato: lo

astratta»: N. BOBBIO, *Profilo ideologico del Novecento Italiano*, Torino, Einaudi, 1986, p. 147.

³⁴ M. BISCIONE, *La filosofia politica del Novecento in Italia*, Roma, Bonacci, 1981, p. 118.

³⁵ Croce dice che la filosofia hegeliana, a causa del suo sistema chiuso e definitivo, «si convertì» in una specie di «romanzo cosmologico»: B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Milano, Adelphi, 2001, p. 69. Inoltre, in una pagina interessante, in cui il filosofo distingue in modo chiaro il vecchio storicismo (quello hegeliano) dal nuovo storicismo (il suo), si legge che quest'ultimo «pur accogliendo, estendendo, approfondendo e mettendo in opera il principio vichiano della conoscibilità di quello solo che si fa e perciò dell'uomo che conosce soltanto quello che è la sua storia perché egli l'ha fatta, e il principio hegeliano dello svolgimento dialettico per conservazione e superamento, tiene salda non meno, e approfondisce, estende e fa fruttificare la teoria kantiana del giudicare, integrandola con le due precedenti. E per tanto il nuovo storicismo rifiuta, anzitutto, la cosiddetta "Filosofia della storia", che considera, se mai come una sua prima e mitologica o "simbolica" forma, e contro di questa nega, insieme con ogni altro apriori in filosofia, la

Stato etico e «divino» di Hegel, che poi sarà in parte ereditato da Gentile, non sembrerebbe compatibile con lo Stato «attività»³⁶ elaborato da Croce, peraltro vissuto come elemento di tensione con la (superiore) etica individuale, vale a dire con la volizione dell'eterno o del divenire. Anche se la concezione tedesca della volontà di potenza non dispiace molto al Croce delle *Pagine sulla guerra*.

Per quanto riguarda il tema dell'analisi, egli, a suo modo, attribuisce una delicata importanza al ruolo assunto dalle scienze di ogni settore, a differenza delle esplicite svalutazioni hegeliane, gentiliane o esistenzialistiche. Un valore non conoscitivo, ma di mera utilità.

Diversi intellettuali, dunque, qualificano il suo liberalismo come poco utile, a causa di una sua presunta disattenzione nei riguardi delle scienze politiche, giuridiche ecc. Un liberalismo che oramai avrebbe fatto il suo tempo. Che ha offerto indiscutibili contributi culturali alle giovani generazioni anebbiolate dal totalitarismo fascista, ma che dovrebbe lasciare campo e spazio ad altre dottrine politiche, liberali in altro modo e con altre motivazioni.

L'accusa di «poco utilità»³⁷ Croce la ribalta, facendone un punto di forza. Il suo obiettivo è quello di purificare il liberalismo dai meccanismi e dalle tecniche positivistiche, innalzarlo a valore religioso (la Libertà priva di determinazione), nonché custodirlo in un versante propriamente filosofico (le libertà determinate dei quattro volti dello spirito, incluso quindi quello politico in senso lato) che consenta di far circolare la Libertà dell'*a priori*, sottoposta, di volta in volta, ad una sicura e dialettica determinazione: libertà estetica, interpretata come raggiungimento della chiarificazione interiore di chi trasforma delle mere impressioni in espressioni; libertà

conoscenza apriori della storia in qualsiasi sua parte»: B. CROCE, *Lo Storicismo hegeliano e quello nuovo*, in *Id., Discorsi di varia filosofia*, vol. 1, Bari, Laterza 1945, pp. 124-25.

³⁶ G. SARTORI, *Stato e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Napoli, Morano, 1966, p. 19.

³⁷ Gaetano Salvemini, ad esempio, sostiene che la Libertà di Croce risiede in una zona morta, in quanto si nutre di astrazioni e di metafisica, ed «ha poco o niente a che vedere con quelle determinate libertà personali e politiche, alle quali noi poveri diavoli non viventi nella stratosfera filosofica pensiamo quando usiamo questa parola magica: libertà!». E continua: «Croce non definisce mai in termini concreti quali libertà» debbono manifestarsi nell'Italia di «oggi», dove «Croce vive». Insomma, la libertà «ideale astratto di Croce, non è mai esistita fuori della mente di Croce»: G. SALVEMINI, *Che cosa è un «liberale» italiano nel 1946*, in *Id., Opere*, VI, *Scritti sul fascismo*, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 365-66.

filosofica, che si identifica con la manifestazione intellettuale di un pensiero critico proiettato verso l'orizzonte del vero; libertà economica, da non confondere con un mero risvolto liberistico, che invece consiste in quella libertà di chi agisce con spirito volitivo e infine vi sarebbe una libertà a sfondo morale che vuole la profondità dello spirito nel suo progressivo arricchimento: la volontà del Tutto.

C'è chi definisce il suo liberalismo «incompleto»³⁸. Al massimo può essere definito opinabile. L'intera impalcatura speculativa presenta non poche aporie. Ciò, d'altra parte, non pregiudica l'impegno crociano di dedicarsi ad una sfera di completezza in riferimento al senso di libertà.

Storicismo assoluto e storicismo relativo

Alla luce di quanto detto finora, se si volessero individuare i presupposti filosofici di Croce, oppure dei maggiori interpreti (o precursori) del già citato Partito d'Azione, sarebbe fuorviante compiere un'operazione scolastica e immaginare che il primo risponda solo a quel paradigma romantico della libertà in cui soggiornano impeti vitalistici, variegato irrazionalismo e poi le teorie di De Maistre, Bonald ...; o credere che gli azionisti si rifacciano soltanto alla *raison*.

Occorre insistere sul fatto che la critica mossa da Croce ad ogni religione mitologica certamente si incrocia con quella cultura fondata sull'«intimità della coscienza», sul «principio epistemologico del dubbio» e sulla «critica razionalistica e illuministica degli *idola*»³⁹; anche se la filosofia di Croce intende recuperare, con molta cautela, le linee guida dell'impostazione hegeliana ed abbracciare una Storia che diviene il suo *Sollen*, in quanto la divinizza anche grazie all'introduzione della legge (provvidenzialistica) dell'accadimento.

Lo stesso varrebbe, a parti invertite, nei confronti della cultura azionista. In primo luogo andrebbe detto che essa, nella sua ridefinizione partitica, ospita talmente

³⁸ C. OCONE-D. ANTISERI, *Liberale d'Italia*, pref. di Giulio Giorello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, p. 50.

³⁹ A. DI MAURO, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Milano, FrancoAngeli, 2001, pp. 35-36.

tante sensibilità che risulterebbe quasi impossibile esprimere una chiara configurazione teoretica di questo partito o coglierne con precisione le rispettive origini speculative.

Non è semplice, ad esempio, scorgere segni di comunanza fra la visione culturale avanzata dall'azionista di "sinistra" Emilio Lussu – il quale aderiva precedentemente all'esperienza rosselliana di Giustizia e libertà – e quella sostenuta dall'area amendoliana guidata da Ugo La Malfa e Ferruccio Parri, le cui divisioni di intenti e prospettive contribuiranno non poco al precoce scioglimento del partito⁴⁰. Inoltre, sarebbe un errore abbandonarsi all'eventuale comodità di riunire in una medesima voce diretti protagonisti o importanti precursori dell'azionismo: la corrente del liberalsocialismo⁴¹; il liberalismo sociale di Guido de Ruggiero⁴²; la prospettiva di una libertà liberatrice elogiata da Adolfo Omodeo⁴³; il socialismo liberale di Carlo

⁴⁰ Paolo Bonetti, a tal proposito, scrive che «Lussu parlava di operai e contadini, di Fiat e di Montecatini, allo stesso modo in cui ne parlavano i partiti socialista e comunista, voleva insomma creare un terzo Partito socialista che andasse a cercare il consenso presso gli stessi ceti a cui si rivolgeva, con ben altro radicamento, la sinistra tradizionale, mentre La Malfa negava che l'azionismo dovesse fare concorrenza a questi partiti, il suo compito essendo piuttosto quello di trovare una distinta identità politica e un differente radicamento sociale, sottraendo i molteplici gruppi di piccola e media borghesia alle suggestioni della destra antidemocratica, come seppe poi fare, con grande efficacia, la Democrazia Cristiana»: P. BONETTI, *Breve storia del liberalismo di sinistra. Da Gobetti a Bobbio*, postfazione di Dino Cofrancesco, Macerata, Liberilibri, 2014, p. 90.

⁴¹ Si segnala, nel merito, lo scritto di A. GALANTE GARRONE, *Echi del liberalsocialismo a Torino: La rivista «Argomenti»*, in «Il Ponte», 42 (1986), pp. 87-95.

⁴² Non ci sembra molto convincente il tentativo di Monique Canto-Sperber volto a riunire in un'unica voce – quella del liberalismo sociale, tanto cara, appunto, a de Ruggiero – l'intero filone del liberalsocialismo e del socialismo liberale sul piano normativo. Come se vi fosse filosoficamente un'assoluta equiparazione – per quanto riguarda ad esempio la tradizione italiana – fra la prospettiva rosselliana e quella salvaguardata dal duo Calogero-Capitini e fra le stesse e l'impronta riformista nonché tendenzialmente crociana portata avanti dallo stesso de Ruggiero. Insomma, ci sembra un po' affrettato e riduttivo asserire che, a proposito del socialismo liberale, verrebbe «naturale chiedersi se non sia più opportuno parlare di "liberalismo sociale", allo scopo di sottolineare come l'orientamento e i valori siano d'origine liberale e le poste in gioco concrete, per non dire gli scopi, siano socialisti»: M. CANTO-SPERBER, *La filosofia del socialismo liberale*, in *Liberal-socialisti. Il futuro di una tradizione*, a cura di N. Urbinati e M. Canto-Sperber, Venezia, Marsilio, 2003, p. 38. Sembrano considerazioni poco attendibili, sul piano filosofico, in quanto una cosa è l'identità intrinseca del liberalsocialismo calogeroiano, un'altra il liberalismo dal respiro sociale di de Ruggiero, e altre caratteristiche – mosse prevalentemente da un puro spirito religioso – sono rintracciabili nel liberalsocialismo di Aldo Capitini, il quale, per ragioni coerenti alla sua filosofia, rifiuta di iscriversi al Partito d'Azione voluto dal suo amico Calogero; a tal proposito si guardi A. CAPITINI-G. CALOGERO, *Lettere 1936-1968*, a cura di Thomas Casadei e Giuseppe Moscati, Fond. Centro studi Aldo Capitini (Perugia), Roma, Carocci, 2009.

⁴³ Aldo Garosci rammenta il risaputo crocianesimo di Omodeo, ma anche le sue simpatie mazziniane, dato che, mettendo in luce «quelli che erano a suo parere "i fondamentali ideali del partito d'Azione", li ritrovava nella religione della libertà, accettando dal Croce anche l'ideale primato della libertà sulla giustizia, ma cercando di rendere più intenso e attivo il significato della libertà»: A. GAROSCI, *Adolfo Omodeo*, a cura di

Rosselli, il cui approccio ideologico andrebbe in qualche modo collegato al sogno liberale e rivoluzionario di Piero Gobetti; o ancora si pensi al sottile crocianesimo di Piero Calamandrei – altra figura di spicco del Partito d’Azione –, unanimemente riconosciuto tra i padri del nostro costituzionalismo democratico.

Sarebbe un grave errore eludere la dimensione complessa di questo movimento⁴⁴, anche perché si farebbe un torto sicuro alle convinzioni maturate dai singoli azionisti, i quali, nonostante le adesioni formali ad un progetto unitario⁴⁵, non perdono occasione, in verità, di sottolineare vicendevolmente le distanze.

Si potrebbe cercare di comprendere se la loro collocazione sia inquadrabile nell’orizzonte settecentesco e giacobino – come pretende forse con troppa sicurezza Croce –, oppure se anche gli azionisti si rivelano in parte eredi della lezione romantica.

Non soltanto i crociani de Ruggiero e Omodeo rientrano senza dubbio nella logica storicista. Il senso storico viene salvaguardato, altresì, da altre figure non meno rilevanti: si pensi a Rosselli, il quale, come ricorda Bobbio, è molto distante da «un’astratta utopia per oziosi sognatori di città celesti *al di fuori della storia*»⁴⁶.

Maurizio Griffo, Roma, Ed. di Storia e letteratura, 2013, p. 106.

⁴⁴ Addirittura Galvano della Volpe inserisce in un unico calderone liberal-socialista figure eminenti del revisionismo marxista del calibro di Rodolfo Mondolfo o lo stesso Croce, accusato di aver spiritualizzato il fattore economico, rendendolo contraddittoriamente un distinto fra le categorie eterne, ma nel contempo assoggettato alla sfera morale che tutto padroneggia e che consente, con accento illuministico e idealistico – qui il materialista della Volpe non distingue i due approcci, collegandoli entrambi alla visione cristiano-platonica della «persona originaria» –, di separare il liberalismo etico-politico dal liberismo economico, creando confusione e col solo intento di preservare politicamente e culturalmente il conservatorismo liberal-borghese: G. DELLA VOLPE, *La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion “pura” pratica*, Messina, Ed. Vincenzo Ferrara, 1946, pp. 46-57. Nicola Tranfaglia riferisce, al contrario, che non sarebbe lecito rifarsi «ai Fabiani o a Bernstein e in genere a tutto il revisionismo europeo agli inizi del Novecento» nel momento in cui «si vuol delineare il nucleo dell’ideologia liberalsocialista»; quanto a L. T. Hobhouse, all’italiano Saverio Francesco Merlino e inoltre a Carlo Rosselli, Guido Calogero – in questo discorso generale l’autore giustamente non si sofferma sulle differenze fra i due, posto che l’intento è solo quello di marcare la differenza fra questi e, appunto, i revisionisti prima detti – e agli altri interpreti del movimento liberalsocialista degli anni Trenta e Quaranta: N. TRANFAGLIA, *Liberalsocialismo*, in *Il Dizionario di Politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino, UTET, 2004, p. 529.

⁴⁵ Va precisato che intellettuali come Rosselli, o Gobetti, data la loro morte prematura, non potrebbero essere considerati tecnicamente degli azionisti; d’altra parte, il movimento Giustizia e libertà, fondato proprio da Rosselli, confluisce nel Partito d’Azione e rappresenta la sua ala massimalista; quanto a Gobetti, al di là della stretta affinità con l’ideologia rosselliana, sembra molto attendibile, come si vedrà, la sua affinità teoretica e politica a questo partito.

⁴⁶ C. ROSSELLI, *Socialismo liberale*, a cura di J. Rosselli, introd. e saggi critici di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 2009, p. XXIV.

Croce stesso osserva con simpatia l'indirizzo del socialismo liberale, perché, essendo un'«eresia marxistica» e dunque serbando un certo grado di concretezza e storicità, si ricondurrebbe in parte «all'interno di un rinnovato liberalismo»⁴⁷; mentre, a suo dire, Calogero e Capitini costruirebbero a tavolino il loro liberalsocialismo⁴⁸.

In un breve saggio di ricostruzione interpretativa dell'opera di Capitini, Calogero – in pieno accordo con il pensatore perugino – prende le distanze da una rigida applicazione della formula hegeliana secondo cui «*ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale*»⁴⁹, dato che, secondo il teorico del dialogo, non si può prescindere da un ideale etico che illumini la storia (empirica) dei fatti; tuttavia, Calogero riferisce che «l'abito storicistico, senza dubbio, è cosa importantissima. Guai se non fossimo, nel senso giusto, storicisti»⁵⁰.

Egli, anche se prende atto dell'irrinunciabilità della storia, tiene a sottolineare che «gli ideali non aspettano conferma dai fatti»⁵¹. Sulla stessa scia di Calogero, il suo amico Capitini, sottolineando con costanza l'insufficienza della realtà *così com'è*, afferma che la storia risiederebbe, con ambiguità, «tra l'essere e il dover essere»⁵², e così i due più autorevoli interpreti del liberalsocialismo corroborano un tracciato dualistico che Croce puntualmente rifiuta; quest'ultimo, al pari di Hegel, detesta,

⁴⁷ A. JANNAZZO, *Croce e il comunismo*, Napoli, Ed. Scientifiche italiane, 1982, p. 160.

⁴⁸ A tal proposito, Sasso afferma che Calogero «alimentò in sé l'illusione che il compito al quale, con la sua parte politica, era atteso, non consistesse che nel tradurre nella realtà quel che, meglio di ogni altra, la cultura liberale, o liberalsocialista, aveva avuto il merito di prospettare, nelle sue teorizzazioni, come sul serio essenziale» e aggiunge che una delle sue più gravi illusioni, sempre in merito all'autore di *Logo e Dialogo*, riguardava il fatto «che niente, nel pensiero suo e della tradizione alla quale apparteneva, ci fosse ormai da rivedere e riesaminare: niente, s'intende, che riguardasse i fondamenti»: G. SASSO, *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in *Filosofia e idealismo. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, vol. III, Napoli, Bibliopolis, 1997, p. 152.

⁴⁹ G. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1954, p. 15.

⁵⁰ G. CALOGERO, *Aldo Capitini e la "Religione aperta"*, in *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, a cura di Michele Schiavone e Dino Cofrancesco, Milano, Marzorati, 1972, pp. 320-21; nel prosieguo di questo lavoro riprenderemo l'edizione originale del testo.

⁵¹ E continua dicendo – giusto per confermare l'importanza storica degli eventi, pur sempre coniugandoli con l'impulso trascendentale dei valori – che «le nostre aspirazioni di civiltà avrebbero serbato identico pregio anche se la vittoria di Hitler le avesse ricacciate per secoli nel segreto cuore di esigue minoranze di uomini»: G. CALOGERO, *Difesa del liberal-socialismo*, op. cit., p. VIII.

⁵² A. CAPITINI, *L'atto di educare*, a cura di Massimo Pomi, Roma, Armando Ed., 2010, p. 133.

come si è ben capito, il dover essere degli illuministi, ovvero «l'impotenza dell'ideale che deve sempre essere e non è, e che non trova mai nessuna realtà a lui adeguata»⁵³.

Fatte le debite differenze teoretiche, queste riflessioni calogeriane e capitiniane non sembrano molto distanti dalle rivalutazioni filosofico-politiche compiute da Guido de Ruggiero, le quali, com'è noto, infastidiscono non poco Croce. Secondo l'autore della monumentale *Storia del liberalismo europeo*, urge distinguere i valori universalistici dai fatti e condurre una battaglia intellettuale contro l'immediatezza empirica dell'«equazione hegeliana», in favore della sfera meta-storica dello spirito⁵⁴.

In breve, accanto ad uno storicismo assoluto di stampo hegeliano-crociano, è possibile scorgere uno storicismo più tenue che, in quanto tale, non rinuncia al *Sollen* e nel contempo recepisce, con spirito critico, la stessa lezione del crocianesimo.

Gobetti (storicista e azionista)

La critica al neoilluminismo degli azionisti, avanzata da Croce, non potrebbe investire direttamente il ruolo assunto in modo emblematico da Piero Gobetti. O, meglio, andrebbe svolta con riserve. Il giovanissimo torinese, con la medesima intensità di Croce, respinge ogni vaghezza giusnaturalistica⁵⁵, sposando la trama di ascendenza marxiana del conflitto⁵⁶, della lotta costante per la progressiva riaffermazione dell'ideale morale della libertà.

⁵³ E continua affermando che «il destino di quel “dover essere” è di venire a noia, come vengono a noia tutte le più belle parole (Giustizia, Virtù, Dovero, Moralità, Libertà, ecc.), quando restano mere parole, risonanti fragorosamente e sterilmente dove altri opera e non teme di macchiare la purezza dell'idea, traducendola nel fatto»: B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in ID., *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1967, p. 42.

⁵⁴ G. DE RUGGIERO, *Il ritorno alla ragione*, Bari, Laterza, 1946.

⁵⁵ Gobetti apprezza la filosofia di Croce nel suo riscontro dinamico. Egli, infatti, sostiene che Croce stesso s'identifica con la parola «svolgimento» e che il suo pensiero non poteva essere fermato per l'eternità, anche se molti dei suoi interpreti affermavano spesso l'esatto contrario. Si guardi *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Torino, Einaudi, 1969, p. 46.

⁵⁶ Egli, infatti, afferma che non soltanto il concetto di *élite* è «schiettamente liberale», ma anche quell'idea di conflitto sociale che si appropria della prevalenza «degli elementi autonomi e delle energie reali, rinunciando all'inerzia di quelle ideologie che si accontentano di avere fiducia in una serie di entità metafisiche come la giustizia, il diritto naturale, la fratellanza dei popoli»: P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggi sulla lotta politica in Italia*, Torino, Einaudi, 1949, p. 62.

Poco attento alle raffinatezze dottrinali o alle distinzioni giuridico-istituzionali, Gobetti si fa promotore di un'originale lezione di intransigenza permeata di spirito kantiano. Se la visione di Croce è definita «anomala», quella del giovane Gobetti non lo è da meno. Non soltanto questa ripudia le linee direttive del liberalismo classico, ma il suo nucleo filosofico è così vicino allo spirito storicistico che, per salvaguardare concretamente un ideale etico di libertà, egli addirittura identifica la classe sociale del proletariato⁵⁷ con il soggetto storico liberale. È opportuno precisare che Gobetti non avrebbe nient'altro in comune col comunismo⁵⁸. Non solo. Gobetti non può essere avvicinato neppure al nucleo socialista, né ad un ideale egalaritario.

La sua prospettiva è intenta a fronteggiare ogni insidia «parassitaria»⁵⁹, atteggiamenti paternalistici di sussidiarietà sociale, qualunque giuoco di compromessi politici che possano ferire la vera natura del liberalismo, la quale non risiede, a suo giudizio, in un documento legal-positivistico o nella fallace conservazione di conquiste maturate nel campo della scienza, dell'arte e così via, perché la natura autentica del liberalismo, secondo Gobetti, sta nell'atto *energico* di un riscatto morale.

La classe borghese, dice Gobetti, ha perduto di vitalità. Cosciente dei traguardi ottenuti, essa assopisce il liberalismo nei luoghi discriminanti del privilegio, perdendo, appunto, la qualifica di soggetto liberale.

⁵⁷ Criticando Croce e in particolare il suo saggio *Il partito come giudizio e come pregiudizio* – in cui i partiti, interpretati come pseudoconcetti, venivano equiparati ai generi letterari –, Gobetti scorge, nella fattispecie, un vizio «illuministico» nel filosofo, così come lo riscontra facilmente «quando il Croce parla della lotta di classe come di un “concetto logicamente assurdo, perché formato mercé l'indebito trasferimento della dialettica hegeliana dei concetti puri alle classificazioni empiriche; e praticamente pernicioso, perché distruttivo della coscienza dell'unità sociale”»; qui Gobetti precisa che una critica di siffatta portata «sarà valida contro la *filosofia della storia* di Marx e contro l'illusione messianica, di natura mistica e hegeliana, di un'abolizione finale delle classi» e continua dicendo che «la praxis ci addita ogni giorno, in senso all'unità sociale, il formarsi di classi distinte che, per legge naturale, si ipostatizzano, si associano, combattono per interessi presenti e idealità future»; in conclusione, «a queste classi, che si sentono unite e nemiche e che hanno creato i loro costumi e le loro aspirazioni attraverso una lotta reale nella storia, il filosofo non potrebbe senza palese ingenuità predicare l'unità sociale e spiegare la natura gnoseologica delle loro illusioni, perché queste illusioni non sono un artificioso schema come i generi letterari, ma la necessità più intima della loro vita, le loro speranze e le loro sofferenze»: *ivi*, pp. 63-64.

⁵⁸ Sembra, infatti, inappropriato l'ossimoro di «liberal-bolscevico» che Revelli gli attribuisce: M. REVELLI, *Gobetti “liberal-comunista”?*, in *I dilemmi del liberalsocialismo*, op. cit., p. 84.

⁵⁹ P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale*, op. cit., p. 58.

Anche la sua libertà, parafrasando Croce, è «priva di aggettivi», ma talmente vissuta nel conflitto e radicata nelle contingenze del reale che finisce per ideologizzarsi con accenti libertari. Contrariamente alla libertà concettuale di Croce, la libertà passionale di Gobetti rivitalizza lo pseudoconcetto nella sua declinazione di classe e di partito, e si trasmuta in un corpo organico. Sfrutta le occasioni rivoluzionarie, quindi diviene una libertà partigiana, ma non avrebbe come scopo finale quello di tutelare, nei contenuti, i programmi politici o le rispettive filosofie delle classi di riferimento, quanto quello di sorreggere, nella forma, l'impulso conflittuale che anela alla liberazione.

La sua scelta di aderire idealmente solo allo spirito rivoluzionario e non a quello riformistico⁶⁰ chiarifica la sua avversione agli ideali socialisti. Il comunismo rivoluzionario, in poche parole, si trasmuta nella storica arma della libertà emancipatrice. Come se non bastasse, la riprova del suo anti-socialismo è data, inoltre, dal suo coerente animo liberista⁶¹. Quest'ultimo, nel suo concreto significato, si riallaccia alla più vasta e complessiva tematica a sfondo spirituale da lui delineata. La lezione di intransigenza e l'ideale morale della libertà liberatrice fanno di Gobetti, a tutti gli effetti, uno dei principali precursori del variegato universo azionista.

Lo storicismo di Gobetti non è equiparabile a quello di Croce: entrambi, come sopra indicato, rinunciano alle astrazioni e alle «alcinesche seduzioni» delle dee egalarie, solo che il realismo gobettiano non divinizza la storia, non accetta il reale così com'è. Al pari di quella di Capitini, anche la realtà di Gobetti deve razionalizzarsi. Per il filosofo perugino ciò dovrebbe accadere grazie ad un afflato

⁶⁰ Gobetti vede nel socialismo riformista, capeggiato dal – poco stimato – Filippo Turati, «una mediocrazia più o meno sapiente che professa *a priori* una funzione di assistenza e di aiuto al popolo», un partito complice del giolittismo dei compromessi che «tenta di corrompere con le riforme e l'opera di conciliazione ogni azione diretta, per illudere i ribelli con proposte pacifiche che le conservino una illuministica funzione educativa»: P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale*, op. cit., p. 102.

⁶¹ Secondo Bobbio, egli riesce, grazie alla lezione einaudiana, a rafforzare «il suo primitivo, spontaneo, non mediato culturalmente, antistatalismo, in cui s'incontrano liberalismo, liberismo e quello stesso libertarismo che gli è congeniale. Dai suoi primi scritti sino agli ultimi egli si considera un "liberale". La connotazione positiva di questo aggettivo "liberale" che i suoi amici marxisti usano in senso negativo è di netta origine einaudiana»: N. BOBBIO, *Piero Gobetti (Compagni e maestri)*, in *Norberto Bobbio. Etica e Politica. Scritti di impegno civile*, a cura di Marco Revelli, Milano, Mondadori, 2010, p. 101.

religioso che anticipi il paradigma «pedagogico» della compresenza⁶²; viceversa, per il giovane Gobetti, la razionalità della storia è l'esito in formazione del conflitto storico.

Il *Sollen* di Gobetti è caratterizzato da questa tensione che permane nel teatro vivo della storia. Il *Sollen* di Croce, invece, riprende hegelianamente l'accettazione immediata della storia – si pensi alla celebre, quanto controversa, critica deruggieriana – e respinge, come si è visto, il dover essere migliorista celebrato dagli intellettuali azionisti.

Il *Sollen* di Calamandrei

Allievo diretto di Giuseppe Chiovenda e protagonista importante della cosiddetta «seconda generazione» dei giuristi, Piero Calamandrei, come ricorda Bobbio, ispirandosi alla dottrina dello storicismo crociano, porta avanti una battaglia coraggiosa contro il formalismo kelseniano – la «terza generazione» – e contro tutti coloro che, al pari di Francesco Carnelutti, pensano i concetti del diritto come verità. Le costruzioni astratte della scienza giuridica, per Calamandrei, non potrebbero ambire a traguardi surreali, come la pretesa di individuare certezze metafisiche volte ad accompagnare dall'alto i ritmi storici e revisionabili del diritto positivo. Compito della scienza del diritto è quello di suggerire, con i loro chiarimenti concettuali, nuove prospettive, possibilità attendibili per le vie del diritto, avendo la consapevolezza che tutto ciò che ne verrà fuori, in termini di teoria e di riflessioni dottrinali, risulterà sempre incompatibile con la verità, la certezza e la conoscenza.

Secondo Calamandrei, infatti, la scienza del diritto risponde soltanto al paradigma dell'utilità⁶³. Egli, ad esempio, giustifica in parte, ma solo sul piano

⁶² L. ROMANO, *La pedagogia di Aldo Capitini e la democrazia. Orizzonti di formazione per l'uomo nuovo*, Milano, FrancoAngeli, 2014.

⁶³ Bobbio scrive che il giurista, seguendo Croce, sposa l'indirizzo pratico delle scienze, l'idea cioè che la scienza giuridica, nella fattispecie, si dovesse dedicare unicamente ad «un umile lavoro strumentale di classificazione e sistemazione, che la storia nel suo divenire s'incarica di mettere a repentaglio o addirittura a soqquadro»: N. BOBBIO, *Piero Calamandrei*, in *Norberto Bobbio. Etica e Politica*, op. cit., p. 289.

filosofico, l'«illusione» o la «non realtà» delle leggi, dato che potrebbe anche starci, e qui riprende Croce, che

la volontà astratta ed ipotetica non si traduce in atto se non c'è la volontà concreta di chi agisce in senso conforme alla legge: sicché, in realtà, quel che conta è la volontà individuale, che è libera di comportarsi secondo la legge o anche contro di essa⁶⁴.

Detto questo, non andrebbe confusa la posizione filosofica sul diritto di Croce con quella assunta da Calamandrei. Il primo incasella nella categoria spirituale dell'utile l'intero pacchetto giuridico; il diritto, nella sua configurazione di atto contenutistico di una legge, si giustappone agli atti politici ed economici. Perciò rientra nelle sfere spirituali ed eterne del reale, a differenza della legge nella sua variante estrinseca, o ancora di tutti quegli ordinamenti legal-positivistici che confluiscono, come un qualunque momento astratto, nel terreno controverso dello pseudoconcetto. Nella riflessione crociana imperniata sull'immanentismo assoluto, il ruolo e le qualità specifiche del giudice coprirebbero un ufficio empirico.

Molto nota è la sottile distinzione che Croce muove tra l'azione e l'accadimento. La prima è «l'opera del singolo», il secondo «l'opera del Tutto»⁶⁵. L'azione è l'intenzione consapevolmente maturata dall'individuo ed è «il contributo che esso reca alle volizioni di tutti gli altri enti dell'universo»; l'accadimento è «l'insieme di tutte le volizioni»⁶⁶.

Croce sostiene che un qualsiasi evento storico non è altro che l'esito involontario delle molteplici proposte avanzate dagli individui. In ogni modo, da questa arbitraria differenziazione, come è possibile, si chiede Calogero, distinguere «ciò che propriamente faccio, l'evento figlio del mio intervento, la mia paternità reale nell'immensa famiglia delle cose?»⁶⁷.

⁶⁴ P. CALAMANDREI, *Non c'è libertà senza legalità*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 16.

⁶⁵ B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 68.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ G. CALOGERO, *Etica Giuridica Politica*, Torino, Einaudi, 1948, p. 83.

Il Croce maturo, distraendosi dal suo recinto schematico, saluta con vivo entusiasmo due saggi di Calamandrei, ovvero *Il giudice e lo storico* e *La relatività del concetto di azione*⁶⁸; al contrario, occorre tener presente che la teoria crociana dell'accadimento, peraltro mai revisionata dal suo ideatore, potrebbe recare non poche perplessità in riferimento all'istituto, tanto caro al giurista fiorentino, della responsabilità giuridica⁶⁹. Se l'accadimento, quale fondamento della storia spirituale, scaturisce da un insieme complessivo di singoli gesti individuali, ne deriva che gli autori, presi *uti singuli*, sfuggono sempre al richiamo imperativo della responsabilità. Si arriverebbe all'insolita considerazione di valutare irresponsabile un imputato accusato di aver volutamente recato un'ingiustizia ad un altro uomo e persino lo stesso giudice, chiamato a pronunciarsi nel merito, non può essere considerato responsabile dell'atto che compie nell'esercizio delle sue funzioni.

Per Calamandrei, le cose stanno in maniera diversa. Al di là del suo celebre elogio dei giudici⁷⁰, del loro essere in un certo senso artisti razionali nei loro atti di responsabilità creativa, quel che più affascina, della sua lettura, è la rivisitazione in chiave umanistica del processo giuridico⁷¹.

Il dover essere – offeso dal realismo crociano – riprende il suo ritmo trascendentale nella figura di un giudice, il cui pronunciamento imparziale non dovrebbe affogare nella pigrizia di una routine anti-giuridica per definizione; anzi,

⁶⁸ Croce, riprendendo le teorie di Calamandrei, afferma che la libertà del giudice deve essere governata «nel modo più severo dalla sua coscienza morale» e che egli deve mostrarsi «un uomo serio e non già un ragazzo stordito ossia un attivista rompocollo e fracassatore degli oggetti circostanti. Forse il trascurare o facilmente perdere di vista la regola e il freno che è della coscienza morale, fondamento e presupposto necessario di ogni vita umana, è il vero pericolo o il vero cattivo avviamento dei nostri tempi»: B. CROCE, *Pagine sparse*, vol. III, Bari, Laterza, 1960, p. 448.

⁶⁹ Non si dimentichi che sulla natura della «responsabilità» Croce si pronuncia così: «l'individuo non è responsabile della sua azione», in quanto «l'azione non è scelta da lui ad arbitrio, e perciò non gliene spetta né biasimo né lode, né castigo né premio»: B. CROCE, *Responsabilità*, in ID., *Frammenti di etica*, contenuti in ID., *Etica e Politica*, op. cit., pp. 146-47.

⁷⁰ Anche se, più che elogiare *sic et simpliciter* giudici o avvocati, esprime un convinto «elogio della giustizia e degli uomini di buona volontà che, sotto la toga del giudice o sotto quella dell'avvocato, hanno dedicato la loro vita a servirla»: P. CALAMANDREI, *Elogio dei giudici scritto da un avvocato*, introd. di Paolo Barile, Milano, Ponte alle Grazie, 2014, p. XXXVI.

⁷¹ Su questi temi si rinvia a B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'. Trenta tesi per una filosofia del diritto 2005-2006*, Torino, Giappichelli Ed., 2006; e inoltre, dello stesso autore, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, Giappichelli Ed., 2008.

l'intera scena processuale non dovrebbe fossilizzarsi in cavilli tecno-burocratici⁷² e chiudersi in se stessa, ma deve aprirsi all'opportunità e alla ricerca della verità.

Il giudice, dice Calamandrei, è l'incarnazione del diritto: un uomo, prima di tutto, che con semplicità e severità di giudizio spiega la sua interiorità in relazione ai casi e alle biografie di vita da analizzare. Non può guardare in faccia nessuno: guai alle seduzioni del danaro, alle lusinghe dei potenti ecc. Solo il volto metafisico della verità, nelle sue continue e storiche determinazioni, lo deve preoccupare.

In questa direzione interpretativa, la verità cammina in simbiosi con il senso di responsabilità morale. L'avvocato Calamandrei vede nella figura del giudice il «sacerdote del diritto»⁷³. Egli è il titolare di una sentenza che andrà ad espletare. Se in Croce l'unica religione ammissibile è quella di una Libertà «senz'altra determinazione», in Calamandrei l'impegno universalistico delle azioni morali assurge a valore religioso.

La morale per Croce è di sicuro un momento importante, un atto pratico che raccoglie la volizione universale, il significato storico dello spirito diveniente. Per Calamandrei, la morale è il senso dell'uomo. Il giudice non dovrebbe disporre di chissà quale forma acuta di intelligenza. Egli deve prioritariamente prestare fede all'atto di responsabilità e mostrare un'infaticabile passione per la giustizia.

Calamandrei non abbandona mai la lezione crociana della storia, l'impegno cioè di valutare con senso storico i fatti e riconoscere una certa importanza alla tecnica normativa, alle parole che costruiscono, sul piano formale, una norma di legge o i riti e le consuetudini; solo che lo studioso del diritto non si arresta qui. Non si ferma alle faccende pratiche, in quanto la giustizia, nel suo riscontro trascendentale, è appunto un'idea del «bene supremo al di sopra delle leggi storiche»⁷⁴.

In altri termini, un processo che non risulti semplicemente legale, ma soprattutto sia pronto ad affacciarsi al mondo autentico della giuridicità, assume un

⁷² P. CALAMANDREI, *Elogio dei giudici scritto da un avvocato*, op. cit., p. 251.

⁷³ Egli scrive che i giudici rientrerebbero in una sorta di «ordine religioso» ed è fondamentale che «ognuno di essi sia un esemplare di virtù, se non vuole che i credenti perdano la fede»: ivi, p. 256.

⁷⁴ Ivi, p. 296.

valore morale e combacia davvero con il diritto solo se il giurista non perde mai di vista, per dirla con Bobbio, «la stella polare del firmamento giuridico, cioè l'idea della giustizia»⁷⁵. Il diritto attraversa, con spirito kantiano, le leggi imperative della trascendenza: quel *Sollen* identificato nella socratica interpretazione della giustizia. Calamandrei, convinto assertore del principio di legalità e dell'idea che il giudice deve subordinarsi alle decisioni del legislatore di turno – il quale non è altro che il prodotto democratico di una molto più ampia decisione collettiva –, non trascura l'altra componente della giustizia: il suo risvolto legale.

In sintesi, vi sono due concezioni di giustizia: o la s'intende in termini metafisici (e perciò anti-crociani), oppure come un atto di rispetto nei confronti della legge positiva. Non esisterebbe, d'altra parte, un rapporto di simultaneità fra le due voci della giustizia, bensì di parallelismo.

Secondo Calamandrei, infatti – e qui ritornano, anche se solo di sfuggita, i lineamenti storicisti del crocianesimo –, l'interpretazione politica del periodo storico e sociale in cui si vive può facilitare un itinerario a sfondo legalistico fondato sul rispetto delle leggi dello Stato, e in alternativa può promuovere le basi per un serio ripensamento dell'intero quadro legale, dove, a quel punto, il giudice, ovvero «il sacerdote del diritto», rispondendo alla propria coscienza morale, seguirebbe una via parallela rispetto ai documenti realizzati dai precedenti legislatori.

Nel primo caso – giustizia legale –, ci troveremmo a conservare un regime repubblicano che coltiva il vocabolario della civiltà e della democrazia; nel secondo – giustizia morale –, i ritmi della società risulterebbero caratterizzati da un vuoto culturale e sociale che andrebbe colmato attraverso un impegno etico.

Inoltre, per il padre costituente, il rigido impegno della morale, rimanendo a contatto con la cultura politica e con il senso storico da valutare, assume un prezioso significato pedagogico. Essere uomini morali vuole dire esteriorizzare un atto di fede al fine di coinvolgere le diverse anime che popolano una comunità. Predicare la morale diviene una missione degna di un Paese civile. Così si spiega la sua posizione

⁷⁵ N. BOBBIO, *Piero Calamandrei*, in *Norberto Bobbio. Etica e Politica*, op. cit., pp. 292-93.

culturale, quella di integerrimo oppositore della dittatura fascista⁷⁶. La sua probità morale e la sua sensibilità sociale lo portano con coerenza a fondare, assieme ad altri, il partito d'Azione⁷⁷, in un periodo complicato della storia d'Italia, in una fase in cui bisogna anteporre la giustizia morale a quella legale.

Per quel che riguarda le sue convinzioni più propriamente politiche, il distacco da Croce è netto. Il liberalismo di Calamandrei non trova gratificante l'atteggiamento «puro» o «metodologico» di Croce e crede che, solo coniugando – in un *a priori* legalmente riconosciuto⁷⁸ – i diritti negativi di libertà con quelli positivi, sia possibile proporre un'ideologia liberale al passo coi tempi.

Il liberale deve essere socialista in quanto deve mostrarsi cosciente del fatto che la dialettica non può funzionare se la questione sociale non diviene prioritaria⁷⁹. Per Calamandrei, allo scopo di scongiurare il pericolo collettivista d'impronta bolscevica (socialismo puro) e di ridimensionare l'idea di una libertà interpretata con accenti formali, traducibile come fonte di privilegio per pochi (liberalismo puro), occorrerebbe promuovere un disegno liberalsocialista intento a rinforzare proprio la coscienza liberale.

Un punto originale e significativo risiede in questo tentativo illuministico di fondare *a priori* l'opportunità di un legame indissolubile fra il liberalismo e quella componente di socialismo riformista attenta alle problematiche delle classi meno abbienti. Tutto questo andrebbe integrato con la sua fede democratica: un tema

⁷⁶ P. CALAMANDREI, *Il fascismo come regime della menzogna*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

⁷⁷ Franco Sbarberi asserisce che Calamandrei, oltre ad essere stato «uno dei padri fondatori e, insieme, dei critici più avvertiti della Costituzione del 1948», si è rivelato «uno dei maggiori rappresentanti del liberalismo sociale di matrice azionista»: F. SBARBERI, *Piero Calamandrei: la rivoluzione democratica come discontinuità dello Stato*, in *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p. 115.

⁷⁸ «Vi è dunque alla base del metodo liberale – riferisce Calamandrei – questa che può parere una contraddizione col sistema stesso: l'affermazione di un dogma, che è il rispetto di certe libertà minime che sono messe *a priori* fuori discussione: dogma che ha origine religiosa per i credenti, e che in ogni modo è un imperativo categorico morale scritto nella coscienza, che non si giustifica storicamente ma che si dà come esistente. Questo è riconosciuto dagli stessi liberali: anche il Croce è d'accordo che non si avrebbe un regime liberale là dove fossero abolite le "istituzioni liberali". E allora se è così – continua l'autore – si domanda perché non dovrebbe essere logicamente permesso, senza con questo toccare il sistema della libertà, inserire tra questi diritti di libertà che sono condizioni *a priori* del regime liberale, l'affermazione di un *minimum* di benessere economico considerato anch'esso come condizione perché i cittadini possano partecipare liberamente alle lotte politiche»: P. CALAMANDREI, *Non c'è libertà senza legalità*, op. cit., p. 36.

⁷⁹ *Ibidem*.

ulteriore che si allinea con coerenza all'indirizzo ideologico dell'azionismo e che Calamandrei sviluppa sul piano teorico e dottrinale. In conclusione, anche con lo scienziato del diritto si ripresenta il binomio illuminismo-storicismo. Il secondo dei due termini non sfigura, ma brilla il primo termine⁸⁰.

Risulta, dunque, impossibile esprimere un rigido profilo teoretico in riferimento sia al crocianesimo sia ad alcuni suoi rivali azionisti. In entrambe le parti si scorge un'inclinazione illuministica e parimenti romantica; in Croce è accentuata la sensibilità romantica⁸¹, negli altri si rivela prioritario il comandamento del *Sollen*, inquadrato in un orizzonte largamente kantiano.

Croce e il Partito d'Azione

Croce, nel '31, discute di politica in casa di Rosselli a Parigi: un invitato, in quell'occasione, gli fa notare che il popolo non pretende una libertà senza aggettivi, ma «qualche altra cosa» che l'accompagni. Croce replica che la libertà non la si può identificare con il pane o con «qualche altra cosa», perché essa è sia il più alto principio morale sia un «principio religioso»: di qui prende avvio una polemica molto dura innescata tra l'autore della *Storia d'Europa* e le prospettive del socialismo liberale e del liberalsocialismo, confluite nel programma politico del Partito d'Azione⁸².

Croce definisce questo soggetto politico inadeguato sul piano logico, perché «quelle idee devono essere state messe insieme da qualche professore di filosofia che

⁸⁰ Secondo Sbarberi, inoltre, Calamandrei «farà sua l'idea – di origine illuministica – che la morale e il diritto, i principi etico-politici e la tecnica costituzionale, pur strettamente intrecciati nella realtà, vanno tenuti distinti sul piano metodologico, perché i criteri ispirativi e i diritti indisponibili della persona vengono prima e sono esterni all'ordinamento giuridico-statale»: F. SBARBERI, *Piero Calamandrei: la rivoluzione democratica come discontinuità dello Stato*, in *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, op. cit., p. 117.

⁸¹ Alcuni studiosi, invece, capovolgono la portata – quasi come se fosse lui l'«azionista» –, e sostengono che «l'animo "illuministico" di Croce era temperato dalla sua *mens* storicistica e "romantica"»: A. DI MAURO, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, op. cit., p. 31.

⁸² Per un resoconto esaustivo di questo movimento vedi G. DE LUNA, *Storia del Partito d'Azione*, Torino, Utet, 2006; inoltre, M. ANDREIS, P. GERBIDO, *Le origini del Partito d'azione*, in «Quaderni dell'Italia libera», n. 21, 1944; A. OMODEO, *La frattura del Partito d'azione*, in «L'Acropoli», n. 12, 1945; S. FEDELE, *Il liberalsocialismo meridionale (1935-1942)*, Messina, Edas, 2002.

non è sottile in logica e ragiona sincreticamente»⁸³; ma anche sul piano politico, in quanto, pur affrontando temi liberali, il Partito d'Azione, scrive Croce, cela ambizioni socialistiche da conseguire attraverso procedimenti rivoluzionari, giacché l'intento è di realizzare una «rivoluzione sociale» e ciò può accadere solo «con la forza, con la dittatura, con la milizia rossa, ecc., cioè con un rinnovato “fascismo”»⁸⁴.

Sembrano accuse molto pesanti quelle che Croce indirizza ad un movimento le cui attitudini emergono da un profondo dissidio con l'atmosfera dittatoriale che imperversa nel triste Ventennio italiano. Questo partito nasce in forte contrapposizione ad ogni germe totalitario⁸⁵. Calogero scrive che «l'estremismo sociale» non può risolvere «i problemi necessari della libertà»; pertanto, non sarebbe possibile prescindere da «tutti quegli istituti della libertà democratica che hanno assicurato il fiorire dello stato moderno»⁸⁶.

Per quanto riguarda la prima accusa, quella di natura logica, bisogna precisare che essa potrebbe investire, fino ad un certo punto, solo il linguaggio teoretico adottato da alcuni esponenti di questo partito, e ci si riferisce in particolare al già citato Calogero e al suo movimento liberalsocialista⁸⁷, definito dai liberali puri come un «pesce-mammifero» o un «ircocervo»⁸⁸.

⁸³ B. CROCE, *Note a un programma politico*, in ID., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, vol. I, Bari, Laterza, 1963, p. 93.

⁸⁴ Ivi, p. 92; in un'altra occasione ribadirà questi concetti, affermando che il P. d'A. «stringe in strano connubio una professione di ardente fede liberale e un metodo pratico dittatoriale promettendo (come ha scritto nel suo programma), la “simultanea” effettuazione di una proclamata libertà e di una totale riforma sociale, che non potrebbe a quel modo e in quel punto attuarsi se non con metodo antiliberale senza elezioni, parlamento, dibattiti, votazioni di maggioranza, e con indispensabile complemento di una fedele guardia della rivoluzione»: *Il partito liberale, il suo ufficio e le sue relazioni con gli altri partiti*, cit., p. 135.

⁸⁵ Bobbio, tuttavia, esprime un rimprovero molto severo all'esperienza moralistica (e forse in questo senso «giacobina» o totalizzante) di questo movimento: gli azionisti, per il pensatore torinese, non sono altro che dei «moralisti d'abord» intenti a stravolgere con toni paternalistici le regole del costume, anche se ritengono che per realizzare questa «restauratio» non serva instaurare la rivoluzione, e così vengono respinti sia da quella borghesia che non vuole la lezione sui valori sia dal proletariato che non rinuncia all'utopia rivoluzionaria. Essi, infine, sono dei «moralisti integerrimi», ovvero dei «capi senza esercito»: N. BOBBIO, *Inchiesta sul Partito d'Azione*, in «Il Ponte», 1951, VII, n. 8, p. 906. In una lettera che invia a Calogero il 7 marzo del 1946, dopo aver definito «interessante» la rivista «Liberalsocialismo» di Calogero, Bobbio riferisce a quest'ultimo che non si trova affatto d'accordo «sull'impostazione ideologica», perché, come Marx rimette in piedi il mondo teoretico di Hegel, così gli azionisti vorrebbero, a suo parere, «rimetterlo di nuovo sulla testa», esibendo un discorso dottrinale senza avanzare un autentico spirito realistico.

⁸⁶ G. CALOGERO, *Difesa del liberalsocialismo*, op. cit., p. 231.

⁸⁷ Infatti, scrive puntualmente Antonio Jannazzo, Croce individua soprattutto nella componente liberalsocialista «forti elementi dottrinari» e «forti componenti di astrattismo politico», oltre che «il

Il partito, infatti, nella sua unità organizzativa, è governato fin dal principio dal gruppo milanese dei Parri e dei La Malfa, cioè dall'area più moderata che, da sola, dà vita ufficialmente al soggetto politico azionista⁸⁹ e che cerca di realizzare un punto di incontro fra la prospettiva liberale e quella socialista entro dinamiche più strettamente governative, «piuttosto che nelle azzardate sintesi filosofiche calogeriane»⁹⁰.

In altri termini, gli obiettivi politici di questo partito rimangono ancorati ad un disegno liberal-progressista. Tra le ambizioni economiche vi sono quelle di nazionalizzare i monopoli e i grandi complessi finanziari, industriali, assicurativi e il cosiddetto meccanismo di «economia a due settori» anche per l'agricoltura⁹¹.

Da una parte, però, la vena intellettualistica – Calogero, Capitini –, dall'altra, quella volontaristica – Rosselli, Lussu e il movimento di Giustizia e libertà – soccombono di fronte al tentativo di «accentuare l'ipoteca riformista sul processo di riorganizzazione del PSI»⁹² e in generale sulle direttive strategiche condotte sempre dalla costola amendoliana⁹³. Che il programma riformistico dell'ala moderata non possa conciliarsi con l'anima socialista è alquanto risaputo. Ciò che qui interessa concerne la critica aspra e singolare che Croce porta avanti contro l'ideologia di questo partito. Un conto, infatti, è rifiutare la dottrina liberalsocialista d'impronta calogeriana⁹⁴ o l'impalcatura radicale del gruppo rosselliano; un altro, condannare

proseguimento di una tendenza filosofica e politica che, fin dal 1932, al tempo del congresso di Ferrara sul corporativismo, aveva cercato una "terza via" intellettualistica tra liberalismo e socialismo»: A. JANNAZZO, *Il partito che non c'era*, in *Liberale e azionisti tra politica e cultura*, Palermo, La Zisa, 1993, p. 149.

⁸⁸ Ivi, p. 31.

⁸⁹ De Luna, nel suo saggio prima evocato, riporta la dichiarazione di Apponi, il quale scriveva che «durante il loro arresto fu decisa una riunione del movimento; io feci sapere che non ritenevo opportuno incontrarci finché mancavano gli amici in carcere a Firenze. Il Convegno, però, si tenne, ugualmente nella casa romana dell'avv. Federico Comandini ed avvenne ciò che già da tempo era maturato: la trasformazione del movimento in partito, il Partito d'Azione»: G. DE LUNA, *Storia del Partito d'Azione*, op. cit., pp. 31-32.

⁹⁰ Ivi, p. 32.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Ivi, p. 33.

⁹³ È stato detto che certi «tratti caratteristici della personalità di Ugo La Malfa, certe sue rigidità caratteriali, il senso dello Stato, l'attenzione nei confronti della dinamica della spesa pubblica, la sottolineatura dell'esigenza di buona amministrazione, contengono più di un'eco dell'impostazione di Giovanni Amendola»: L. GHERSI, *Liberalismo unitario (Scritti 2007-2010)*, Roma, Bibliosofica, 2011, p. 180.

⁹⁴ In una lettera che Croce invia a Calogero il 29 ottobre del 1945, il maestro liberale rivendica «il merito di avere sin da principio dato amichevoli avvertimenti sulla cattiva via che si prendeva, e additato anche la buona, che era di restaurare e ammodernare il socialismo riformista» come egli stesso restaurava e ammodernava «il partito Liberale»; in un'altra lettera del gennaio del 1946, Croce ribadisce le sue critiche e

l'intero nucleo azionista, soprattutto in quanto le finalità riformiste di esso non sembrano particolarmente distanti da quel riformismo crociano che si batte non soltanto a tutela della libertà, nel suo riscontro morale, o di metodo di governo, ma anche, specie nei primi anni Quaranta, a favore di una maggiore giustizia sociale⁹⁵, contrariamente ad un passato forse caratterizzato da qualche accento «liberistico»⁹⁶. La sua accusa politica – il riconoscimento di un vizio «giacobino» e «fascistico» nel P. d'A. – è infondata, per la verità, anche nei confronti della dottrina calogeriana, la quale interpreta la politica come «l'arte del possibile»⁹⁷.

Non si vuole asserire che fra il crocianesimo dell'immediato dopoguerra e la cultura azionista vi sia una totale equiparazione di prospettive politiche⁹⁸; anche se appare condivisibile la tesi in forza della quale

se il problema non si fosse posto, fin dall'inizio, nei termini di una disputa filosofica, invisita a Croce per la implicita confutazione della sua concezione della libertà, egli avrebbe visto con favore, almeno in linea di principio, il tentativo azionista⁹⁹.

aggiunge: «Liberal-socialismo? Ma perché non sciogliere la formula oscura in quella chiara: *Socialismo liberale* (riformista)?». Calogero replica puntualmente con un'altra lettera – sempre molto cordiale ed affettuosa – che le osservazioni di Croce, anche se «molto interessanti», non sembrano corrispondere al vero; insomma, il filosofo non risulta essere «troppo precisamente informato di alcuni aspetti della struttura interna» del Partito d'Azione: *Carteggio B. Croce-G. Calogero*, a cura di Cristina Farnetti, introd. di G. Sasso, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, il Mulino, 2004, pp. 69-75.

⁹⁵ Sandro Setta ricorda che negli anni '43-'44 il liberalismo di stampo crociano «era giunto ad un approdo radicalmente riformistico», il quale confutava il «suo asserito indifferentismo nei confronti delle soluzioni economiche»: S. SETTA, *Croce il Liberalismo e l'Italia post-fascista*, Roma, Bonacci, 1979, p. 22.

⁹⁶ S. CINGARI, *Di alcuni antecedenti dello sganciamento crociano del liberalismo dal liberismo: Rosselli-Levi-de Ruggiero-Pareto*, in «Rivista SSEF», a cura del Cerdef, n. 6-7 giugno-luglio 2004.

⁹⁷ Nonostante i consueti richiami del *Sollen* e del criterio etico – imperniato su una prospettiva alquanto originale di «altruismo» – idoneo a confermare una «buona» politica oppure a respingere quella dal contenuto «immorale», Calogero dice che l'uomo-politico deve risultare antitetico all'uomo-utopista; quest'ultimo «è, appunto, colui che bada solo a ciò che desidera, al quadro ideale della società che vorrebbe; e non guarda, invece, alle possibilità d'attuazione, non tiene conto del fatto che ci sono tanti sogni che potrebbero forse realizzarsi tra gli angeli, ma non in mezzo alla scabra convivenza degli uomini», e non si può auspicare che proprio gli uomini, scrive Calogero, «si trasformino di punto in bianco»: G. CALOGERO, *Etica Giuridica Politica*, op. cit., p. 319. Insomma, la proposta avanzata dal filosofo del dialogo si rivela del tutto opposta a ogni tentativo («giacobino» o «rivoluzionario») di stravolgere la storia e la società in cui si vive.

⁹⁸ È necessario precisare che la reimpostazione in chiave riformista – parafrasando Setta – del liberalismo politico di Croce continua pur sempre a mostrare alcune serie riluttanze nei confronti di iniziative politiche dal chiaro contenuto socialistico; come ricorda Santi Fedele, in occasione della visita a Bari da parte di Croce, nell'autunno del 1941 il filosofo si rifiuta di dare il suo consenso al nuovo programma liberalsocialista meridionale, in quanto «fra i vari punti è compresa la radicalizzazione della riforma agraria»: S. FEDELE, *Il liberalsocialismo meridionale (1935-1942)*, op. cit., pp. 48-50.

Il filosofo della Libertà, dunque, non si è «assolutamente sforzato di capire le motivazioni profonde delle scelte di tanti che pure si erano dichiarati suoi discepoli»¹⁰⁰; altrimenti non si spiegherebbe la sua clamorosa affermazione che recita:

se il socialismo non sarà più angustamente ristretto alla classe operaia, se esso correggerà o abbandonerà le teorie marxistiche, se si amplierà di nuovo a movimento umano e liberale o democratico che si dica, come era nella sue origini, *lis finita est*, e socialismo e liberalismo confluiranno¹⁰¹.

È vero che dagli scritti crociani trapelano sporadiche dichiarazioni in favore di una certa andatura riformistica; tuttavia, ogni qualvolta Croce si pronuncia in favore del Partito Liberale, la sua linea è prettamente speculativa.

Il suo partito deve svolgere una funzione «metodologica»¹⁰², come se fosse un «pre-partito»¹⁰³ con lo scopo di garantire, promuovere e far rispettare la libertà. Inoltre, esso rigetta etichette empiriche che invece abbondano in altri soggetti politici: continuerà a chiamarsi Partito Liberale e a rifiutare di compilare programmi generali perché, oltre al controllo etico, non può sostenere *a priori* azioni economiche di qualsivoglia portata, ma è sempre pronto, scrive Croce, a discutere e dialogare con altre anime ideologiche, accettando persino la misura più radicale mai pensata prima, purché rispettosa dell'etica liberale.

⁹⁹ S. SETTA, *Croce il Liberalismo e l'Italia postfascista*, op. cit., p. 57.

¹⁰⁰ G. DE LUNA, *Dal liberalsocialismo all'azionismo*, in *I dilemmi del liberalsocialismo*, op. cit., p. 142.

¹⁰¹ B. CROCE, *Tendenze sociali e politiche del mondo moderno*, in ID., *Nuove pagine sparse*, vol. I, Bari, Laterza, 1966, p. 337.

¹⁰² Un allievo critico di Croce, Carlo Antoni, pur raccogliendo quanto di buono vi è nel tentativo di contrastare l'ideologismo e l'intellettualismo astratto contenuto nelle «solenni dichiarazioni programmatiche dei partiti», scrive che «il rifiuto a ricorrere a formule astratte e lusingatrici non può significare la rinuncia ad un principio d'azione, che, nella contingenza della situazione immediata, deve determinarsi e, per dir così, articolarsi in propositi concreti. Altrimenti, continua Antoni, c'è sempre il pericolo che il liberalismo si riduca ad attendere che le situazioni spontaneamente si evolvano, dando di volta in volta esse il suggerimento dell'azione», e conclude con tono perentorio affermando che «una siffatta "spontaneità" non esiste nel mondo della politica»: C. ANTONI, *Il liberalismo*, in *La Restaurazione del diritto di natura*, op. cit., p. 133.

¹⁰³ A. JANNAZZO, *Croce e il prepartito della cultura*, Roma, Carocci, 1987.

Questa prospettiva realista, sebbene condizionata da un profilo speculativo volto a coordinare spiritualmente la condotta partitica e l'impegno economico dei rispettivi protagonisti, si fonda su una consapevole spregiudicatezza immanentistica.

Il Partito Liberale ha il dovere di rammentare a se stesso, e soprattutto agli altri, il richiamo al buon senso¹⁰⁴, a quel laico pragmatismo sollecitato dalle continue sorprese della vita. Il suo partito, privo di contenuti perché questi ultimi possono scaturire solo dalle imprevedibilità del reale, rinnega l'ipotesi prescrittiva in chiave ideologica e si intreccia con la variazione storicista preannunciata da Croce già diversi decenni prima nei quattro volumi dello Spirito. Lo stesso liberalismo politico di Croce sposa con coerenza sistematica le manovre compromissorie dell'età giolittiana¹⁰⁵. Il suo inconsapevole panlogismo, l'insistenza ad attribuire al Partito Liberale una vocazione pragmatica di centro da agganciare direttamente alla prospettiva dello spiritualismo assoluto¹⁰⁶, stride con alcune sue dichiarazioni intenzionate a promuovere una direzione riformistica della società¹⁰⁷ e contribuisce a

¹⁰⁴ Dopotutto, egli era diffidente nei confronti della componente "illuministica" e "dottrinarica" che «dominava la classe politica liberale»; infatti, «per Croce contavano di più, ai fini dell'avanzamento civile, gli uomini che "sanno fare" e non gli uomini che "sanno"»: A. JANNAZZO, *Il liberalismo italiano del Novecento. Da Giolitti a Malagodi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 15.

¹⁰⁵ A proposito di trasformismo, va riferito che «Croce, in tal modo, anticipava un giudizio che la storiografia liberale, con Romeo, con Galasso e con Ghisalberti avrebbe confermato nella seconda metà del Novecento, in riferimento al grande valore della "mediazione" e del "metodo liberale", in un paese come l'Italia, percorso da grandi forze politiche "anti-sistema", come quelle clericali, mazziniane e internazionaliste nell'Italia liberale e, successivamente, come quelle comuniste nella seconda metà del Novecento. Visto alla luce di queste considerazioni, il trasformismo, come Croce aveva sottolineato, perdeva il suo carattere "equivoco", come se fosse una sorta di "debolezza italiana", e diventava strumento di governo efficiente»: *ivi*, pp. 16-17.

¹⁰⁶ Contrariamente alle nostre opinioni, Setta è dell'avviso che quando Croce, nel periodo che va dal '43 al '45, delinea la sua posizione centrista, fa riferimento politico alla «sterminata serie dei bisogni sociali cui il liberalismo non poteva restare insensibile»: S. SETTA, *Croce il Liberalismo e l'Italia post-fascista*, op. cit., p. 151. Rimane il fatto, come tra l'altro sostiene lo stesso Croce, che non andrebbe confusa la sua vocazione di centro con una qualunque variante moderata e diplomatica: il suo centrismo, ripetiamo, risponde al paradigma dello spiritualismo nella sua declinazione immanentista, è legato alla rivalutazione spirituale – di origine marxiana – dell'utile e non consiste nel trovare di volta in volta le buone ragioni della sinistra e quelle della destra, ma nel rifiutare un connotato aprioristico che possa caratterizzare ideologicamente un partito «non economico» qual è, appunto, quello Liberale nella configurazione crociana.

¹⁰⁷ Non si vede, infatti, come possa una posizione a-economica, a-programmatica, asservita alle «continue sorprese della vita», cavalcare, parimenti, solide ipotesi riformistiche improntate – indipendentemente dagli «umori» e dalle opinioni dettate dalla contingenza – al miglioramento delle condizioni sociali ed economiche delle classi disaggiate.

peggiore ancor di più il rapporto sia teoretico sia politico con quella che si potrebbe definire la sfortunata tradizione *liberal* italiana¹⁰⁸.

Francesco Postorino

Parole-chiave: Croce, immanentismo, *liberals*, partito d'Azione, *Sollen*.

¹⁰⁸ L'aggettivo *liberal*, che qui si utilizza per descrivere il socialismo liberale italiano, non deve però destare fraintendimenti. Va ribadito, infatti, che la cultura tipicamente *liberal* dal respiro anglosassone non andrebbe confusa con la (fallimentare) variante progressista sviluppata nel nostro Paese. Cubeddu, a tal proposito, sottolinea non solo la netta distanza fra Rawls, i democratici americani e il liberalsocialismo italiano, ma sostiene, con buoni argomenti, che la riflessione culturale dei liberalsocialisti risulta legata a «una prospettiva molto italo-centrica, nella quale i temi di confronto sono sostanzialmente la possibilità di conciliare un liberalismo di stampo crociano con un socialismo d'anteguerra»; si tratterebbe di una «formazione filosofico-culturale» non di «tipo europeo», «ma prettamente italiana, e accanto a quella crociana si possono ritrovare forti influenze gentiliane e mazziniane»: R. CUBEDDU, *Atlante del liberalismo*, Roma, Ideazione, 1997, pp. 98-99. Se tutto questo è vero, non si può, d'altra parte, non scorgere alcune affinità politiche, sintetizzabili nel bisogno continuo di socializzare il prioritario fondamento della libertà individuale. Per tali ragioni, ci permettiamo di adottare questa espressione (*liberal*) altresì per il liberalsocialismo italiano. In merito alle tante critiche di provenienza azionista mosse al Partito Liberale, si ricorda quella avanzata da Calogero, secondo cui il P. L. si impegna a garantire le libertà costituzionali – del resto, aggiungiamo noi, ciò risulta in perfetta sintonia con quel richiamo di purezza metodologica costantemente sottolineato da Croce –, ma per quanto riguarda «la decisione del problema istituzionale, cioè della scelta fra monarchia e repubblica, esso rinuncia a qualunque iniziativa, anzi vorrebbe che nessuno prendesse l'iniziativa, e che si stesse ad attendere il corso delle cose, il responso dell'Avvenire, della Storia, della Provvidenza»: G. CALOGERO, *La democrazia al bivio e la terza via*, in *Difesa del liberalsocialismo*, op. cit., p. 78.

Croce e la storia della storiografia italiana

Le ragioni dell'interesse per la storia della storiografia

Il rapporto di Croce con la storia della storiografia non è di certo il momento più studiato tra i tanti che caratterizzano il pensiero e l'opera del filosofo. È possibile, anzi, affermare che, rispetto all'indagine di esso, si è, non di rado, creata quella pericolosa frattura tra filosofia e storiografia da lui lucidamente avvertita come la negazione stessa della filosofia e dell'essenza stessa della storiografia.

Del Croce storico della storiografia, in altri termini, non si sono occupati troppo né gli storici né i filosofi, relegando questa importante pagina della riflessione crociana – che accredita ulteriormente, ove ve ne fosse bisogno, il tenore di quella che giustamente Raffaello Franchini ha definito «la scoperta di una nuova dimensione della storia»¹ – entro i ristretti campi dell'erudizione, troppo lontani dal serio lavoro della storiografia e, ancor più, dai vasti spazi concettuali dell'indagine filosofica.

Eppure Croce si è costantemente occupato della storiografia e della sua storia ed è tornato spesso sul problema della loro dignità teorica, consegnando a ogni stagione della sua esperienza di ricerca e alla sua riflessione matura la consapevolezza dell'appartenenza dell'indagine storiografica al lavoro del pensiero, in quanto forma teoretica delle attività dello spirito.

Il nuovo concetto della storiografia – scriveva, infatti – «distingue più nettamente questa dalla cronaca e dall'aneddotica, e la contrappone più saldamente alle false storie che sono schematismi deterministici e causalistici o narrazioni tendenziose e simili; e in ciò ha compiuto così grande avanzamento da sembrar cosa del tutto nuova, onde anche per essa si è adoperato il motto di un'avvenuta “rivoluzione copernicana”. Ma per ciò stesso, [...] dà il modo di riconoscere la storiografia genuina in tutti i tempi, giacché sempre, in guisa più o meno rilevata e

¹ R. FRANCHINI, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Napoli, Morano, 1966, p. 111.

appariscente, l'uomo compié l'atto di pensiero col quale interpretò di volta in volta gli avvenimenti storici in relazione alla situazione nella quale si trovava e nei limiti di questa. / Condizione di questo riconoscimento è che anch'esso *si compia in modo storico*, cioè col trasferirsi idealmente nelle età passate e non pretendere di starle a guardare e giudicare come se fossero l'età e il momento presente»².

Ma Croce non si è limitato a questa, pur fondamentale, acquisizione e ha conferito al “riconoscimento” della prossimità tra filosofia e storiografia una caratterizzazione anche storica, nella misura in cui ha intuito che la comprensione della natura dell'atto storiografico passa anche attraverso il farsi storico di esso. E, ancora, ha individuato e affermato con forza la felice contiguità tra la storia della storiografia e la storia della filosofia, in quanto entrambe pertinenti alla forma teoretica dello spirito. Il tutto, proponendo un'area di ricerca senza precedenti nel panorama intellettuale italiano del suo tempo.

Se è vero, infatti, che la cultura europea dell'Ottocento aveva raggiunto importanti risultati in questo – basti pensare alla notissima opera di Fueter, ma anche alle ricostruzioni di Ulrici, di Ranke, di Voss –, che Croce conosceva bene e in parte apprezzava, non era possibile individuare, nella cultura italiana coeva, un lavoro della stessa natura, avente le medesime finalità e ricadute.

Sulla storia della storiografia – scriveva, infatti, in uno dei suoi testi più celebri – si hanno «molti lavori così speciali circa singoli autori, come più o meno generali intorno a gruppi di essi (storie della storiografia presso un popolo o in un'epoca determinata o addirittura storie “universali”); e non solamente lavori di bibliografia e di erudizione, ma di critica, e taluni eccellenti, segnatamente nella letteratura scientifica tedesca, sempre la più vigile fra tutte a non lasciare inesplorati nessuna parte e nessun cantuccio nel dominio del sapere»³.

Si rivelava, perciò, più che mai necessario avviare nell'ambiente intellettuale italiano un percorso che la tradizione storiografica europea e, in particolar modo,

² B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, a cura di M. Mastrogregori, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 149-50. Il corsivo è mio.

³ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1989, p. 185.

tedesca aveva già, in larga misura, intrapreso, conferendo ad esso, però, nuovo smalto e rinnovata ispirazione – visto che, come egli stesso badava a precisare, «prendere a ritrattare [...] da capo a fondo il tema, non può essere nel mio disegno»⁴ –, a partire dalla necessità di individuare il tratto distintivo della riflessione storiografica italiana dell'ultimo secolo.

L'itinerario metodologico crociano, in questo senso, si sviluppava in due direzioni: la prima, nel senso dell'accreditamento teorico del lavoro storiografico nella sua impostazione storica; la seconda, alla precedente intimamente connessa, nella direzione di un preciso interesse verso il percorso storico della storiografia italiana, mai indagata fino a quel momento dagli storici coevi, se non in rari episodi, senza particolare ispirazione e dignità.

Quanto alla prima direzione, forte era la consapevolezza che la scommessa della filosofia si gioca sempre e soltanto sul piano della storia o, come egli stesso scriveva molto efficacemente in uno dei suoi capolavori, la *Logica come scienza del concetto puro*, che «la pietra di paragone delle filosofie è la storia».

In quanto giudizio individuale – notava infatti –, la storia è «sintesi di soggetto e predicato, di rappresentazione e concetto: l'elemento intuitivo e l'elemento logico sono in lei inseparabili. [Capo v.] L'esigenza del soggetto o dell'elemento intuitivo importa che la storia non si può costruire col puro raziocinio, ma richiede la visione del fatto accaduto, che è l'unica fonte storica. [...] Se storia non è possibile senza l'elemento logico ossia filosofico, filosofia non è possibile senza l'elemento intuitivo ossia storico. [...] Si richiede [dunque], [...] per la verità della filosofia, che si conosca la storia»⁵.

Se, dunque, era chiara, ai suoi occhi, l'idea di una dimensione teorica della storiografia e della sua storia, giacché

la storia e la teoria della storia sono entrambe opere di pensiero, così legate tra loro come è legato in sé il pensiero, che è uno; e non v'ha storico che non possegga in modo più o meno riflesso una sua teoria della

⁴ *Ibidem.*

⁵ B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di C. Farnetti, nota al testo di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 232, 205, 223-24.

storia, perché, per non dir altro, ogni storico disputa espressamente o per sottinteso contro altri storici (contro le altre «versioni» e «giudizi» di un fatto); e come mai potrebbe disputare, e come criticarli, se non si riferisse a un concetto di quel che sia e debba essere la storia, a una teoria della storia? [...] La storia della storiografia è [infatti] storia del pensiero storico; e in questo torna impossibile distinguere teoria della storia e storia⁶;

se, dunque, era chiaro tutto questo, si rivelava necessario un lavoro di scavo e di ricostruzione del contributo che gli storici italiani avevano dato alla vicenda dell'idea di storiografia, alla considerazione, in breve, del farsi storico dell'atto costitutivo del pensiero, il comprendere, in forza della persistenza «anche presso i migliori [di] talune confusioni e perplessità, che ingenerano poi errori di giudizio o almeno di prospettiva»⁷.

Da questo angolo visuale, più che su *Teoria e storia della storiografia*, occorre indugiare su un altro fondamentale testo crociano, spesso, a dire il vero, trascurato, la *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, che rappresenta un contributo di indubbia originalità nel panorama degli studi del tempo, sia in ordine alla caratterizzazione teorica del lavoro sia in relazione alla precisione e all'ampiezza della materia indagata.

La “rottura dei cancelli del sistema”: l'interesse per la storiografia italiana

Tale contributo non aveva affatto la fisionomia di un percorso intellettuale estemporaneo, ma mostrava da subito il carattere di un grave impegno, destinato, come già accennato, ad avere larghi esiti nel prosieguo dell'esperienza crociana, giacché forte era nel filosofo la determinazione a indagare un ambito tematico estremamente affascinante e complesso, lasciato troppo a lungo nell'ombra e scarsamente approfondito⁸.

⁶ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., pp. 193-94.

⁷ Ivi, p. 185.

⁸ «Io lavoro qui tutto il giorno in biblioteca» – scriveva il 18 settembre del 1914 da Torino a Giovanni Gentile, in merito alle nuove ricerche che caratterizzavano quel periodo della sua esperienza di studio – «per radunare il materiale per i miei saggi sulla storia. Ho visto in questi ultimi sei mesi centinaia e centinaia di volumi: ma bisogna veder molto per esser ben sicuri delle affermazioni *generali*. Del resto, i primi 10 saggi

Nel 1915, in quel piccolo capolavoro che è il *Contributo alla critica di me stesso*, a proposito della maturazione di questo interesse scriveva:

Quando, terminato che ebbi di pubblicare la *Filosofia dello spirito*, molti m'invitavano al riposo, perché (dicevano) avevo ormai compiuto il mio «sistema», io sapevo che in realtà non avevo né compiuto né chiuso nulla, ma solamente scritto alcuni volumi intorno ai problemi accumulatisi nel mio spirito via via sin dagli anni della mia giovinezza. E mi ridetti a vivere la vita e a leggere libri non tanto di filosofi quanto di poeti e di storici; e dopo un po' sorsero spontanee le mie meditazioni intorno alla *Filosofia del Vico*, le dissertazioni sulla *Teoria* e sulla *Storia della storiografia*, i *Frammenti di Etica*, i saggi sulla *Storia della storiografia italiana*: tutti pensieri che rompono i pretesi cancelli del preteso sistema e danno, se ben si guardi, nuovi sistemi o nuove «sistemazioni», perché a ogni passo nostro si muove sempre il tutto⁹.

Alla base della consapevolezza di questo incessante cammino c'era, in Croce, la certezza che «la perfezione di un filosofare sta [...] nell'aver superato la forma provvisoria dell'astratta “teoria”, e nel pensare la filosofia dei fatti particolari, narrando la storia, la storia pensata»¹⁰. Era questo il punto di partenza di un lavoro che interessava senza soluzioni di continuità la cultura italiana del secolo precedente, il secolo per eccellenza della storia, restituendo, così, a quest'ultima il carattere e l'oggetto che le erano più prossimi: i fatti e il loro “pensamento”.

I saggi che compongono i due densi volumi della *Storia della storiografia italiana*, scritti tra il 1914 e il 1915¹¹ e riuniti in volume soltanto sei anni dopo, conservano l'impronta che ha sempre caratterizzato la ricerca crociana, in quanto segno di quella perfezione del filosofare che si realizza pienamente soltanto nell'esercizio dell'atto storiografico, fuori da costruzioni sistematiche, ovvero da forzature concettuali monotematiche; e in Croce, altresì, questo segno riceveva un'ulteriore precisazione nella misura in cui si accompagnava al suo interesse verso

(fino al 1848) sono disegnati, e il materiale è quasi completo. A Napoli li scriverò, spero, in una ventina di giorni»: B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile*, a cura di A. Croce, introduzione di G. Sasso, Milano, Mondadori, 1981, p. 478.

⁹ B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1989, p. 64.

¹⁰ Ivi, p. 65.

¹¹ I saggi sono apparsi inizialmente su «La Critica», a. XIII-XVIII (1915-1920), e successivamente in volume: cfr. *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1921. L'edizione da cui sono tratte le citazioni a seguire è quella del 1947.

gli sviluppi del pensiero storiografico italiano dell'Ottocento, trascurato dal, pur mirabile, lavoro sulla storiografia europea di Fueter, «valoroso compagno nelle indagini storiche»¹², a cui, non a caso, il filosofo dedicava il presente volume.

Già nell'*Avvertenza* Croce chiariva le proprie intenzioni, esponendo le ragioni di una scelta che non aveva precedenti nella cultura italiana del tempo:

Il mio intento – scriveva infatti – [...] non fu solo quello di recare un contributo alla migliore conoscenza della vita spirituale italiana durante il secolo decimonono, e di riempire al tempo stesso una lacuna nelle storie generali della storiografia che finora si posseggono; ma anche, e soprattutto, di offrire ai giovani italiani, che si accingono agli studi storici, sotto specie di racconto, una sorta di metodica, più efficace, a mio avviso, che non le astratte metodiche dei manuali¹³.

In questo obiettivo, ritenuto un vero e proprio “dovere”, era contenuta la radice stessa dell'impegno di Croce, sovente scandito da una forte attenzione al portato metodologico che ogni ricerca storica reca in sé.

Oltre che chiarire, infatti, il carattere dell'evoluzione degli studi storici dell'Ottocento italiano, il suo obiettivo specifico era quello di affiancare al farsi storico del pensiero una severa disamina dell'itinerario concettuale che quell'evoluzione aveva supportato. In altri termini, occorre individuare la radice metodologica di un'attitudine che con sempre maggiore prepotenza aveva interessato la cultura italiana, valutando volta per volta l'efficacia delle soluzioni proposte e la coerenza tra queste e lo sviluppo effettivo delle prospettive storiografiche prese in esame. Il tutto, alla luce del fatto che occuparsi delle ricerche storiche importava inevitabilmente una riflessione sulle ragioni di pensiero che le avevano animate, senza la quale l'analisi del percorso storiografico in questione diventava mera erudizione, priva di una connotazione teorica solida.

¹² B. CROCE, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, cit., vol. I, p. III.

¹³ Ivi, p. VII.

La cultura storica italiana durante il “secolo della storia”

Il lavoro crociano si apprestava a diventare, dunque, parafrasando Foscolo, un’“esortazione alle storie”¹⁴, un compito ineludibile che assecondava una tendenza al racconto e alla comprensione dei fatti, dal filosofo individuata senza ambagi nella cultura storica italiana dell’Ottocento, sulla scorta di una forte contaminazione con i modelli storiografici europei, in particolare tedeschi. Riferendosi al carattere di questa tendenza, scriveva infatti:

Non si trattava di estrinseca adesione a una moda, o d’imitazione delle cose forestiere, sibbene di un bisogno che in Italia si sentiva come da per tutto altrove, e che nelle opere del pensiero straniero trovò anticipati concetti che rispondevano a domande identiche o simili o analoghe a quelle formatesi in Italia. Che se non fosse stato così, a quel moto di studi sarebbe mancato il gran calore che lo animò, né esso avrebbe ottenuto gli effetti cospicui che ottenne¹⁵.

In questo “bisogno” era contenuta la necessità di un «ricongiungimento» con la tradizione nazionale italiana, «anteriore di gran lunga»¹⁶ a quella straniera, che costituiva la ragione e l’origine di quell’attitudine concettuale che il pensiero italiano dell’Ottocento aveva dovuto soltanto recuperare, poiché antica e forte era la sua struttura.

Riferimenti privilegiati di questa tendenza erano due tra gli autori di Croce: Vico e Cuoco, artefici dello sviluppo della migliore tradizione nazionale, nonché volano degli studi storici (e filosofici) del XIX secolo. A partire dalla loro riflessione, infatti, la cultura filosofica italiana aveva formulato un nuovo intendimento della storia e del suo metodo, inaugurando una tradizione che i secoli precedenti non avevano conosciuto.

Proprio negli ultimi del Sette e nei primi dell’Ottocento – scriveva, infatti, Croce – si cominciò a «far luce sull’opera di Giambattista Vico, e la *Scienza nuova*

¹⁴ Ivi, p. 1. Cfr. U. FOSCOLO, *Dell’origine e dell’ufficio della letteratura*, prolusione letta presso l’Università di Pavia il 28 gennaio 1807.

¹⁵ B. CROCE, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, cit., p. 8.

¹⁶ *Ibidem*.

venne giustamente interpretata come contenente un nuovo concetto della storia, del suo metodo e dell'ufficio e importanza sua nella vita mentale e sociale. Tale scoperta e interpretazione si compié in Napoli, sullo scorcio del Settecento, dai fervidi giovani che poi parteciparono alla repubblica dell'anno '99, e fu da quei giovani, esuli nella reazione, divulgata e inculcata in Milano e in altre parti d'Italia»¹⁷.

Vico offriva alla cultura storica italiana la *chance* per un inedito rilancio, poiché riconduceva l'indagine sui fatti alla più qualificante esperienza di pensiero, ossia a quello sforzo di comprensione che rende la ricerca non pura erudizione, né asettica ricostruzione di eventi, ma opera vivificante di indagine. Connotava, in altre parole, in maniera viva e feconda la prassi storiografica, il cui cardine diveniva il giudizio, disciplinato e irrobustito da una salda lezione di metodo, di cui la *Scienza nuova* costituiva il testo più accreditato.

Determinante per la rinnovata comprensione del pensiero vichiano, a giudizio di Croce, era senz'altro Cuoco, che «andò attorno spiegando che la *Scienza nuova* non aveva “prodotto ancora tutto quell'effetto che doveva produrre, perché era superiore di mezzo secolo all'età in cui fu scritta”»¹⁸. Il filosofo tornava molto spesso sulla tesi – di origine spaventiana – di Vico “genio solitario”, origine di una rivoluzione di pensiero che il suo tempo non aveva affatto compreso, e recuperava quel canone ermeneutico che individuava nella *Scienza nuova* la ragione dello sviluppo della cultura storica del secolo successivo.

Cuoco, a suo giudizio, rappresentava l'artefice di quest'individuazione, anche se non si limitava soltanto al traghettamento di quest'opera nel XIX secolo, ma riusciva anche a verificare l'efficacia del metodo vichiano in una materia culturalmente e politicamente nuova, quale era la stagione della rivoluzione napoletana del 1799.

Il *Saggio storico* (1800) del Cuoco – scriveva –, che «per lunga pezza è stato riverito come insigne monumento di amor patrio, solo di recente si è venuto scoprendo qual è realmente opera capitale di pensiero storico, la quale tiene in certo

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ Ivi, pp. 8-9.

modo in Italia, e con maggiore larghezza di spirito, il posto che altrove occupano le *Reflections on the devolution in France* di Edmondo Burke e le *Considérations sur la France* del De Maistre. Il Cuoco si propose di dare non già la “leggenda” della rivoluzione napoletana, e neanche quel che si soleva chiamare una “storia”, ma un’indagine rivolta a ciò che reputava “vero scopo d’ogni storia”, l’“osservazione del corso che hanno, non gli uomini che brillano un momento solo, ma le idee e le cose che sono eterne”»¹⁹.

Da Vico a Cuoco, dunque, la cultura italiana aveva superato il pregiudizio settecentesco nei confronti dell’“utilità” della storia, come Croce dimostrava, sottoponendo a una severa disamina la produzione di Melchiorre Delfico – autore di un libretto di *Pensieri intorno all’incertezza e all’inutilità della storia* –, definito, non senza polemica, «un superstite “intellettuale” del secolo precedente»²⁰, ossia di quell’età dei Lumi, che, secondo Croce,

guardando al passato come a un brutto sogno e al presente e all’avvenire come al regno iniziato e vittorioso della ragione, accettò sovente questa conseguenza paradossale: che la storia, la quale appunto serbava memoria di quel passato, fosse non solo inutile (utili si giudicavano le scienze naturali e la filologia, fondamenti della morale e della politica), ma addirittura pernicioso come serbatoio di cattivi esempi²¹.

Da Botta a Colletta, a Balbo, a Troya, a Manzoni, l’Italia rispondeva, dunque, al pregiudizio illuministico, durante tutta la prima metà del secolo, giudicata assai positivamente da Croce, diversamente dalla seconda – nella valutazione della quale incidevano fortemente alcune variabili legate essenzialmente, come vedremo, al giudizio crociano sulla cultura positivista –, dando vita a una vera e propria «gara d’indagini, dispute e ricostruzioni storiche»²², che riabilitavano un’attitudine all’indagine storica da sempre appartenuta alla cultura italiana.

¹⁹ Ivi, pp. 9-10.

²⁰ Ivi, p. 17.

²¹ Ivi, pp. 16-17.

²² Ivi, p. 4.

La [...] nuova disposizione degli spiriti, che si opponeva [...] alla disposizione del secolo precedente – precisava, infatti, Croce – doveva far sorgere in tutta Europa e risuonare anche in Italia il motto: che il secolo che si era iniziato, e nel quale si viveva, era per eccellenza il secolo della storia: denominazione che è poi rimasta al secolo decimonono, sebbene, appropriatissima alla prima metà di esso, non possa dirsi altrettanto meritata dalla seconda²³.

Questa prima stagione della storiografia italiana aveva, in sostanza, traghettato nell'ambito dell'indagine dei fatti quella categoria di "svolgimento", tanto cara al dibattito filosofico romantico e protoromantico, da Herder a Hegel, passando attraverso i grandi risultati del vichismo: si trattava, allora, di rendere questo concetto come proprio del nuovo secolo, in quanto caratterizzazione di un tempo che in esso aveva il proprio criterio politico, sociale e teoretico.

Alla base di questo nuovo intendimento, lo sforzo di recuperare l'assoluta "medesimezza" di filosofia e storia, spesso pregiudicata da orientamenti scientifici della storiografia, ovvero dalle derive di una filosofia della storia, agli occhi di Croce sempre più presuntuosa.

E veramente – scriveva, infatti – la «prosecuzione sostanziale del Vico non era da cercare nello Herder o nel Kant delle *Idee di una storia universale* o nello Hegel della *Filosofia della storia*, ma nel Kant della sintesi a priori e nello Hegel della dialettica e del concetto concreto, e perciò nella investigazione del rapporto di filosofia e storia, e del modo di ridurre la storia a verità, il certo al vero: donde il valore del quesito sulla certezza della storia, la cui soluzione era stata promessa ma non attuata né cercata davvero dalla "Scienza della storia", mentre il quesito non veniva nemmeno proposto dalla Filosofia della storia, così priva di cautele critiche e di senso gnoseologico»²⁴.

E ancora, sempre tenendo come origine salda il pensiero vichiano, alla base di tutto questo nuovo impianto degli studi storici c'era il recupero di un concetto rinnovato di filologia, che dalla *Scienza nuova* in poi diveniva la bussola che

²³ Ivi, p. 18.

²⁴ Ivi, p. 39.

orientava, assieme alla filosofia, quel felice connubio tra certo e vero, tra fatto e pensiero, tra il dato empirico e la sua pensabilità.

Riferendosi ancora alla storiografia della prima metà del secolo e, in particolare, alla fruttuosa vicenda dell'«Archivio storico italiano», Croce, non certo senza ragione, scriveva:

Ma la verità è che non mai, come allora, l'erudizione italiana, considerata nel suo complesso, si levò e si tenne così alto. [...] Penetrò allora generalmente nella coscienza degli studiosi il convincimento dell'unico valore delle fonti originali; donde la predilezione per le vecchie rozze cronache, rispetto alle storie eleganti umanistiche, un tempo troppo pregiate, e la ricerca assidua dei documenti. [...] In ispecie, i documenti tornavano indispensabili per ricostruire la storia civile ossia sociale. [...] Nel che è da vedere altresì una traccia del Vico, il quale aveva procurato di mettere in valore quelli che egli chiamava i «grandi rottami dell'antichità», i rari documenti superstiti di essa, che sono assai più ricchi di significato, per chi sappia interrogarli, che non le storie narrate o «formate»²⁵.

Muovendo dalla “storiografia anacronistica” di Botta e Colletta e attraversando, di conseguenza, la stagione del recupero della storiografia umanistica che rompeva sia con la tradizione illuministica sia con quel tempo nuovo degli studi storici²⁶, Croce indugiava non poco sull'incontro tra la storiografia e il “sentimento politico nazionale”, che aveva dominato i decenni preunitari.

L'amore per l'Italia, l'idea di patria, già interiorizzati dalla cultura italiana, costituivano ormai il sentimento «promotore di ricerche storiche» e l'origine di una tradizione nella quale si sarebbe felicemente innestata la preparazione del percorso unitario. Il nuovo sentimento nazionale, ben diverso da quello “umanistico” di Botta e Colletta, pervadeva, così, ogni settore, anche quelli meno accreditati, degli studi storici, divenendo la cifra del nuovo indirizzo della cultura del tempo.

Croce rafforzava ulteriormente questa tesi, anticipando, per così dire, la curvatura che la sua posizione in merito avrebbe assunto successivamente, sostenendo che la dominante del dibattito culturale italiano lungo l'intero arco

²⁵ Ivi, pp. 46-48.

²⁶ Ivi, pp. 68-96.

dell'Ottocento era costituita dall'«incontro del pensiero storiografico, dominato dai concetti di svolgimento e di progresso, con gli ideali del sentimento politico nazionale italiano»²⁷; incontro animato da una ricerca condotta con «grave animo filiale» sulla «storia dei tempi oscuri»²⁸, il Medioevo.

Fortemente motivato dal convincimento secondo cui «la storiografia [...] è indissolubile dalla vita» e ha bisogno di «allearsi, anzitutto, con l'amore pel proprio paese»²⁹, legittimava l'opzione della storiografia ottocentesca verso la vituperata “età di mezzo” con questo importante passaggio, significativo per la comprensione dell'itinerario che gli studi storici del XIX secolo avevano percorso non senza difficoltà, soprattutto in vista di quella tanto auspicata unificazione nazionale, che avrebbe rappresentato la chiave di volta della vita culturale, politica e civile dell'Italia del tempo:

I motivi che dal Medioevo traeva quello che abbiamo chiamato l'epos italiano – scriveva, dunque –, erano le aspirazioni stesse e i bisogni dell'Italia presente. La quale, uscita dalle riforme dell'assolutismo rischiarato e dai rivolgimenti della rivoluzione francese, era borghese, e perciò idoleggiava i Comuni italiani, prima affermazione della borghesia nella storia moderna; avversa al sensismo e materialismo settecentesco, vagheggiava la conciliazione tra gli ideali della borghesia moderna e la religione, e perciò esaltava i pontefici che favorirono i Comuni contro l'Impero; gridava indipendenza dallo straniero, e perciò palpitava d'ammirazione pei combattenti di Legnano contro il Barbarossa. Comuni (cioè Italia), Papato, Impero erano i tre grandi personaggi epici³⁰.

A questo recupero era strettamente connesso, nel quadro che Croce con tanta passione e tanto rigore ricostruiva, lo sforzo di sistemazione di un genere storiografico che tenesse insieme le fila di questo complesso quadro del percorso politico e civile dell'Italia non ancora divenuta Stato: tale sistemazione metteva capo alla stesura di lavori sulla storia d'Italia, divenuto il compito precipuo della

²⁷ Ivi, p. 119.

²⁸ Ivi, p. 113.

²⁹ Ivi, p. 117.

³⁰ Ivi, p. 115. Cfr. anche B. CROCE, *Sulla Storia d'Italia*, in ID., *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, terza ed., Bari, Laterza, 1950.

storiografia del tempo, nonché lo strumento della ricostituzione della coscienza nazionale, come attesta questo significativo passaggio:

Il sommo di tutti i lavori mossi dal sentimento politico, anzi etico-nazionale, e quello su cui tutti i voti si raccoglievano, era, com'è ben naturale, una Storia d'Italia, della quale si avvertiva la mancanza, poiché le antiche non più contentavano. [...] Segno di questo intenso bisogno fu la cattedra di «Storia d'Italia», che nel 1816 re Carlo Alberto, sulla proposta del marchese Cesare Alfieri, presidente del magistrato della riforma, cioè ministro della istruzione, istituì nella università di Torino, affidandola ad Ettore Ricotti, al quale il Balbo, che gliela offerse, fece osservare, ch'egli avrebbe «pel primo avuto l'onore di bandire i fatti degli Italiani da una università d'Italia»³¹.

Il profilo che, in maniera niente affatto scontata, emerge dalle osservazioni crociane contribuisce a mettere a fuoco le motivazioni di quella forte esigenza storico-politica che aveva dominato, senza soluzione di continuità, la prima metà del XIX secolo. L'esigenza, cioè, di produrre un canone storiografico, quasi uno stile culturale ed etico, sostenuto dalla determinazione a superare i regionalismi e le storie parziali, per recuperare, al contrario, pur con i grossi ritardi e tutti i *deficit* dell'esperienza politica italiana, la garanzia ferma e salda di un'unità faticosamente e lentamente ricercata e, di fatto, individuata *a tutti i livelli*, ma avviata soprattutto a partire da un modello storiografico avente la sua coerenza e organicità nel rinvenimento di un forte elemento di coesione, attorno al quale far confluire l'intero corso degli eventi storici italiani.

Attraverso un lento lavoro (il cui segreto era giocoforza politico) alla costante ricerca del momento di legittimazione di una realtà geografica, quale era l'Italia, ansiosa di riconnettersi alla realtà europea, gli studi storici del primo Ottocento avevano, dunque, quasi monopolizzato il dibattito culturale italiano con criteri il cui tratto dominante Croce sintetizzava scrivendo:

Ma il problema dell'Italia non era allora di muoversi nel mondo europeo com'esso s'era costituito nella "storia presente", sibbene di ricongiungersi a questo mondo, formandosi a Stato moderno, come le era stato

³¹ B. CROCE, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, op. cit., pp. 104-105.

vietato all'uscita dal Medioevo: donde il maggiore interessamento che gli italiani prendevano a quella età remota, a ciò che era accaduto nel duodecimo o addirittura nel sesto e nel quinto secolo³².

L'atteggiamento degli studi del tempo, dunque, tendeva, per un verso, a individuare un centro propulsivo nello sviluppo del corso storico e, per un altro, in maniera consequenziale, a stabilire una drastica e irreversibile distanza *storica* e *politica* da una precisa stagione, il Rinascimento – prodotto esclusivo della cultura italiana, eppure vituperato ed eclissato senza appello dalla storiografia del tempo –, considerato improduttivo per il percorso *politico* dell'Italia in vista del conseguimento dell'unità statale. Questa grande azione epica medievale – scriveva, infatti, Croce –, nella quale «si ritrovava o simboleggiava la lotta attuale in Italia, faceva impallidire le età seguenti; onde non mai come allora gl'italiani menarono così poco vanto del Rinascimento, che era stato opera loro e che gli stranieri ammiravano, continuandone l'impulso»³³.

A conferire impulso a questa tendenza storiografica era la scuola cattolico-liberale o neoguelfa, su cui Croce non poco indugiava, in quanto essa rappresentava una delle anime più forti dello storicismo italiano preunitario, avendo tra i suoi rappresentanti Balbo, Gioberti, Manzoni, Troya, Capponi, uomini, questi, che avevano a lungo segnato l'andamento della cultura filosofica italiana, inaugurando quella che Croce definiva una vera e propria «tendenza»³⁴.

Muovendo dalla – a suo giudizio “tendenziosa” – ricostruzione dell'antitesi tra la tradizione di pensiero che conciliava le istanze del Papato con quelle dell'indipendenza dallo straniero e della conseguente unità statale del Paese, e il versante dei teorici dello Stato laico, Croce sottoponeva a una severa analisi quell'area di ricerca che aveva condotto alla pubblicazione di classici del pensiero storiografico italiano, quali il *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia* di Manzoni, il *Primato morale e civile degli italiani* di Gioberti, le “Storie

³² Ivi, p. 117.

³³ Ivi, p. 116.

³⁴ Ivi, p. 130.

d'Italia" di Troya e Balbo, che non poco avevano contribuito al cambiamento in atto negli studi del tempo. In questa analisi, il suo giudizio non tardava a manifestarsi, come si evince da questo passaggio:

La tendenziosità della scuola cattolico-liberale era duplice, come si vede, e come suona il nome stesso che le abbiamo dato: verso la difesa della fede religiosa e verso la difesa del sentimento nazionale; sebbene le due tendenze confluissero in un mercé l'immaginosa concezione dei rapporti del Papato con l'Italia. E l'una e l'altra la portavano fuori della critica e fuori della scienza, perché la tendenziosità patriottica o nazionalistica cangiava la sua storiografia in poema della patria, e l'altra, religiosa, la spingeva addirittura nella mitologia e nella teologia³⁵.

E tuttavia, malgrado quest'ultimo giudizio, l'analisi crociana si soffermava in maniera molto meno benevola, come già accennato, sugli studi storici della seconda metà del secolo, segnatamente su quella stagione della cultura italiana che – conclusasi la vicenda del Quarantotto e, assieme ad essa, esauritosi il portato di idee e valori che l'avevano animata – aveva rinchiuso il tracciato della storia entro il limitato reticolo della filologia e dell'erudizione, separandolo inesorabilmente dalla filosofia.

Si era, in altri termini, rapidamente passati a una fase di declino e di impoverimento, che aveva svuotato la storiografia della carica civile e politica fino a quel momento fortemente mantenuta, diluendo l'interesse patriottico in motivi retorici di ininfluyente respiro.

La cultura italiana aveva, quindi, conosciuto una forte battuta d'arresto, le cui conseguenze non sarebbe stato facile limitare, come attesta questo passaggio:

Ma, quando la luce della filosofia idealistica, dissipate le nubi, splendeva coi suoi raggi più vivi, eccola, come un tratto, oscurarsi e spegnersi; quando quel moto di pensiero era giunto a una cima dominante, e cominciava a scorrere con lo sguardo sui piani tutt'intorno e ripigliava lena per proseguire l'ascesa, sopravvennero insoddisfazione e fastidio, e cominciò una discesa per la china opposta. Che cosa accadeva?

³⁵ Ivi, pp. 149-50.

Quel che accadeva era cosa non dell'Italia solamente, ma di tutta Europa, dove dappertutto si venne spegnendo dopo il 1850 (e in Italia alquanto più tardi) l'interessamento speculativo³⁶.

A versare in una crisi inesorabile era, dunque, l'idealismo, che in Italia, con Spaventa e De Sanctis, nei decenni precedenti, aveva offerto soluzioni di pensiero solide e vigorose, modelli etico-politici efficaci e fruttuosi, e, non da ultimo, inedite acclimatazioni del portato migliore della tradizione culturale italiana.

La sorprendente inversione di tendenza che aveva interessato la parabola di sviluppo dell'idealismo creava i presupposti per l'affermazione di una tendenza storiografica, giudicata in maniera a tratti severa da Croce, fortemente legata all'itinerario concettuale del Positivismo, che non solo aveva irrimediabilmente compromesso l'unità di filosofia e storiografia, nell'affannosa ricerca di una perfezione erudita di chiaro stampo filologico, ma aveva costretto il lavoro storico entro le stringenti maglie di una pretesa di scientificità, difficilmente assecondabile nel campo dei fatti umani.

Quello che Croce definiva l'ideale di "storiografia pura", portato avanti da due generazioni di "puri storici" – Villari, Marselli, De Leva, Malfatti, De Blasiis, Comparetti, Pais, Graf, Crivellucci, Cipolla – e dai loro allievi durante i primi anni del Novecento³⁷, pur tentando di offrire al dibattito storiografico una mole vastissima di documenti e ricostruzioni, affrontati con serietà di metodo e di ricerca, non aveva fatto altro che inaridire la «sorgente della filosofia, i rivoli che da essa erano scorsi, e che ancora qua e là mostravano le loro acque luccicanti e rinfrescanti», sostituendoli con «aridi campi di erudizione»³⁸, che soltanto alcuni decenni dopo, segnatamente a partire dal «risveglio della storiografia filosofica»³⁹, a seguito della nascita del materialismo storico, avrebbero conosciuto una rinascita e un rinnovato vigore.

³⁶ Ivi, vol. II, p. 17.

³⁷ Ivi, pp. 123-56.

³⁸ Ivi, p. 86.

³⁹ Ivi, p. 123.

Nondimeno – notava –, l'«elemento filosofico che si ravvisa in parecchi di essi non era il cominciamento di qualcosa di nuovo, ma quasi sempre l'ultimo anelito e l'ultimo guizzo di un pensiero morente, e il residuo di vecchi abiti sentimentali e morali. Chi ha il senso di queste cose – proseguiva –, avverte che l'ambiente è filosoficamente depresso, che vi manca un fuoco centrale, che perfino nei migliori le idee giuste e i giudizi acuti non hanno quella ricchezza di riferimenti e di sottintesi, che sono propri di una intensa vita mentale»⁴⁰.

A mano a mano, dunque, che si allontanava dalla filosofia, la storiografia conosceva un inesorabile impoverimento, che non riusciva a rinvigorire la pur significativa caratterizzazione filologica delle ricerche avviate. L'erudizione fine a se stessa, in altri termini, non poteva condurre su nuovi binari una materia che aveva bisogno dell'azione vivificante del pensiero e del giudizio per essere compresa e attualizzata.

Da queste ultime considerazioni emerge distintamente il tratto teoretico caratterizzante questo momento forte del pensiero crociano. Nel tracciare, infatti, le linee evolutive della storiografia del suo secolo, come in altri casi era accaduto, il filosofo offriva ancora una volta un saggio efficace della sua teoria della storia, del suo ragionare sulla storia in maniera non disancorata dal pensiero, dall'indagine filosofica; e laddove, nel tempo, questa profonda compromissione era venuta meno, di assoluta necessità diventava il lavoro di individuazione delle cause che avevano condotto a quella regressione.

Non si trattava, dunque, di ricostruire *sine ira et studio* la storiografia italiana; semmai, di leggere quel percorso alla luce di quanto lo aveva corroborato o impoverito, indicando ancora una volta i termini metodologici di un lavoro che andava profondamente rivisto.

Se, in sostanza, nei suoi lavori storici Croce aveva conferito la concretezza del giudizio agli eventi indagati – se aveva, in altri termini, reso operante il significato teorico della filosofia intesa come metodologia della storiografia –, in quest'opera,

⁴⁰ Ivi, p. 84.

che era una ricognizione storica del tracciato della storiografia, egli aveva voluto individuare in maniera via via sempre più compiuta la realizzazione *storica* di quell'intendimento della filosofia come metodologia della storiografia, dimostrando come le categorie filosofiche assumono concretezza soltanto nella prassi storiografica. Se, in breve, nelle opere storiche aveva reso vive e concrete le categorie logiche dell'indagine storiografica, nelle opere di storia della storiografia e segnatamente in quest'opera dimostrava come, storicamente, quelle categorie si erano andate approfondendo (o eclissando), esprimendo in maniera più o meno perfetta la loro rilevanza.

In forza di tutto ciò, le opere di storia della storiografia prodotte da Croce non potevano affatto dirsi opere minori, di puro diletto filologico, ma erano parte viva dell'indagine storiografica, o, ancora più precisamente, determinante corredo dell'indagine filosofica, che senza il loro indispensabile ausilio non avrebbe potuto dirsi feconda e coerente.

Emilia Scarcella

Parole-chiave: filosofia, Italia, metodo, storiografia.

Storia dell'editoria

Questa sezione è dedicata all'approfondimento della storia dell'editoria, dall'invenzione della stampa a caratteri mobili ai giorni nostri, con ricerche e studi su case editrici, figure di spicco dell'intermediazione editoriale, circuiti di diffusione del libro, ben precise collane editoriali, singole questioni relative all'iter di pubblicazione di alcune opere letterarie e alle loro successive trasposizioni teatrali, televisive o cinematografiche. Si valorizzeranno anche materiali d'archivio mai pubblicati o scarsamente studiati dagli specialisti del settore.

Un testo quasi sconosciuto di Benedetto Croce
La prefazione a un libro di Maria José di Savoia, ultima regina
d'Italia

Nel 1962, l'editrice Utet inaugurava una collana dal titolo «La vita sociale della nuova Italia» con una biografia di Benedetto Croce scritta da Fausto Nicolini, il quale soltanto due anni prima, nel 1960 quindi, aveva pubblicato a Napoli per L'Arte Tipografica *L'«Editio ne varietur» delle opere di Benedetto Croce*, il cui sottotitolo recitava: *Saggio bibliografico con taluni riassunti e passi testuali*. Tra questi ultimi Nicolini pubblicava la prefazione scritta da Croce nel maggio del 1952, pochi mesi prima della sua scomparsa, ma apparsa per la prima volta nel 1956, a un libro scritto dall'ultima regina d'Italia, Maria José di Savoia, dal titolo *Amedeo VI e Amedeo VII di Savoia*, noti come il Conte Verde e il Conte Rosso.

Nella ricordata biografia di Benedetto Croce, Nicolini parlava in un apposito capitolo dei rapporti tra il filosofo e Casa Savoia, verso la quale – in quanto artefice dell'unità d'Italia – mostrava una notevole reverenza; un sentimento che il 6 giugno del 1946, quando venne ufficializzato l'esito del referendum del 2 giugno, che aveva trasformato l'Italia in una repubblica, scrisse nel suo diario: «Io sono contento di aver sostenuto e votato la monarchia, e non vorrei avere l'inquietudine che dovrebbero provare coloro che, senza alcuna necessità e senza nessuna prevedibilità per l'Italia, vogliono il nuovo e finora intentato»: e aggiungeva, non senza una certa soddisfazione, che «Napoli ha dato una grande maggioranza per la monarchia».

Nonostante i suoi sentimenti, i rapporti con Casa Savoia, scrive Nicolini, sino al 1920 non sono andati «oltre qualche visita di dovere fatta in Napoli, insieme con

gli altri senatori napoletani, ai duchi di Aosta e all'accettazione di qualche pranzo lassù, nella reggia di Capodimonte, ove gli Aosta dimoravano». Dal 1920 in poi, quei rapporti divennero più frequenti, in quanto Croce, ministro del Governo Giolitti, «doveva, insieme con gli altri ministri, recarsi al Quirinale per la celebre “firma reale”; una formalità», proseguiva Nicolini, «che Vittorio Emanuele III procurava di render meno monotona intercalandovi brani di conversazione, i quali, quando ultimo a recargli il decreto da firmare fosse il Croce, si convertivano in un più filato e meno breve dialogo, per lo più su aneddoti storici, di cui – buon conoscitore di storia, ma soltanto sotto l'aspetto aneddótico – quel re era quanto mai avido». Nicolini concludeva la sua narrazione ricordando la Regina Madre, Margherita di Savoia, alla quale, Giosuè Carducci – poeta molto amato da Croce – aveva dedicato una famosa poesia. E, anche se forte fu la delusione di Croce quando la Regina mostrò una notevole simpatia per il fascismo e i suoi metodi di governo, tuttavia, «quando uscì di vita», ricorda Nicolini, Croce scrisse di non aver dimenticato mai «quel che ella fu in Italia dal 1878 al 1900, da tutti venerata, da tutti amata, la prima regina italiana della libera Italia, dell'Italia terra delle arti e della poesia».

Nonostante soltanto due anni prima Nicolini avesse riprodotto nell'*Editio ne varietur* il testo integrale della prefazione di Croce al libro di Maria Josè, nella successiva biografia, pur ricordando – lo aveva fatto anche nell'*Editio* – un incontro “privato” avvenuto nel 1931 tra il filosofo e l'allora principessa Maria José, non aveva fatto riferimento alcuno a questa prefazione. Quell'incontro, però, merita di venire ricordato; e vorrei farlo con le stesse parole di Croce.

Il 30 dicembre del 1931, Croce scriveva nel suo diario: «Recatomi di buon mattino a Pompei e tornato nel pomeriggio». Niente altro. Molti, ma molti anni dopo, precisamente nel febbraio del 1945, a questa pagina aggiungeva una lunga nota: «Non volli segnare», scriveva, «il nome della principessa di Piemonte, nel caso che queste carte mi fossero portate via dai fascisti. Ma a Pompei andai per un

incontro, combinato dalla principessa per mezzo della sig.ra Jaccarino, sua amica, e del prof. Spinazzola; vi andai sconosciuto, accompagnando lo Spinazzola come suo aiutante nei rilievi e disegni che faceva colà, e perciò portando sottobraccio un rotolo di carte; il colloquio ebbe luogo in una casa deserta dell'amministrazione. La principessa», proseguiva Croce, «volle essere informata da me delle condizioni dell'Italia e delle disposizioni del popolo italiano: il che feci con molta larghezza e particolari. Cavò poi dalla borsetta una copia della traduzione francese della mia *Storia d'Italia* e mi disse che il padre gliela aveva data al partire di lei per l'Italia; e volle che io vi mettessi la mia dedica e firma. Poi, indirettamente, continuò con me le relazioni, finché non la rividi in Roma, nella primavera del 1943, insieme con la madre». Come ho detto, anche Fausto Nicolini parla di questo incontro; e, per segnalare il carattere amichevole del rapporto esistente tra il filosofo e la principessa, ricorda che quest'ultima «quasi per mostrare al Croce di non aver dimenticato quell'incontro, [...] gli fece, anni dopo, recapitare la fotografia del piccolo Vittorio Emanuele».

La prefazione del 1952 rientra in questo rapporto amichevole. E Maria José manifestava la sua gratitudine verso Croce scrivendo nella *Nota introduttiva*: «Il libro si apre con la prefazione di un Maestro scomparso, ed è con emozione e rispetto che offro al lettore uno degli ultimi scritti di Benedetto Croce». Purtroppo, intorno a questa prefazione non possiamo – come è invece possibile per molti altri dei suoi lavori – conoscere i pensieri “privati” di Croce, perché il suo diario, i celebri *Taccuini di lavoro*, si arresta al dicembre 1949, con una breve appendice che porta la data del 3 luglio 1950. Inoltre, Nicolini non poteva conoscerli, dal momento che la loro pubblicazione porta la data del 1987, diversi anni, quindi, dopo il 1965, l'anno della sua scomparsa. Quelle pagine – che sono qui di seguito riportate per intero –, certamente tra le ultime scritte da Croce, si prestano a diverse considerazioni.

Come si potrà vedere dal testo, Croce indugia soprattutto su alcune figure

storiche e su alcune vicende di Casa Savoia, a partire da Emanuele Filiberto e Vittorio Amedeo II. Ci dice della corte sabauda, della sua politica, dei suoi rapporti con l'aristocrazia e il popolo; dice ancora di Vittorio Alfieri, nemico di tutti i tiranni, ma sostanzialmente benevolo verso i Savoia, e del quale ricorda alcuni versi in cui dichiarava di preferire un re «*nato in trono*», al governo della plebe, di chi «*povero, oscuro e vil si nacque*» e che «*a tutti i dappiù [muove] aspra guerra*». E ancora ricorda qualche canto popolare in stretto dialetto piemontese, e tante altre piccole e grandi cose, sempre legate ai Savoia e al Piemonte.

Ma non si incontra cenno alcuno al contenuto del libro di Maria José, nessun riferimento alle vicende che esso narra e all'espressa o sottintesa interpretazione che le accompagna. Solo all'inizio del suo discorso dice della sua commozione quando venne a sapere che Maria José scriveva la storia di Casa Savoia, nella quale era entrata molto tardi, venendo dalla famiglia reale di Sassonia-Coburgo, e nelle due righe finali le assicurava «il [suo] plauso e i [suoi] auguri» per la fortuna dell'opera da lei intrapresa.

Non ritengo particolarmente utile formulare ipotesi sulle ragioni che potrebbero aver indotto Croce a scrivere, più che una prefazione, un breve, ma denso saggio su alcune vicende di Casa Savoia. Ma queste pagine poco conosciute – ricordo qui che sono state segnalate e brevemente discusse da Maria Panetta nel secondo volume del suo *Croce editore*, apparso a Napoli per Bibliopolis nel 2006 – hanno un'importanza che supera la loro genesi e il loro contenuto: esse confermano che, ancora verso la fine della sua esistenza, Croce nutriva un vivo affetto, sostenuto ovviamente da un giudizio storico rigoroso, nei confronti di Casa Savoia: affetto e giudizio che non mutarono neppure in “quell'autunno nero” del 1943, quando Vittorio Emanuele III condusse l'Italia verso una vergognosa rovina. In quell'occasione, precisamente il 13 ottobre di quell'anno, così aveva scritto su un giornale napoletano: «Forse anche nella nostra indignazione per l'accaduto c'era, almeno in alcuni di noi, il senso doloroso dell'offesa che si era recata da un

re di Savoia a questa veneranda casa sovrana, la più antica di Europa, che noverava nove secoli di vita, ricchi di nobili e severe memorie, che, quando noi eravamo giovani, aveva ispirato l'altissimo canto di Giosuè Carducci».

Queste parole, credo più di molte altre scritte da Croce su questo argomento, rivelano i suoi profondi sentimenti: a Vittorio Emanuele III, più che il male che aveva fatto all'Italia, rimproverava quello che aveva fatto alla sua “veneranda casa”, coprendola di disonore; un disonore che però non fece nascere in Croce il pensiero di chiedere il suo bando dal paese, ma soltanto quello di sostituire il vecchio re con uno giovane e senza peccato. E certamente fu quell'immagine dei re che avevano fatto l'Italia, che, accettando la richiesta di una regina verso la quale aveva nutrito tanta simpatia, gli fece scrivere le pagine quasi sconosciute che qui di seguito vengono riprodotte.

Girolamo Cotroneo

La prefazione di Croce

Sono rimasto vivamente commosso quando ho appreso che Maria Josè, l'ultima regina d'Italia, volgendosi agli studi storici, scrive la storia della casa Savoia, nella quale essa entrò ben tardi, venendo dal suo Belgio, e in un momento assai pericoloso della vita dell'Europa, che aspettava una nuova guerra, ad assumere accanto alla gloria del nome, le responsabilità e i doveri di una situazione incerta. Nessuno ai giorni nostri aveva provveduto a questa storia, quantunque non mancassero provocazioni che avrebbero dovuto suscitare difese: provocazioni tra le quali ricordo un opuscolo pubblicato in America da un professore italiano che dava nel suo scritto un insigne saggio di rozzezza morale e di ignoranza storica. Mi si affollano, per così dire, nella memoria innumeri ricordi di fatti e di aneddoti, che valgono a rappresentare la singolare unione di sovrani e di popolo, propria della storia di casa Savoia. Ricordi sublimi, affettuosi, gai.

Emanuele Filiberto libera il Piemonte dall'invasione degli stranieri e lo rinnova nella costituzione politica, nell'amministrazione, negli studi, nei costumi, e anzitutto negli ordini della milizia e dell'esercito stanziale, nel quale si foggia la forma che attraverserà nei due secoli seguenti, svolgendosi e perfezionandosi, e darà la mano, infine, nell'Ottocento all'esercito dell'Italia tutta. Ma, nei primi tempi della sua riforma, il sovrano s'avvede che i contadini, ai quali aveva somministrato armi per l'istruzione militare, si servivano dei morioni e degli scudi per pignatte e padelle delle loro cucine; e deve provveder subito a rettificare quel troppo semplicistico uso.

La nobiltà piemontese attornia il duca Vittorio Amedeo II (era duca di Savoia ma non ancora re di Sardegna), che doveva recarsi in Portogallo a sposare la regina di quello Stato e rimanere per lungo tempo colà. Si trattava di un'intesa tra

Madama Reale, madre di Vittorio Amedeo e la sorella di lei, regina del Portogallo: ma il Piemonte era agitatissimo per la paura di perdere il suo duca, e tanto fece, coadiuvato tacitamente dallo stesso Vittorio Amedeo, che bisognò deporre l'idea. Nel colloquio finale e persuasivo, uno dei gentiluomini gli disse ridendo: – Perché mai Vostra Altezza cerca sudditi diversi da noi? Dove ne troverà di più minchioni? – Ma quel popolo si stringeva intorno al suo capo ogni volta che c'era pericolo, e durante l'assedio di Torino del 1706 un canto popolare piemontese diceva:

*Fève curage, piemonteis, vu atir, piemonteis!
Battiruma li spagnoi e ist bugher di franceis!*

Nei tempi di pace la corte sabauda attirava, con la sua disposizione politica, l'attenzione degli osservatori e l'intelligentissimo ambasciatore napoletano, il marchese Caracciolo, inviato nel 1756 a Torino dal Tanucci, scriveva: «È cosa stupenda che lo spirito della corte vivifichi e si dirami a tutte le estreme parti di tutte le classi di persone: *mens agitat molem*. Gli uomini delle altre nazioni sono così diversi di massime e di fisionomia, e qui paiono fatti alla medesima stampa». C'è una commedia, dovuta a un cortigiano di Madama Reale, il Tana, marchese d'Entraque, già maestro di casa della regina, *il Cònt Piòlett*, che rispecchia il sentire idillico di quel tempo, e che invano sinora ho cercato di rivendicare al patrimonio della letteratura nazionale. Il Caracciolo prendeva argomento dall'animo piemontese per contrastare il giudizio indulgente del suo superiore Tanucci intorno alla politica neutralistica di Venezia che, quando cadde e perse l'indipendenza e passò nel dominio di una nazione straniera, trovò scarsa pietà in Italia presso i politici. «Si pentiranno un giorno – aveva scritto il Caracciolo – i veneziani di avere svelto dal petto dei loro cittadini la virtù militare. È molto più

commendevole il sistema dei piemontesi e più analogo alla gloria e al nome antico italiano».

Fu tra i sudditi piemontesi Vittorio Alfieri, il poeta dell'odio ai tiranni, dai quali non escludeva i re assoluti. Ma uno scrupolo di coscienza lo costrinse a fare un'eccezione per i suoi principî, dichiarando nella sua autobiografia: «Ancorché io non ami punto i re in genere, e meno i più arbitrari, devo pur dire ingenuamente che la razza di questi nostri principî è ottima sul totale, e massime paragonandola a quasi tutte le presenti d'Europa. Ed io mi sentivo nell'intimo del cuore piuttosto affetto per essi che non avversione stante che questo re come il di lui predecessore sono di ottime intenzioni, di buona e costumata ed esemplarissima indole, e fanno al paese più bene che male». E quando negli ultimi anni della sua vita, il suo re, Carlo Emanuele IV, era in esilio a Firenze, ed egli si recò a visitarlo, venne accolto con queste parole, che erano una critica garbata e quasi malinconicamente scherzosa: - Caro Alfieri, vedete un tiranno! - Questo Carlo Emanuele che aveva sposato la sorella di Luigi XVI, la santa regina Clotilde, riuscì, senza proporselo, a domare il presuntuoso inviato a lui dalla Repubblica francese, il Ginguené, discorrendogli della moglie sua e domandando della famiglia dell'altro: sicché il Ginguené, quantunque tutto acceso di opinioni repubblicane, «si ritirò - scrive il Botta - dalla reale udienza assai commosso e intenerito a tanta bontà e semplicità e modestia del sovrano del Piemonte».

L'Alfieri (se mi si consente la breve digressione) non voleva sapere di re, ma ben distingueva la tirannia che esercita un re da quella che usurpa un uomo della plebe. Per questa parte la Rivoluzione francese gli aveva aperto gli occhi. In un suo didascalico e filosofico epigramma, descrive i due diversi animi:

*Chi, nato in trono, non conobbe eguali,
spesso è il minor di tutti;
ma il peggior no, perché dai vizi brutti
lo esenta in parte il non aver rivali.*

*Ma chi, povero, oscuro e vil si nacque,
s'ei mai possanza afferra,
la lunga rabbia, che, repressa, tacque,
fa che a tutti i dappiù muova aspra guerra.
Allor la invidia e crudeltà plebea,
dei grandi l'arroganza
e dei re l'ignoranza,
immedesimate entro una pianta rea,
forman lo scettro orribile di ferro
d'un re, che in capo ha il pazzo, in cor lo sgherro.*

La virtù dell'aristocrazia fedele al re e il suo aiuto nel governo dello Stato si possono vedere dalle lettere, pubblicate dal Masi, di Luigia di San Marzano, che aveva sposato un Alfieri, e di Carlotta Melania Duchi, sua nuora. La voce di una poetessa patriottica e monarchica si fa udire in questa società, quella della Diodata Saluzzo Roero, che diè l'allarme per il primo avanzare delle schiere francesi, e chiamò a raccolta, per la difesa della patria, i giovani tra i quali soleva vivere:

*Dolci compagni dell'ore più liete
Prole di forti, fratelli, sorgete!
Gallica schiera sull'Alpi s'affaccia...*

E così via, accompagnando nel corso della sua vita le vicende della casa reale in tutto il periodo napoleonico, fino alla riaffermata autorità della monarchia assoluta dopo i casi del 1821.

Fu allora grande il periodo del distacco tra la monarchia e il suo popolo cagionato dal comportamento di Carlo Alberto in quell'anno. Ma Carlo Alberto si riprese e tornò a capo non solo del Piemonte ma dell'Italia, e il suo carattere di politico romantico, di fervente cattolico, di avido di gloria, di insofferente del dominio austriaco in Italia, quel che si agitava in lui delle forze vive del tempo suo, lo ha detto agli italiani l'ode *Piemonte* del Carducci, che valse a fare intendere

umanamente quella figura di re.

La storia piemontese ebbe già una sua grande importanza per l'Italia nel Medioevo, nel quale quei principi sopra gli altri furono mediatori fra l'Italia e la restante Europa. La biblioteca del re possedeva una bella e ricca serie di codici medievali, in molta parte miniati, composta di poemi e romanzi cavallereschi, che Vittorio Emanuele II donò alla biblioteca dell'Università, dove si bruciarono nell'incendio del 1901. Io, come ministro dell'Istruzione, dovetti visitare e approvare l'opera assai sapiente del restauratore intorno a ciò che ne era avanzato, e la tristezza per le vivacissime miniature ridotte a poveri frammenti fu per me grande. Anche per l'epopea medievale della casa di Savoia noi siamo debitori al Carducci, che le ha dato forma in alcune sue odi memorande.

Mi sia consentito per ultimo di porgere il mio plauso e i miei augurî per la fortuna dell'opera intrapresa con tanto amore dalla regina Maria Josè di Savoia.

Strumenti

In questa sezione sono raccolti contributi di carattere informativo e taglio perlopiù didattico.

Col quarto fascicolo della rivista, abbiamo inaugurato una nuova rubrica, “Profili”, riservata a dei ritratti di personalità di spicco del mondo della cultura e dell’editoria: il titolo è un omaggio all’ecllettismo e all’ironia del grande editore modenese Angelo Fortunato Formiggini, ebreo suicida durante il periodo delle leggi razziali, e in particolare alla sua fortunata collana così denominata.

Aggiornamenti bibliografici: studi crociani del 2015

A cura di Maria Panetta

Di seguito, alcuni contributi ed edizioni di testi su e di Croce, usciti nel 2015:

- A. ANSELMO, *Distinzione*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- G. CACCIATORE, *Vita*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- P. COLONNELLO, *Esistenza*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- G. COTRONEO, *Croce filosofo italiano*, Firenze, Le Lettere, 2015;
- ID., *Filosofia della storia*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- ID., *Positivismo*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- B. CROCE, *Poeti e scrittori d'Italia*, vol. I, *Dallo Stil novo al Barocco*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2015;
- P. D'ANGELO, *Aneddotta*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- ID., *Il problema Croce*, Macerata, Quodlibet, 2015;
- ID., *Romanticismo*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- ID., *Università*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- G. DESIDERIO, *Opera*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);

- ID., *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, Macerata, Liberilibri, 2015;
- ID., *Vitalità*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- G. GALASSO, *La memoria, la vita, i valori: itinerari crociani*, a cura di E. Giammattei, Bologna, Il Mulino, 2015;
- F. JANOVITZ, *Cristianesimo*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- J. KELEMEN, *Linguaggio*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- ID., *Linguistica*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- V. MARTORANO, *Sentimento*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- R. MORANI, *La dialettica e i suoi riformatori: Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Milano-Udine, Mimesis, 2015;
- M. MUSTÈ, *Idealismo*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- C. NITSCH, *Diritto*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- C. OCONE, *Liberalismo*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- *Oltre Salerno: Benedetto Croce, Ignazio Silone e la loro attualità politica*, Atti del Convegno, Pescasseroli e Pescina, 27-28 settembre 2014, a cura di G. Di Leo, Ariccia, Aracne, 2015;
- M. PANETTA, *Il Discorsaccio di Giovanni Papini*, in «Quaderni del '900», numero su *Letteratura e Grande Guerra*, a cura di F. R. Andreotti, S. Mancini, T. Morosetti, L. Vitali, XV, 2015, pp. 23-32;

- E. PAOLOZZI, *Benedetto Croce: la logica del concreto e il dovere della libertà*, pref. di G. Gembillo, Ariccia, Aracne, 2015;
- ID., *Politica*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- G. PAPINI, *Contro Roma e contro Benedetto Croce*, introduzione di R. La Capria, Roma, Elliot, 2015;
- A. PIROLOZZI, *Religione*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- F. POSTORINO, *Democrazia*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- A. M. RECUPERO, *Giustizia/Eguaglianza*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- F. F. RIZI, *Antifascismo*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- T. VISONE, *Europa*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»);
- R. VITI CAVALIERE, *Giudizio*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015 (collana «Lessico crociano»).

Contatti

Per autori e opere fino al '500: quintiliani@diacritica.it o panetta@diacritica.it

Redazione: via della Farnesina, 52-54 – 00135 Roma (RM)

Per autori e opere dal '600 ai giorni nostri: panetta@diacritica.it

Redazione: via Tembien, 15 – 00199 Roma (RM)

Per informazioni: info@diacritica.it

Gerenza

Direttore responsabile: Domenico Panetta

Editore: Maria Panetta, via Tembien n. 15 – 00199 Roma

Impresa individuale, iscrizione R.I. Roma REA n. 1431499 P. I. 13235591008

Redazione: via Tembien n. 15 – 00199 Roma

Recapito telefonico: 06/96842360

Mail: mariapanetta@libero.it

Registrazione Tribunale di Roma: n. 278/2014 del 31/12/2014

Iscrizione ROC: n. 25307

Codice ISSN: 2421-115X

Provider: Server Plan Srl con sede in Via G. Leopardi 22 - 03043 Cassino (FR)

Webmaster: Daniele Buscioni