

# Diacritica

Trimestrale indipendente fondato da Maria Panetta e Matteo Maria Quintiliani

**Direttrice responsabile:** Maria Panetta

## **Comitato Scientifico:**

Nunzio Allocca (Sapienza Università di Roma: PHIL-02/B), Romana Andò (Sapienza Università di Roma: GSPS-06/A), Lorenzo Arnone Sipari (Archivio Famiglia Sipari), Cinzia Barbara Bellone (UniMarconi: CEAR-12/A), Paolo Borioni (Sapienza Università di Roma: GSPS-03/B), Claudia Carmina (Università degli Studi di Palermo: LICO-01/A), Daniela Carmosino (Università degli Studi della Campania “L. Vanvitelli”: COMP-01/A), Rosario Castelli (Università degli Studi di Catania: ITAL-01/A), Riccardo Cepach (Museo Svevo e Museo Joyce di Trieste), Valerio Cordiner (Sapienza Università di Roma: FRAN-01/A), Paolo D’Angelo (Università degli Studi di Roma Tre: PHIL-04/A), Valeria Della Valle (Sapienza Università di Roma: LIFI-01/A), Alessandro Gaudio (ASN in LICO-01/A), Renata Gravina (Fondazione Luigi Einaudi), Donatella La Monaca (Università degli Studi di Palermo: LICO-01/A), Matteo Lefèvre (Università di Roma Tor Vergata: SPAN-01/C), Marco Leone (Università del Salento: ITAL-01/A), Daniela Mangione (Università San Raffaele: LICO-01/A), Stefania Mazzone (Università degli Studi di Catania: GSPS-03/A), Domenico Renato Antonio Panetta (Pontificia Università “San Tommaso d’Aquino” – Fac. Scienze Sociali, 1933-2025), Italo Pantani (Sapienza Università di Roma: ITAL-01/A), Giovanni Paoloni (Sapienza Università di Roma: HIST-04/C), Ernesto Paolozzi (Università Suor Orsola Benincasa: PHIL-05/A; 1954-2021), Giorgio Patrizi (Università degli Studi del Molise: ITAL-01/A; 1949-2023), Rosalia Peluso (Università di Napoli “Federico II”: PHIL-01/A), Ugo Perolino (Università degli Studi “G. d’Annunzio” Chieti-Pescara: LICO-01/A), Patricia Peterle (Universidade Federal de Santa Catarina: ITAL-01/A), Paolo Procaccioli (Università della Toscana: ITAL-01/A), István Puskás (Università di Debrecen: LICO-01/A), Giulio Savelli (RAI), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma: LIFI-01/A; 1947-2022), Alessandro Simoncini (Università per Stranieri di Perugia: GSPS-01/A), Paolo Squillacioti (Istituto CNR-OVI Opera del Vocabolario Italiano: FLMR-01/B), Giuseppe Traina (Università degli Studi di Catania/Ragusa: ITAL-01/A), Sebastiano Triulzi (UNINETTUNO: ITAL-01/A), Renata Viti Cavaliere (Università di Napoli “Federico II”: PHIL-01/A)

## **Comitato Editoriale:**

Anna Oppido (1945-2023), Maria Panetta, Sebastiano Triulzi

Rivista telematica *open access* registrata presso il Tribunale di Roma il 31/12/2014, autorizzazione n. 278

Iscrizione ROC: n. 25307 - Codice CINECA: E230730

Periodico scientifico Aree 10, 11 e 14 ANVUR – Classe A in Critica letter. e letterature comparate (10/F4)

Editore: Diacritica Edizioni di Salvatore Panetta – Rappresentante legale: Salvatore Panetta

P. IVA: 18420101000 – Sede legale: via Tembien, 15 (00199 Roma)

Redazione: Sandro de Nobile, Davide Esposito, Francesco Postorino, Francesco Rosetti

Consulenza editoriale: Rossana Cuffaro e Daniele Tonelli (Prontobollo Srl: [www.prontobollo.it](http://www.prontobollo.it))

Webmaster: Daniele Buscioni – Sito web: [www.diacritica.it](http://www.diacritica.it) – Codice ISSN: 2421-115X



Anno XII, fasc. 1 (59), 25 febbraio 2026

*A Benedetto Croce,  
a 100 anni dalle “leggi fascistissime” del biennio 1925-1926*

a cura di Maria Panetta

Si ricorda che la licenza *Creative Commons CC BY-ND 4.0* adottata da «Diacritica» prevede che *«you are free to copy and redistribute the material in any medium or format for any purpose, even commercially, but you must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material. You may not apply legal terms or technological measures that legally restrict others from doing anything the license permits»*.  
Supervisione redazionale, editing e impaginazione di Maria Panetta.

## Indice

### Editoriale

*Ancora un numero su Croce, a cento anni dalle “leggi fascistissime”*, di Maria Panetta..... pp. 7-8

### Lecture critiche..... p. 9

*Il discorso di Benedetto Croce contro il Concordato (1929): costruzione e delegittimazione del dissenso*, di Lorenzo Arnone Sipari..... pp. 11-20

*La ricezione del Croce “etico-politico” di fine secolo. Alcuni ragguagli*, di Luca Basile..... pp. 21-48

*La relazione fra teoria e prassi nel pensiero politico di Benedetto Croce*, di Angelo Chielli..... pp. 49-65

*Il ritorno di Machiavelli: Benedetto Croce lettore di Mario Mariani*, di Anna Di Bello..... pp. 66-91

*Marx in Italia. Marxismo teorico e neoidealismo (1895-1900)*, di Angelo Liccardo..... pp. 92-103

*Il “privilegio” di Croce*, di Maurizio Tarantino..... pp. 104-11

**Storia dell'editoria..... p. 113**

*Croce recensore. Bibliografia delle recensioni sulla «Critica» e sui «Quaderni della Critica» – I serie, 1903-1914*, di Raffaella Infantino, Rosalia Peluso..... pp. 115-29

*Il giornalismo non sbandiera certezze, è ricerca di verità. Quando il racconto della realtà diventa una scelta “eretica”*, di Ottavio Mancuso..... pp. 130-38

**Recensioni di libri..... p. 139**

Alessandro Fo, *Luci e eclissi* (Einaudi 2026), di Antonio Pane..... pp. 141-45

Giuseppe Candela, *La letteratura fantasy. Teoria e storia di un genere narrativo* (Fede&Cultura 2025), di Rosario Carbone..... pp. 146-53

Fabio Pierangeli, *Elogio di Nelli. Forme del corpo e della scrittura in De Amicis, De Marchi e altro Ottocento* (Loffredo 2025), di Carmine Chiodo..... pp. 154-58

Domenico Stranieri, *Solo come la luna. Rabbia, amore, personaggi e linguaggio del popolo in Saverio Strati* (Rubbettino 2025), di Carmine Chiodo..... pp. 159-63

Enzo Romeo, *Nella luce improvvisa. Le poesie dalla Calabria di Cesare Pavese* (Àncora 2025), di Monica Lanzillotta..... pp. 164-69

Domenico Stranieri, *Solo come la luna. Rabbia, amore, personaggi e linguaggio del popolo in Saverio Strati* (Rubbettino 2025), di Monica Lanzillotta..... pp. 170-74

Luisa Aliotta, *Che il libeccio faccia il mio gioco* (Mazzanti Libri 2025), di Michele Scala..... pp. 175-77

**Contatti ..... p. 179**

**Gerenza ..... p. 181**

## Editoriale

di Maria Panetta

### *Ancora un numero su Croce, a cento anni dalle “leggi fascistissime”*

Il numero di febbraio di «Diacritica» è dedicato, come ogni anno dalla sua fondazione, a Benedetto Croce: non fa eccezione, neanche stavolta, questo fascicolo 59 che, nelle intenzioni iniziali, avrebbe dovuto essere focalizzato soprattutto sulle cosiddette “leggi fascistissime” del biennio 1925-1926.

«Diacritica», però, è una rivista che lancia call for paper, “chiamate alle armi”, aperte, e quest’anno il numero è riuscito di taglio comunque “politico”, sebbene solo tangenzialmente dedicato alle suddette norme. Gioverà, comunque, ricordarne le principali: la Legge n. 2263 del 24 dicembre 1925, che attribuiva al “Capo del Governo Primo Ministro Segretario di Stato” poteri vastissimi, rendendolo responsabile solo di fronte al Re e non più al Parlamento; la Legge n. 100 del 31 gennaio 1926, che concedeva al potere esecutivo (il Governo) la facoltà di emanare norme con valore di legge, scavalcando di fatto il potere legislativo del Parlamento; la Legge n. 237 del 4 febbraio 1926, che sostituiva i sindaci e le amministrazioni comunali elettive con la figura del Podestà, nominato direttamente dal governo con Regio Decreto; la Legge n. 2029 del 25 novembre 1926, che introduceva la pena di morte per gli attentati contro i regnanti e il Capo del Governo, istituendo il Tribunale Speciale per la Sicurezza dello Stato.

Oltre alla fine dello stato liberale, queste leggi implicarono pesanti conseguenze anche sugli organi di stampa (cfr. la Legge 31 dicembre 1925, n. 2307, in materia di “Disposizioni sulla stampa periodica”, entrata in vigore il 20 gennaio 1926): essendo stati licenziati gli ultimi direttori non fascisti dei quotidiani del tempo, ebbe inizio,

infatti, la sua “fascistizzazione”, per cui tutte le notizie dovevano essere preventivamente approvate da un fiduciario di Mussolini. Più precisamente, i giornali potevano essere scritti e stampati solo se il loro direttore responsabile era stato riconosciuto dal procuratore generale presso la corte di appello della giurisdizione ove era stampato il periodico. Il regolamento attuativo dell’11 marzo 1926 precisò che anche il procuratore era tenuto a sentire il prefetto: pertanto, il direttore di qualunque giornale doveva essere persona non sgradita al governo, pena l’impossibilità di pubblicare. Venne, quindi, di fatto sancita l’abolizione della libertà di stampa e di associazione, dato che Mussolini, da giornalista, aveva perfetta cognizione delle potenzialità sovversive del potere dell’opinione pubblica.

Questo fascicolo raccoglie vari contributi sul Croce etico-politico, soffermandosi in particolare sull’opposizione di Croce al Concordato del 1929 e sulla relativa libertà di espressione che egli mantenne, nonostante le restrizioni, grazie soprattutto alla sua notorietà internazionale, che di fatto impedì a Mussolini di andare oltre un atto comunque assai violento, ingiustificabile, intollerabile e traumatico quale la devastazione della sua casa napoletana, la notte del 31 ottobre 1926 (per non parlare delle minacce a Laterza, dei blocchi imposti dalla Questura, della “bonifica libraria antisemita” subita anche dalla Casa editrice barese e della stessa soppressione della «Critica», nel 1940, sebbene per un breve periodo).

Per dovere di rispetto della verità storica, ovviamente «Diacritica» ospita anche saggi in cui emergono talune posizioni belliciste del tempo, atteggiamenti ai quali, però, questa Direzione tiene ufficialmente a dichiararsi sempre decisamente contraria.

Buona lettura!



## Lettere 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.*

Codici di classificazione disciplinari dei contenuti di questa sezione:

Settori scientifico-disciplinari:

ITAL-01/A (già L-FIL-LET/10: Letteratura italiana)

LICO-01/A (già L-FIL-LET/11: Letteratura italiana contemporanea)

LIFI-01/A (già L-FIL-LET/12: Linguistica italiana)

LIFI-01/B (già L-FIL-LET/13: Filologia della letteratura italiana)

COMP-01/A (già L-FIL-LET/14: Critica letteraria e letterature comparate)

PEMM-01/B (già L-ART/06: Cinema, fotografia e televisione)

PEMM-01/C (già L-ART/07: Musicologia e storia della musica)

PHIL-01/A (già M-FIL/01: Filosofia teoretica)

PHIL-03/A (già M-FIL/03: Filosofia morale)

PHIL-04/A (già M-FIL/04: Estetica)

PHIL-04/B (già M-FIL/05: Filosofia e teoria dei linguaggi)

PHIL-05/A (già M-FIL/06: Storia della filosofia)

PHIL-02/B (già M-STO/05: Storia della scienza e delle tecniche)

GSPS-01/A (già SPS/01: Filosofia politica)



## ***Il discorso di Benedetto Croce contro il Concordato (1929): costruzione e delegittimazione del dissenso***

**Abstract:** Questo articolo esamina il discorso pronunciato da Benedetto Croce al Senato italiano il 24 maggio 1929 durante il dibattito sui Patti Lateranensi. Concentrandosi sulla sua genesi – ricostruita attraverso i *Taccuini* di Croce e la corrispondenza con Francesco Ruffini, Luigi Albertini e Alberto Bergamini – e sulla sua ricezione nella stampa contemporanea, lo studio sostiene che l'intervento non fu un atto isolato, ma il risultato di un'opposizione liberale coordinata all'interno del Senato. Le reazioni dei giornali fascisti e cattolici rivelano ulteriormente i meccanismi di distorsione e delegittimazione che hanno plasmato la sua interpretazione pubblica.

**Abstract:** *This article examines the speech delivered by Benedetto Croce in the Italian Senate on 24 May 1929 during the debate on the Lateran Pacts. Focusing on its genesis – reconstructed through Croce's Taccuini and correspondence with Francesco Ruffini, Luigi Albertini, and Alberto Bergamini – and on its reception in the contemporary press, the study argues that the intervention was not an isolated act but the outcome of a coordinated liberal opposition within the Senate. The reactions of fascist and Catholic newspapers further reveal the mechanisms of distortion and delegitimization that shaped its public interpretation.*

### ***Una fotografia introduttiva***

Una fotografia scattata a Roma il 25 maggio 1929 ritrae Luigi Albertini, Benedetto Croce e Francesco Ruffini seduti insieme su un divano<sup>1</sup>. Lo scatto li coglie nel giorno in cui il Senato approvava, con voto plebiscitario, la ratifica dei Patti Lateranensi. Tra i pochissimi voti contrari figuravano proprio i loro. Il giorno precedente Croce si era recato a Palazzo Madama e aveva interrotto il silenzio parlamentare che si era imposto sin da prima delle leggi eccezionali, pronunciando – ultima volta fino alla caduta del fascismo – un noto discorso di opposizione. Così, il 24 maggio 1929, sebbene riconoscesse il significato storico della soluzione della questione romana, espresse una netta riserva nei confronti del Concordato e delle sue implicazioni politiche, anche per preservare l'autonomia dello Stato rispetto alla sfera religiosa<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> La si veda in I. De Feo, *Benedetto Croce e il suo mondo*, Torino, Eri, 1966, p. 110.

<sup>2</sup> Cfr. A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dall'unificazione ai giorni nostri*, Torino, Einaudi, 1981<sup>6</sup>, pp. 246-47. Ma si veda anche D. Menozzi, *Croce e il Concordato del 1929: "Parigi non vale una messa"* [Croce e

La genesi di tale intervento, in parte già nota, e la sua ricezione nella stampa contemporanea risultano ancora suscettibili di approfondimento. A questo proposito, le fonti disponibili consentono di ricostruire, con una certa precisione, sia il processo che condusse Croce a parlare in Senato su quel tema sia le modalità attraverso le quali il suo discorso fu interpretato, deformato e polemicamente utilizzato nel dibattito pubblico. Esse mostrano, più in particolare, come l'intervento del 24 maggio configurasse l'esito di un confronto maturato all'interno della residua minoranza liberale presente nell'assemblea. In una cornice siffatta il filosofo finì per assumere il ruolo di portavoce di una posizione condivisa, pur nella consapevolezza dell'isolamento politico in cui quella opposizione era destinata a rimanere.

Al tempo stesso, la reazione della stampa coeva consente di osservare i meccanismi di delegittimazione pubblica che lo colpirono. Mentre i principali quotidiani cattolici interpretarono il suo discorso come l'espressione di un liberalismo anacronistico o di un persistente anticlericalismo ottocentesco, i periodici più allineati al regime ricorsero, infatti, anche alla caricatura e alla satira per ridicolizzarne la figura.

### ***Genesi del discorso***

Fin dall'11 febbraio 1929, data della firma dei Patti Lateranensi, Croce lasciò trasparire la propria inquietudine di fronte all'accordo raggiunto fra lo Stato italiano e la Santa Sede, annotando sui *Taccuini*: «Grave tristezza per l'annunziata conciliazione e concordato col Papa, e simili delizie»<sup>3</sup>. Su tale vicenda ebbe ben presto un interlocutore privilegiato nel giurista Francesco Ruffini<sup>4</sup>. La loro corrispondenza è qui integrata con le missive di altri senatori della tradizione liberale, in particolare Luigi

---

Gentile, 2016], in «Treccani» online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/croce-e-il-concordato-del-1929-parigi-non-vale-una-messa\\_\(Croce-e-Gentile\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/croce-e-il-concordato-del-1929-parigi-non-vale-una-messa_(Croce-e-Gentile)/) (ultima consultazione: 06/03/2026).

<sup>3</sup> B. Croce, *Taccuini di Lavoro*, vol. 3 (1927-1936), Napoli, Arte tipografica, 1987, p. 118.

<sup>4</sup> Cfr. A. Frangioni, *Francesco Ruffini. Una biografia intellettuale*, Bologna, il Mulino, 2017, specie alle pp. 334-434.

Albertini e Alberto Bergamini, già rispettivamente direttori, fino all'avvento del fascismo, del «Corriere della Sera» e del «Giornale d'Italia»<sup>5</sup>.

Il 7 marzo 1929 Ruffini manifestò a Croce il desiderio di un confronto proprio sugli sviluppi determinati dai Patti Lateranensi: «Tu sei il solo uomo, con il quale agognerei di scambiare qualche idea ed impressione su quanto è emerso e ne seguirà»<sup>6</sup>. Ciò testimonia non soltanto la stima intellettuale del giurista piemontese nei confronti del filosofo abruzzese, ma anche la consapevolezza che la questione richiedesse una riflessione più ampia. Il dialogo si allargò, infatti, come anticipato, ad Albertini e a Bergamini. Dallo scambio epistolare intercorso in particolare tra il primo dei due giornalisti e Croce nel mese di maggio emerge la progressiva preparazione del dibattito in Senato. Così, il 10 maggio Albertini accennava alla necessità di un incontro con gli altri, al fine di discutere la «nota questione»<sup>7</sup>. Nei giorni successivi la corrispondenza proseguì con ulteriori indicazioni sui luoghi degli appuntamenti. Vanno in questa direzione le missive del 13, del 17 e del 18 maggio, nelle quali il senatore e giornalista marchigiano menzionava ripetutamente – sia pure citandoli soltanto con le iniziali del cognome – anche Bergamini e Ruffini, a testimonianza di come la riflessione avesse già assunto il carattere di un vero e proprio coordinamento<sup>8</sup>.

I *Taccuini* confermano e a loro volta integrano la richiamata documentazione: il 15 maggio il pensatore abruzzese annotò di essersi recato a Roma per incontrare i tre interlocutori, mentre il 17 maggio registrò di aver steso «nelle prime ore della mattina il breve discorso da tenere al Senato, secondo gli accordi presi con gli amici»<sup>9</sup>. L'intervento appare quindi, fin dall'inizio, come il risultato di una decisione condivisa, di cui il filosofo si fece portavoce. Una sua successiva annotazione chiarisce ancora

---

<sup>5</sup> Tali missive, conservate dalla Fondazione Biblioteca Benedetto Croce e censite dalla segnatura archivistica s. 1 «Carteggio (1883-[1952])», fasc. «Corrispondenza di Benedetto Croce con senatori (1883-1952)», sono state digitalizzate e rese accessibili dall'Archivio storico del Senato al seguente link: <https://patrimonio.archivio.senato.it/inventario/fondazione-croce/benedetto-croce/struttura> (consultato in data 16/01/2026).

<sup>6</sup> Ivi, unità 299, doc. 58, lettera di Francesco Ruffini a Benedetto Croce del 7 marzo 1929.

<sup>7</sup> Ivi, unità 4, doc. 8, lettera di Luigi Albertini a Benedetto Croce del 10 maggio 1929.

<sup>8</sup> Ivi, docc. 9-11, lettere di Luigi Albertini a Benedetto Croce rispettivamente del 13, 17 e 18 maggio 1929.

<sup>9</sup> B. Croce, *Taccuini di Lavoro*, op. cit., p. 131.

meglio questo aspetto. Sotto la data del 22 maggio scrisse, infatti, di aver letto ad Albertini, Ruffini e Bergamini «le parole» che avrebbe pronunciato anche a loro nome in Senato, ricevendone «piena approvazione»<sup>10</sup>. Tale registrazione si coniuga con una missiva che Ruffini gli inviò pochi giorni dopo il dibattito parlamentare e nella quale esprime riconoscimento al filosofo per aver posto la sua «alta parola a servizio» della loro «santa causa»<sup>11</sup>. Il documento sancisce il ruolo assunto da Croce nel fornire la veste pubblica più adeguata a un dissenso che, all'interno del Parlamento fascistizzato, poteva ormai contare soltanto su pochissime voci.

L'osservata dinamica riecheggia la genesi del Manifesto degli intellettuali antifascisti del 1925. Giacché quell'iniziativa, com'è noto, non era partita dal filosofo abruzzese, ma da Giovanni Amendola, che lo aveva sollecitato a redigere un testo capace di rappresentare pubblicamente la posizione degli intellettuali contrari al regime<sup>12</sup>. Come allora, anche nel 1929 Croce finì per assumere il ruolo di interprete e portavoce di una posizione condivisa da altri esponenti, trasformando una riflessione maturata in ambito privato in un intervento destinato alla sfera pubblica.

### ***Il discorso del 24 maggio 1929***

L'intervento crociano si collocava in un contesto politico nel quale l'approvazione degli accordi tra il Regno d'Italia e la Santa Sede era largamente scontata. Il dibattito parlamentare si svolse, infatti, in un clima di consenso quasi unanime, alimentato anche dalla forte mobilitazione propagandistica con cui il regime presentava la Conciliazione come uno degli eventi fondativi della nuova Italia. Il discorso del 24 maggio 1929, se sul piano strettamente parlamentare ebbe un'incidenza

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 132.

<sup>11</sup> Digitalizzazione dell'Archivio Storico del Senato, s. 1 «Carteggio (1883-[1952]), fasc. «Corrispondenza di Benedetto Croce con senatori (1883-1952)», unità 299, doc. 63, lettera di Francesco Ruffini a Benedetto Croce del 27 maggio 1929.

<sup>12</sup> Sul tema resta fondamentale B. Croce, *Relazioni o non relazioni col Mussolini*, in Id., *Nuove pagine sparse*, Serie I: *Vita, pensiero, letteratura*, Napoli, Ricciardi, 1948, specie alle pp. 66-67.

limitata, assunse tuttavia un valore simbolico non trascurabile, in quanto tra le rare manifestazioni di dissenso espresse nelle istituzioni durante il regime.

Per Croce non sussisteva un'opposizione di principio alla riconciliazione con la Santa Sede, bensì al modo in cui questa era stata attuata e alle convenzioni che la accompagnavano<sup>13</sup>. La sua linea si fondava su una distinzione precisa tra la Conciliazione come evento storico e il Concordato come atto giuridico-politico destinato a ridefinire i rapporti fra Stato e Chiesa.

Il filosofo riconosceva che la fine della lunga frattura apertasi nel 1870 poteva essere considerata un fatto positivo per la storia italiana. Tuttavia, riteneva che il Concordato introducesse nel sistema istituzionale elementi potenzialmente problematici, soprattutto per quanto riguardava l'equilibrio tra l'autorità civile e l'influenza della Chiesa nella vita pubblica. Il punto centrale della sua argomentazione riguardava, dunque, il rischio che l'accordo potesse alterare quella distinzione tra sfera religiosa e sfera politica che costituiva uno dei presupposti fondamentali della tradizione liberale, erede diretta della cultura politica del Risorgimento<sup>14</sup>.

Nel corso del «nobile discorso»<sup>15</sup>, Croce richiamò implicitamente tale tradizione, ricordando come lo Stato unitario fosse nato dall'iniziativa di uomini politici che avevano concepito il problema dei rapporti tra Stato e Chiesa in termini di autonomia reciproca. La soluzione della questione romana non poteva, quindi, essere perseguita, a suo avviso, al prezzo di una nuova subordinazione della vita civile a principi di carattere confessionale. In tale ottica, il filosofo si presentava come il difensore di un equilibrio istituzionale che riteneva minacciato. In particolare, le clausole

---

<sup>13</sup> L'intervento fu pubblicato coevamente, oltreché in «Atti Parlamentari», Senato del Regno, Legislatura XXVIII, 1ª sessione, Tornata del 24 maggio 1929, pp. 4-6, anche in opuscolo: Senato del Regno, *La conciliazione e la politica ecclesiastica. Discorso del Senatore Croce Benedetto pronunciato nella tornata del 24 maggio 1929*, Roma, Tip. del Senato, 1929. Qui si segue il testo pubblicato in B. Croce, *Discorsi parlamentari*, Roma, Bardi, 1966, alle pp. 167-75, al quale si rinvia, se non diversamente precisato.

<sup>14</sup> Su quella stessa cultura poggiava, del resto, l'opera del filosofo abruzzese: cfr. L. Arnone Sipari, *Il Risorgimento come archetipo etico-politico. Benedetto Croce e la coscienza della libertà tra fascismo e liberazione*, in «Diacritica», XI, 2025, fasc. 55: <https://diacritica.it/letture-critiche/il-risorgimento-come-archetipo-etico-politico-benedetto-croce-e-la-coscienza-della-liberta-tra-fascismo-e-liberazione.html>

<sup>15</sup> Così E. Ragionieri, *La storia politica e sociale*, in «Storia d'Italia. Dall'Unità a oggi», vol. XII, *Dall'Italia fascista all'Italia repubblicana*, Torino, Einaudi, 2005, p. 2199.

concordatarie rischiavano, secondo lui, di introdurre nella vita dello Stato una serie di vincoli, i quali avrebbero potuto limitare la libertà dell'autorità civile in ambiti quali l'istruzione, il matrimonio e la legislazione.

La sua critica, che si sviluppava con toni volutamente misurati, lontani da qualsiasi polemica anticlericale<sup>16</sup>, non intendeva riaprire la contrapposizione tra Stato e Chiesa che aveva caratterizzato l'Italia dell'Ottocento; al contrario, il suo intervento si fondava sulla convinzione che proprio il riconoscimento reciproco delle due sfere dovesse garantire l'indipendenza statale e la libertà della coscienza religiosa.

La posizione del filosofo, com'era prevedibile, risultò isolata nel contesto del dibattito parlamentare. Al termine della discussione il Senato approvò, infatti, la ratifica dei Patti Lateranensi, con soli sei voti contrari per appello nominale – quelli cioè degli stessi senatori che avevano condiviso la preparazione dell'intervento, oltre ai due di Emanuele Paternò e Tito Sinibaldi –, che divennero dieci nello scrutinio segreto<sup>17</sup>.

Va, però, ricordato che la votazione era stata preceduta dall'intervento di Benito Mussolini, il quale aveva trasformato il discorso di Croce in un caso politico. Il capo del governo attaccò esplicitamente il filosofo con parole aspre, accusandolo di rappresentare il tipo dell'intellettuale incapace di partecipare agli eventi della storia e pronto soltanto a giudicarli a posteriori: «Accanto agli imboscati della guerra vi possono essere degli imboscati della storia, i quali, non potendo per ragioni diverse [...] produrre l'evento, cioè fare la storia prima di scriverla, si vendicano dopo, diminuendola spesso senza obiettività e qualche volta senza pudore»<sup>18</sup>. Il riferimento

---

<sup>16</sup> Cfr. A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dall'unificazione ai giorni nostri*, op. cit., p. 247. Ma sui toni dei discorsi crociani si veda M. Panetta, *Tra politica e letteratura: le 'pacate invettive' di Benedetto Croce*, in *Le scritture dell'ira. Voci e modi dell'invettiva nella letteratura italiana*, a cura di G. Crimi e C. Spila, Roma, Roma TrE Press, 2016, pp. 145-58.

<sup>17</sup> Cfr., tra gli altri, G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, vol. IX, *Il fascismo e le sue guerre*, Milano, Feltrinelli, 1995<sup>6</sup>, specie alle pp. 233-50.

<sup>18</sup> Si segue il testo pubblicato in «Atti Parlamentari», Senato del Regno, Legislatura XXVIII, 1<sup>a</sup> sessione, Tornata del 25 maggio 1929, pp. 2-8, cit. a p. 6. Il filosofo non avrebbe replicato: «Sdegnai di rispondergli perché proprio non ne francava la spesa; e solo quando mi chiamò "un imboscato della storia", mi rivolsi al Ruffini, che mi sedeva accanto, per domandargli che diamine volesse intendere, e il Ruffini mi fece il viso di chi tacendo dice: Taci. Veramente io non avevo capito» (B. Croce, *Relazioni o non relazioni...*, op. cit., p. 70).



alla figura del Croce storico mirava, all'evidenza, a delegittimarne l'autorevolezza morale e intellettuale.

### ***Ricezione e polemiche nella stampa italiana***

Che il clima del periodo fosse poco favorevole alla diffusione del discorso del 24 maggio si ricava anche da una lettera del critico cortonese Pietro Pancrazi, il quale segnalò al filosofo la difficoltà di procurarsi il testo dell'intervento e, soprattutto, l'imposizione data ai giornali locali di limitarsi a poche righe di cronaca, che dovevano essere accompagnate da un «titolo “strafottente”»<sup>19</sup>. Tale testimonianza offre il quadro di un sistema informativo fortemente condizionato da direttive politiche e conferma come il discorso crociano fosse destinato a circolare in una forma filtrata e spesso distorta. A seguito della ratifica dei Patti Lateranensi, infatti, la stampa fascista e quella cattolica ripresero quell'intervento del 24 maggio, insistendo spesso sugli stessi motivi introdotti da Mussolini e accentuandone il carattere caricaturale<sup>20</sup>.

Nei quotidiani più direttamente legati al fascismo la polemica assunse toni aspri fin dal 25 maggio. «Il Popolo d'Italia» presentò il discorso di Croce come l'espressione di un atteggiamento ormai estraneo alla nuova realtà politica italiana. L'articolo del giornale fondato da Benito Mussolini insisteva sull'idea che il filosofo fosse rimasto «fuori della storia», incapace di comprendere i grandi eventi che, secondo la retorica del regime, avevano segnato il destino dell'Italia: l'intervento nella Prima guerra mondiale, la vittoria di Vittorio Veneto, la marcia su Roma e infine la Conciliazione con la Santa Sede. In tale ottica Croce veniva rappresentato come un intellettuale isolato, chiuso nella propria biblioteca, distante dalle trasformazioni in atto nel Paese<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> B. Croce-P. Pancrazi, *Caro Senatore. Epistolario (1913-1952)*, prefazione di E. Croce, Firenze, Passigli, 1989, p. 44. La lettera risulta trascritta con la data, evidentemente erranea, del 21 maggio 1929.

<sup>20</sup> Tali articoli, anch'essi conservati dalla Fondazione Biblioteca Benedetto Croce e digitalizzati dall'Archivio storico del Senato (vedi *supra* nota 5), sono identificati dalla seguente segnatura archivistica: s. 2 «Miscellanea di scritti concernenti B. Croce (1885-1952)», fasc. 39 «luglio 1928-luglio 1929».

<sup>21</sup> Ivi, doc. 146, G. P., *La storia che passa*, in «Il popolo d'Italia» del 25 maggio 1929.

Ancora più aggressivo fu il tono adottato dal quotidiano romano «L'Impero», che pubblicò in prima pagina due articoli, uno di apertura e uno di fondo, accompagnati da altrettante caricature, destinate a ridicolizzare apertamente il pensatore abruzzese. Il giornale ne presentava le parole pronunciate in Senato come il residuo di un liberalismo incapace di adattarsi alla nuova Italia fascista, dunque calpestabili (tanto che nella vignetta di taglio basso i fogli del discorso crociano sono calpestati), trasfigurando l'autore in un senatore decrepito che “meritava”, secondo Emilio Settimelli, di essere messo alla gogna e ricordato con un monumento del disprezzo<sup>22</sup>. L'uso della caricatura e della polemica personale mostrava come la critica non fosse rivolta tanto agli argomenti esposti nel discorso quanto alla figura stessa del filosofo, ormai bersaglio di una satira denigratoria.

Un registro simile si ritrova nell'intransigente periodico romano «Il Tevere», che dedicò al discorso del 24 maggio altre vignette satiriche. In una di esse Croce veniva rappresentato mentre spegneva simbolicamente le candele che illuminavano la cupola di San Pietro, alludendo al voto contrario espresso in Senato<sup>23</sup>. L'immagine suggeriva che quell'opposizione equivalesse a un gesto di ostilità nei confronti della riconciliazione tra lo Stato italiano e la Chiesa, rafforzando così la rappresentazione propagandistica del dissenso come atto di ostinato rifiuto nei confronti di un evento celebrato dal regime quale momento di unità nazionale. Un'altra vignetta, intitolata «Benedetto e la storia», giocava invece sul rapporto tra il filosofo e la sua concezione della storia, riducendo ironicamente la sua posizione a una sorta di incomprendimento della realtà contemporanea, in cui la sua stessa biografia si rifletteva in una puntata a lotto con la dicitura «47 Morto che parla»<sup>24</sup>.

Accanto a queste reazioni della stampa fascista si collocarono anche gli interventi dei principali quotidiani cattolici, che, pur adottando toni meno satirici, non furono meno critici nei confronti del discorso crociano. «L'Avvenire d'Italia» lo definì

---

<sup>22</sup> Ivi, doc. 151, *Il professor Benedetto Croce definitivamente massacrato dalla precisa, sferzante requisitoria del Duce del Fascismo* e [E.] Settimelli, *Alla gogna!*, entrambi in «L'Impero» del 26 maggio 1929.

<sup>23</sup> Ivi, doc. 173, vignetta in «Il Tevere» del 29 maggio 1929.

<sup>24</sup> Ivi, unità 40 «giugno 1929-luglio 1930», doc. 2, vignetta in «Caffè del Tevere» del 2 giugno 1929.

un intervento «disgraziatissimo», accusandolo di riproporre argomenti tipici dell'anticlericalismo ottocentesco e, in quanto affetto da «cecità per la sua passione settaria», di non cogliere il significato storico della Conciliazione<sup>25</sup>.

Una posizione analoga si rifletteva anche nelle pagine dell'«Osservatore romano», che il 26 maggio aveva sottolineato l'isolamento politico di Croce, interpretando il suo discorso come l'espressione di un atteggiamento contraddittorio. Secondo il giornale della Santa Sede, il filosofo avrebbe riconosciuto il valore della soluzione della questione romana pur continuando a rigettare il Concordato, finendo così per apparire come un oppositore privo di una posizione coerente<sup>26</sup>.

Nel loro insieme queste reazioni mostrano come il discorso del 24 maggio 1929 venisse rapidamente trasformato in oggetto di polemica pubblica. Nei giornali fascisti Croce era ridotto a figura caricaturale e presentato come un intellettuale fuori dal tempo; nella stampa cattolica, invece, il suo intervento veniva interpretato come l'ultimo riflesso di un anticlericalismo ormai superato. In entrambi i casi, la discussione si spostava dagli argomenti del discorso alla delegittimazione della posizione crociana.

### ***Sintesi conclusiva***

La ricostruzione della genesi del discorso, alla luce della documentazione epistolare in parte già nota e di quella qui considerata nel suo insieme, riporta quell'intervento all'espressione pubblica di una posizione maturata all'interno di un ristretto nucleo di senatori liberali, che continuavano a riconoscersi nella tradizione politica dello Stato unitario.

Tuttavia, la reazione polemica che esso suscitò – dalla replica di Benito Mussolini fino agli articoli e alle caricature pubblicati nei giorni successivi da quotidiani fascisti e cattolici – conferma il rilievo che le parole di Croce continuavano ad avere nel clima politico dell'epoca. Difatti, le modalità con cui il discorso fu

---

<sup>25</sup> Ivi, unità 39 «luglio 1928-luglio 1929», doc. 158, trafiletto in «L'Avvenire d'Italia» del 28 maggio 1929.

<sup>26</sup> Ivi, doc. 170, trafiletto in «L'Osservatore romano» del 26 maggio 1929.

presentato, spesso ridicolizzato o deformato, evidenziano quanto quel dissenso fosse percepito come una voce anomala all'interno di uno spazio pubblico ormai fortemente condizionato dalla propaganda di regime.

L'intervento di Croce non può, del resto, essere isolato dal quadro più ampio della sua attività civile e letteraria negli anni del fascismo. Se il discorso del 24 maggio 1929 rappresentò l'ultima presa di posizione parlamentare, l'opposizione morale e culturale al regime continuò a manifestarsi soprattutto attraverso la sua riflessione a carattere etico-politico, destinata di lì a breve a trovare una delle sue espressioni più alte con quella «religione della libertà» che avrebbe aperto la *Storia d'Europa*<sup>27</sup>.

In tal senso, il discorso contro il Concordato appare paradigmatico di una più ampia vicenda intellettuale e politica: quella di un filosofo che, pur privato degli strumenti dell'azione politica, continuò a difendere nello spazio della cultura e della coscienza storica i principi della tradizione liberale italiana, nei quali egli riconosceva l'eredità morale e civile del Risorgimento.

*Lorenzo Arnone Sipari*

---

<sup>27</sup> Il riferimento va, ovviamente, al primo capitolo di B. Croce, *Storia di Europa nel secondo decimono*, Bari, Laterza, 1932, pp. 9-25.

## *La ricezione del Croce “etico-politico” di fine secolo (1989-1999)*

### *Alcuni ragguagli*

Abstract: L'articolo ricostruisce i principali passaggi della ricezione del Croce etico-politico durante gli anni Novanta del secolo scorso. Si è trattato dell'avvio di una sorta di *Renaissance* di cui si cerca di esibire tanto il carattere di una ripresa liberale *tout court* quanto il significato di approfondimento del rapporto del filosofo di Pescasseroli con la crisi dello Stato liberale.

Abstract: *This article reshapes the most important turning points of the “fortune” of Croce’s ethical-political position in the 1990s. It was the starting point of a sort of “renaissance”. The author has tried to show two main aspects: on the one hand, the liberal restart tout court, on the other hand the relationship between our philosopher and the crisis of the liberal State.*

In uno scritto del 1985 dove rifletteva su *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in parte dando mostra di condividere alcune valutazioni di Bobbio, Eugenio Garin insisteva sul valore periodizzante del '68 come momento di dispersione, se non di corrompimento, e di avvicendamento di molte spinte e tensioni culturali coltivate dal dopoguerra, entro un quadro di mancata «rottura netta» fra fascismo (la cui portata era, però, letta in maniera ben più ricca rispetto al pensatore torinese<sup>1</sup>) e “post-fascismo”: una mancata rottura destinata a pesare proprio su quella ulteriore cesura. Per chiarire il discorso Garin sentiva di doversi riferire alla funzione assunta nel secondo dopoguerra dalla lezione di Croce. Il filosofo meridionale affermava:

resta presente ben oltre il '45 nel dibattito italiano [...] quando, davvero, ma ormai sul finire degli anni Sessanta, la sua voce si è fatta sempre più tenue e lontana fin quasi a tacere [...] ciò è avvenuto in un momento di rinnovata crisi di ogni fiducia nella ragione e nella storia, oltre le lotte in cui lo storicismo crociano era stato una delle forze in giuoco: quando nel panorama italiano si è esaurita la stessa antitesi ‘fascismo-antifascismo’, almeno nei termini in cui si poneva ancora nel '45, e che tanto ha pesato sul dibattito filosofico<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Esemplare appare in questo senso il volume *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma, Editori Riuniti, 1974. Per una sintesi sul tema ci permettiamo di rinviare al nostro contributo “*Cultura*” fascista e intellettuali antifascisti. *Appunti per una possibile ricognizione*, in *La forza della libertà. L'antifascismo dall'Aventino alla Seconda guerra mondiale*, a cura di P. Chiantera-Stutte e M. Pagano, Pisa, Pacini, 2023, pp. 181-99.

<sup>2</sup> E. Garin, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in Id., A. Bausola, G. Bedeschi, M. Dal Pra, M. Pera, V. Verra, *La filosofia dal dopoguerra ad oggi*, Bari, Laterza, 1975, p. 23.

Garin, tutto sommato, appariva propenso a una lettura “irrazionalistica” del ’68<sup>3</sup> e, forse – qualora ci venga concessa un’espressione un po’ ellittica –, taluni esiti della “contestazione” sarebbero stati diversi, se i giovani gruppi intellettuali da essa mobilitati avessero ripreso il confronto con Croce. Il che avrebbe necessariamente significato anche un’autentica assimilazione del contributo critico-categoriale dovuto a Gramsci. Non possiamo, ora, intrattenerci sulle ragioni di tale ineluso incontro<sup>4</sup>. Si deve dire, tuttavia, che, anzitutto nell’alveo della sinistra italiana, il colloquio organico con Croce come snodo fondamentale per maturare una precisa “autocoscienza storico-intellettuale della Nazione” si era esaurito perfino prima dell’avvento del ’68. Il fenomeno può essere spiegato in virtù delle difficoltà con cui si affermò e, poi, si arrestò, nel complesso, il disegno egemonico prospettato da Togliatti mediando le indicazioni gramsciane e, dunque, a fronte degli ulteriori limiti della successiva vicenda ideologica del movimento operaio<sup>5</sup>. In prospettiva, considerare ciò aiuta a render conto di molti aspetti della stessa “ripresa” del Croce etico-politico tra la fine degli anni Ottanta e gli anni Novanta. Essa si configurò, infatti, al netto della profonda originalità del “liberalismo” crociano, come il veicolo tanto di una rivendicazione di efficacia di quelle esperienze intellettuali che mai avevano dismesso, con accenti più o meno aderenti, il contatto rispetto all’eredità del filosofo di Pescasseroli<sup>6</sup> quanto dell’indicazione delle sue rinnovate ragioni proprio alla luce della “rivincita” del liberalismo che si riteneva venire avanti. Pochi furono, invece, i tentativi di rimotivare, grazie alla riflessione intorno a Croce, l’autonomia degli sviluppi dello storicismo

<sup>3</sup> Cfr. in merito le condivisibili osservazioni critiche di M. Montanari in *1968: i filosofi e la rivoluzione*, in *Ideologia del Politico*, Manduria, Lacaita, 1989, pp. 207-12.

<sup>4</sup> In proposito ci pare utile la lettura di quella sorta di breve “apologo” che è rappresentato da M. Montanari, *Di un episodio sconosciuto della storia italiana del Novecento*, in *Pinocchio e altre favole*, Roma, Aracne, 2014, pp. 65-69.

<sup>5</sup> Sul tema ci permettiamo di rinviare al nostro contributo *Croce e la sinistra italiana. Dalla caduta del fascismo ai primi anni Settanta*, in *Filosofia civile e crisi della ragione. Croce filosofo europeo*, a cura di A. Musci e R. Russo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016, pp. 255-70; ma anche all’importante e, a nostro avviso discutibile, recente volume di M. Maggi, *Il vuoto alle spalle. Croce, Togliatti e la memoria nazionale*, Napoli, Bibliopolis, 2024, pp. 127-341.

<sup>6</sup> Un esemplare, precedente compendio di esso si ritrova nel volume che raccoglie gli atti del Convegno presso l’Università di Catania del maggio 1982, *Benedetto Croce trent’anni dopo*, a cura di A. Bruno, Bari, Laterza, 1983.

assoluto (guardando anzitutto alla filosofia della prassi gramsciana<sup>7</sup>), malgrado utili spunti in tal senso risultassero apertamente coglibili o, almeno, in qualche misura, intravedibili in taluni contributi dovuti all'impresa – che assunse, in particolare, la forma di un importante volume nel '93 – di tornare a riflettere sulla portata europea della filosofia di Croce e Gentile proprio a partire dal loro ruolo nella tradizione di pensiero italiana<sup>8</sup>.

Una certa diffidenza verso i sintomi di un “ritorno” a Croce venne manifestata da Gennaro Sasso già nell'88, nella *Prefazione* al suo studio uscito in un altro anno per molti periodizzante in vista della “rivincita” appena richiamata, quello successivo, e dedicato ai “taccuini di lavoro” del pensatore meridionale, quando ebbe a considerare che, se certuno avesse ritenuto tale libro mirato a favorire «qualche “rinascita”» o «qualche “ritorno”» di cui si sarebbe avvertito «l'indizio, oppure, per usare l'espressione più cruda,» ad «assecondare il vento che, appunto da qualche anno, avrebbe ricominciato a spirare nella direzione crociana», egli si sarebbe sentito di “disilluderlo”:

Per conto mio, infatti, – argomentava – non temo, ma nemmeno auspico, rinascite e ritorni; e per quanto concerne l'arte di assecondare i venti, posso ben dire [...] che non la conosco [...]. In realtà, l'unica cosa alla quale, in filosofia, si torni ed abbia senso ritornare, è altresì quella da cui, a rigore, è impossibile allontanarsi; e questa è la filosofia stessa<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Risulta esemplare in tal senso la sostanzialmente isolata ricerca di M. Montanari dal *Saggio sulla filosofia politica di Benedetto Croce*, Milano, F. Angeli, 1987 (e ancor prima dal I capitolo, *La rifondazione della ragione storica in Benedetto Croce*, di *Crisi della ragione liberale*, Manduria, Lacaita, 1983, pp. 19-80) a *La libertà e il tempo. Osservazioni sulla democrazia tra Marx e Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 3-21; fino a uno studio come lo stesso *Il liberalismo dell'“ultimo” Croce*, in *Il pensiero politico europeo (1945-1989)*, a cura di S. Mastellone, Firenze, CET, 1994, pp. 148-60.

<sup>8</sup> È il caso del volume *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Roma, Editori Riuniti, 1993. In tal senso fra i saggi raccolti è opportuno richiamare, oltre a quello, preliminare, di Garin (*Gentile e Croce interpreti di Marx*, pp. 3-12); e a quello di Ciliberto (*Filosofia e autobiografia in Croce*, pp. 16-36); i contributi di M. Mustè, *Libertà e storicismo assoluto. Per una interpretazione del liberalismo di Croce* (ivi, pp. 33-116); dello stesso Montanari, *Il primato del “fare” e la “religione della libertà” in Benedetto Croce* (ivi, pp. 113-43); e pure il testo, segnato, comunque, dalla tradizione dello storicismo “problematico”, di G. Cacciatore, *Il concetto di vita in Croce* (ivi, pp. 145-80). Si tratta di ricerche alle quali dovremo, appunto, fare ulteriore riferimento. Ciliberto riprenderà e amplierà il filo di un simile lavoro curando il fondamentale *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2016.

<sup>9</sup> G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 9-



Sasso rivendicava, così, un percorso che ha recato contributi cruciali sin dalla capitale monografia del '75<sup>10</sup>, e lo faceva – osserviamo da parte nostra – appellandosi a quell'idea di autonomia della teoresi che costituisce, ad ogni maniera, in termini storico-ideologici, uno dei vari, possibili precipitati della medesima concezione liberale. Ovvero offrendo una suggestione che riusciva tanto più problematica nel momento in cui si fossero voluti davvero sondare storicamente i nessi e le implicazioni della partecipazione di Croce alla “crisi della coscienza europea” – di contro giusto alla sua immagine “olimpico-goethiana”, avvalorata anche da un certo Gramsci, ma soprattutto restituita dal filosofo stesso – che proprio sia quella monografia sia il più recente volume sui “Taccuini” avrebbero contribuito, ad ogni modo e in maniera non marginale, a rendere ulteriormente avvertibile<sup>11</sup>. Non di meno, le parole di Sasso rinviavano, comunque, al problema dell'approccio sotteso all'eventuale “riscoperta” di Croce, cioè a quello di come leggerne e “situarne” la lezione e l'eredità.

Per approssimare la questione scegliamo di far richiamo alla pubblicazione, giusto nel '90, del volume di Giuseppe Galasso *Croce e lo spirito del suo tempo*. In esso lo storico napoletano aveva messo in evidenza, di preciso, come «una linea di crisi» entro l'«armonica struttura dello Spirito assoluto» fosse venuta, via via, avanti perché alla porta di Croce «avevano [...] battuto le guerre, le rivoluzioni, i crolli di Stati e di regimi più impreveduti e imprevedibili, i mutamenti più sconvolgenti del modo di vita». Nella postfazione all'ancora successiva edizione del 2002 Galasso avrebbe sentito la necessità di richiamare le parole di Paolo D'Angelo, oggi autore di una

---

10.

<sup>10</sup> G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli, 1975; ma bisognerebbe richiamare anche, almeno, *La “Storia d'Italia” di Benedetto Croce. Cinquant'anni dopo*, Napoli, Bibliopolis, 1979; e il primo volume del '94, dedicato al pensatore di Pescasseroli, di *Filosofia e idealismo*.

<sup>11</sup> Sempre più centrale si è fatta avanti negli studi l'immagine di Croce quale, appunto, pensatore della crisi della civiltà europea e della sua coscienza. Cfr. a tal proposito, fra gli altri, S. Cingari, *B. Croce e la crisi della civiltà europea*, vol. II, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003; Id., *Dietro l'autonarrazione. B. Croce tra Stato liberale e Stato democratico*, Milano, Mimesis, 2019; A. Chielli, *La vita e il vivere. Croce nella crisi della cultura europea*, Lecce, Pensa Multimedia, 2004; i testi raccolti da M. Ciliberto in *Croce e Gentile: biografia, filosofia*, Pisa, Edizioni della Normale, 2021; D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Bologna, il Mulino, 2009; B. De Giovanni, *Libertà e vitalità. B. Croce e la crisi della coscienza europea*, Bologna, il Mulino, 2019; e i saggi raccolti in *Filosofia civile e crisi della ragione*, op. cit.



cospicua biografia sul filosofo di Pescasseroli<sup>12</sup>, che in un testo dedicato appositamente a *Il ritorno dell'interesse per Croce* durante il decennio 1980-1990 formulava l'argomento della ricostruzione riassumendone, anzitutto, il significato generale. Egli, infatti, considerò:

È probabile che allo studioso che in futuro ripercorrerà la storia della 'fortuna' del pensiero di Benedetto Croce nel Novecento, il decennio che si è appena concluso apparirà come un momento di svolta, tale da segnare un passaggio importante nella ricezione dell'opera del filosofo napoletano. La filosofia di Croce, com'è noto, conquistò molto rapidamente, fin dal suo sorgere, un ruolo predominante nella cultura nazionale, che molto contribuì ad orientare e a far crescere [...] Con la seconda guerra mondiale, anche se non immediatamente dopo di essa, e con la morte del filosofo stesso [...] le cose sono tuttavia rapidamente cambiate [...] È proprio rispetto a questa situazione che gli anni 1980-1990 rappresentano una novità [...] Non si pensi, naturalmente, ad un ritorno a Croce, del quale francamente non si vedono i segni e che sarebbe comunque cosa storicamente impossibile; caso mai, direi, ad un ritorno di Croce, nel senso di una ripresa dell'*interesse* per l'opera crociana; di una ripresa di studi, di indagini particolari, di letture dell'opera di Croce che si è tradotta in monografie e studi specifici ma anche in ricostruzioni complessive del pensiero crociano, in indagini storiche dettagliate sull'azione storica di Croce e sulle vie del suo influsso culturale<sup>13</sup>.

Come si vede, il giudizio di D'Angelo se, per un verso, tendeva a restringere ulteriormente, rispetto alle indicazioni di Garin, l'influsso di Croce, subito dopo il '52, per un altro, appariva incline a retrodatare la ripresa dell'«interesse per l'opera crociana» all'avvio del decennio precedente. E, se vi erano stati episodi importanti che potevano giustificare tale osservazione (pensiamo al convegno catanese dell'82), l'indicazione risultava sintomatica da un punto di vista prettamente storico-ideologico. Durante gli anni Ottanta, infatti, si cominciarono a sedimentare, e poi trovarono largo protagonismo, i generali impulsi, presso i gruppi intellettuali italiani, a dismettere l'attrazione per il marxismo e a tornare a dislocarsi sul terreno liberale<sup>14</sup>. Benché il liberalismo di Croce fosse destinato a confermarsi radicalmente distante da quella cultura di matrice empiristica che avrebbe preso, in definitiva, il sopravvento, c'è da

---

<sup>12</sup> P. D'Angelo, *Benedetto Croce. La biografia*, Vol. I, *Gli anni 1866-1918*, Bologna, il Mulino, 2023.

<sup>13</sup> P. D'Angelo, *Il ritorno dell'interesse per Croce (1980-1990)*, in «Cultura e scuola», 116, 1991, pp. 142-43.

<sup>14</sup> Per un'acuta panoramica storica d'insieme cfr. L. Paggi, *La strategia liberale della Seconda Repubblica. Dalla crisi del PCI alla destra di governo*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, a cura di L. Paggi e F. Malgeri, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 59-123.

chiedersi, comunque, in quale misura la novella riflessione intorno alla sua opera non abbia funzionato anche da filtro proprio per rivendicare, appunto, un “ritorno della cultura liberale”. Un filtro, certo, quanto mai “paradossale”, giacché i termini in cui tale “ritorno” venne orchestrato riuscirono, in fin dei conti, almeno in diversi casi, contrastanti e alternativi nei riguardi di ogni autentica impresa di rifondazione della ragione e della coscienza storica<sup>15</sup>.

Sempre nella *Postfazione* del 2002 Galasso evocava pure l'intervento che, precisamente nel '90, alla questione della ripresa crociana dedicò Michele Maggi – l'allievo di Garin impegnatosi in misura maggiore sul filosofo di Pescasseroli<sup>16</sup> – nella rivista di area repubblicana «La Critica Politica». Scrivendo a Brissoni<sup>17</sup> e prendendo spunto giusto dalla recensione che questi aveva redatto della nuova edizione di *Croce e lo spirito del suo tempo*, Maggi metteva in discussione il modo nel quale, in relazione ai drammatici travagli del contesto europeo (a cominciare dalla “grande guerra”), entro quel libro Galasso aveva scandito, periodizzato e connotato la riflessione del filosofo e, in particolare, le articolazioni del suo “liberalismo”:

anche i mutamenti, o i riorientamenti – notava – sono intrinsecamente apprezzabili solo mettendo a fuoco le strutture concettuali e le continuità problematiche. Di questa rete di nessi Galasso, come indica la stessa ampiezza dell'impianto e degli ambiti di riferimento del suo discorso, si mostra consapevole. Ma le “scansioni”, le “svolte”, i mutamenti di “linea”, sono davvero quelli affermati nel suo libro? E meglio ancora: sono davvero comprensibili, nella loro natura o origine, nel modo con cui vengono configurati? Proprio per

---

<sup>15</sup> La sottolineatura dei caratteri di tale impresa in Croce, posta in alternativa proprio ai motivi, che venivano avanti, della “rivoluzione neoconservatrice”, fu tentata da M. Montanari soprattutto in *Crisi della ragione liberale*, cit.; ma anche in *Tra liberalismo e “Welfare State”*. *Due momenti dell'ideologia italiana del '900*, in *Ideologie del Politico*, op. cit., pp. 237-62.

<sup>16</sup> Cfr. soprattutto i volumi: *La filosofia di Benedetto Croce*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989; *La logica di Croce e altri scritti*, Napoli, Bibliopolis, 1994; *L'Italia che non muore. La politica di Croce nella crisi nazionale*, Napoli, Bibliopolis, 2001; ma anche molti dei materiali raccolti in *La formazione della classe dirigente. Studi sulla filosofia italiana del Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003; in *Archetipi del Novecento. Filosofia della prassi e filosofia della realtà*, Napoli, Bibliopolis, 2011; e, infine, in *Machiavelli e il bisogno di Stato e altri saggi di politica e filosofia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, pp. 105-53. Dovremmo accennare più avanti a diversi di questi testi. Sul rapporto di Garin con Croce cfr. M. Maggi, *Garin e il confronto con Croce*, in *Archetipi del Novecento* cit., pp. 169-86; M. Mustè, *La filosofia come sapere storico*, in *Il Novecento di Eugenio Garin*, a cura di G. Vacca e S. Ricci, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2011, pp. 323-39; C. Cesa, *Eugenio Garin tra Croce e Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», V, 2009, pp. 299-339.

<sup>17</sup> Armando Brissoni era il direttore responsabile della rivista «La Critica Politica».

un'opera così pluridimensionata, dove la forza degli appassionamenti politici e della partecipazione civile non perde mai di vista, anzi lo esalta, il legame col piano della considerazione "metapolitica" [...], proprio per un'opera come quella di Croce la filigrana valutativa fornita dalle ideologie politiche e dalle geografie dei partiti è troppo grossa, e ne risultano interpretazioni, più che riduttive, fuorvianti. Ciò che mi pare si sia verificato in più punti del discorso di Galasso sul "liberalismo" di Croce<sup>18</sup>.

In tal senso Maggi, sulla scorta di un sentimento di pronunciata diffidenza verso il primato dell'aspetto ideologico-sociale (che esibisce lo stesso, comunque acquisito, impianto liberalistico nell'orientamento e nell'interpretazione), respingeva molti giudizi e molte prese di posizione storiografiche: dalla scelta di fissare nella data del '27 il momento di piena assunzione d'una fisionomia di tipo, appunto, apertamente liberale da parte di Croce, sempre secondo un dimensionamento borghese-conservatore, alla denuncia di alcuni ingredienti della critica del sistema politico che egli ha avanzato via via, considerata non immune da tendenze esposte al rischio di sfociare tanto nel qualunquismo quanto nel trasformismo. Dal passaggio, reputato caricato di «significati allotri»<sup>19</sup>, dal concetto di "aristocrazia"- "classe politica" a quello di "ceto medio" alla palinodia sulla democrazia che sarebbe stata compiuta solo con l'estrema maturità. Rispetto ai rilievi di Maggi, Galasso replicherà, nella *Postfazione*, che essi apparivano formulati all'insegna dell'idea per cui «è il mondo a cambiare, anche di molto. Non Croce, e assai meno»<sup>20</sup>. Questa divaricazione di opinioni rimandava, in definitiva, a due diverse accezioni del coinvolgimento del pensatore nei tormenti dovuti alla crisi della coscienza europea cui già abbiamo accennato. Da un lato, l'immagine, forse più consonante con le pretese dello stesso Croce e della sua "autonarrativa" – sulla quale si sono, di recente, appuntati i ludici sforzi decostruttivi dovuti agli studi di Salvatore Cingari<sup>21</sup> –, di una Filosofia dello spirito in grado di, in qualche modo, adattarsi a spiegare gli impetuosi mutamenti in corso senza flettere la propria architettura di fondo. Un'immagine che, sotto la scorza

---

<sup>18</sup> M. Maggi, *Nuove prospettive per Croce? Parliamone*, in «La critica politica», 3, 1990, p. 15.

<sup>19</sup> Ivi, p. 16.

<sup>20</sup> G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, op. cit., p. 938.

<sup>21</sup> Cfr. S. Cingari, *Dietro l'autonarrazione*, op. cit.

di un'artificiosa compattezza, occulterà forti punti di tensione e asimmetrie interne (pure sul piano peculiarmente teoretico; un caso per tutti: il tendenziale contrasto tra la rivendicazione dello statuto trascendentale delle categorie<sup>22</sup> e taluni spunti concernenti lo stesso ruolo del negativo<sup>23</sup> recati dalla tarda, e anche tardissima, riflessione riferita al mutamento dell'utile e, dunque, al "vitale", operata passando per un rinnovato colloquio con Hegel). Da un altro lato, la propensione a rompere con ogni forzatura "continuistica" e a collegare gli svolgimenti della posizione crociana alle riarticolazioni della modernità avvenute, con toni e conseguenze drammatiche, dall'eclissi dello Stato liberale in poi. Non è chi non veda quanto abbia certamente pesato, peraltro, su un simile approccio il tentativo gramsciano di risignificazione dello storicismo assoluto, ben al di là di alcune varianti del profilo di Croce che il pensatore comunista serbò a riferimento interlocutorio. Tuttavia, malgrado le attenzioni e i debiti contratti, la storiografia di Galasso resta certamente inascrivibile al filone gramsciano<sup>24</sup>. Ad ogni maniera, al Galasso impegnato nel "verificare" il percorso di Croce e la possibilità di una certa investitura etico-politica della prospettiva liberale continuavano a risultare non persuasive, per esempio, peculiari sottolineature fuori misura, proprio entro l'insieme del tragitto tracciato dall'autore di Pescasseroli, di una determinata accezione dell'etica rispetto all'altra categoria dell'agire pratico, «l'economia comprensiva anche della politica». Donde la necessità dell'«accentuazione» periodizzante dello stesso «parallelo e graduale passaggio di Croce dalla logica all'etica»<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Si pensi, per fare un solo esempio, alle perduranti affermazioni presenti nei testi di interlocuzione con *Il mondo magico* di Ernesto De Martino apparsi nel '48 (il più ampio articolo *Intorno al magismo come età storica* si trova ricompreso in B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949, pp. 195-208). Per due punti di vista molto differenti in merito cfr., da un lato, G. Sasso, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 2001, pp. 253-83; da un altro, i lavori di F. Izzo, *Natura e Storia: "Il mondo magico" di Ernesto De Martino*, in «La Politica», 1, 1986, pp. 53-68; e *Crisi della presenza e riscatto magico-religioso*, in «Nostos», 6, 2022, pp. 95-114; nonché l'introduzione di M. Massenzio, *Un pensiero inquieto*, alla nuova edizione einaudiana, del 2022, dello stesso *Il mondo magico*.

<sup>23</sup> Di recente, su questa tematica si è soffermato lo stimolante contributo di B. De Giovanni, *Libertà e vitalità*, op. cit. (svolgendo un discorso che, fondandosi su una veduta originalmente hegeliana, evita di eccedere nell'enfatizzare unilateralmente, però, la "ripresa" di Hegel da parte dell'ultimo Croce).

<sup>24</sup> Al riguardo cfr. anche G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore, 1969.

<sup>25</sup> G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, op. cit., p. 541.

Galasso coglieva l'occasione di uno spunto polemico in merito dalla relazione di Cotroneo intitolata *Benedetto Croce dall'etica all'etica*, tenuta all'interno del ciclo dei quattro convegni di studio promossi dall'Istituto di Studi Crociani, svoltisi dal novembre '92 al novembre '93 e poi riuniti nel volume *Croce quarant'anni dopo*. Lo storico notava che era certo possibile documentare, appunto, un percorso «dall'etica all'etica»<sup>26</sup>, per stare alla suddetta formula, ma non sembrava convincerlo la maniera con la quale Cotroneo aveva restituito il formarsi del liberalismo crociano, «come ideale, non», s'intende, «come tecnica o arte di governo»<sup>27</sup>.

La relazione di Cotroneo era affiancata, fra le altre, a quella di Renata Viti Cavaliere su *Teoria e prassi in Croce* – ove troviamo affrontata, per esempio, la questione del carattere in un certo senso comunque ancora “astratto” della prassi utilitaria, a muovere dalla *Filosofia della pratica*, nonché l'importanza primaria che il mondo economico-pratico detiene in *La storia come pensiero e come azione* –; a quella di Giuseppe Cacciatore su “storia etico-politica” e “storia della cultura”<sup>28</sup>, a quella di Bonetti circa la categoria del “vitale” entro i “Taccuini”, su cui già Sasso aveva posato vigorosamente l'attenzione; a quella, infine, di Ocone a proposito del concetto di “interesse” nel giovane filosofo comparato alla fase matura. Una relazione, quest'ultima, che intendeva commisurarne il liberalismo alla catena equivalenziale «interesse = concretezza = individuo = libertà»<sup>29</sup>.

Si aggiungeranno a simili studi, per esempio, attorno al nodo del *Croce storico*, il contributo di un “patriarca” della cultura liberale italiana come Nicola Matteucci, che, formatosi sotto l'egida dell'idealismo sincretico – ma di matrice prevalentemente attualistica – propugnato da Felice Battaglia, e pure dell'incontro con Chabod presso l'Istituto di Studi Storici, transiterà dall'attenzione per lo storicismo immanentista a

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> G. Cotroneo, *Benedetto Croce dall'etica all'etica*, in *Croce quarant'anni dopo*, a cura dell'Istituto Nazionale di Studi Crociani, Chieti, Edis, 1993, p. 239.

<sup>28</sup> G. Cacciatore, *Storia etico-politica e storia della cultura in Benedetto Croce*, in *Croce quarant'anni dopo*, op. cit., pp. 211-39.

<sup>29</sup> C. Ocone, *Sul concetto di “interesse” nel Croce giovane (e in quello maturo): un'ipotesi di lavoro*, in *Croce quarant'anni dopo*, op. cit., pp. 305-16.

quella per gli strumenti forniti dalle scienze sociali e, in generale, per la diagnostica dell'“ordine politico”, sulla scorta, però, di una sorta di serbato “crocianesimo empirico”<sup>30</sup>, e che giusto nella tarda maturità tornerà sul nostro pensatore<sup>31</sup>; oppure il contributo di un vecchio studioso dell'opera crociana (specie delle sue origini) come Mario Corsi<sup>32</sup>. Se il primo ragionava sulla *Storia d'Europa*<sup>33</sup>, cercando di giustificarne le «differenze concrete»<sup>34</sup> rispetto alla *Storia d'Italia* e individuandole, in consonanza con Galasso, innanzitutto nel ruolo storico periodizzante esercitato dalla Prima guerra mondiale, nei suoi riflessi sulla vicenda della libertà in Europa (dove, in definitiva, il problema dei caratteri del corso di maturazione del giudizio sul fascismo, con gli interrogativi che esso ulteriormente sollevava); il secondo si dedicava per intero al rapporto col liberalismo europeo<sup>35</sup>. Veniva privilegiato un atteggiamento che, pur avendo valutato «appieno la terribile crisi» attraversata dalle «istituzioni liberali [...] nel mondo», appariva riaffermare «la forza» dell'ideale liberale al di là delle configurazioni storiche particolari; forza considerata consistere proprio «nella risposta» data al «problema della vita»<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Pagine esemplari del confronto di Matteucci con Croce sono, poi, state fuse in *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Bologna, il Mulino, 1972 (in particolare, quelle dovute allo studio *B. Croce e la crisi dell'Europa*, in «Il Mulino», 1, 1967, pp. 84-104); e poi dobbiamo ricordare gli scritti *La filosofia della politica di Benedetto Croce*, in *Tradizione e attualità della filosofia della pratica*, a cura di E. Berti, Genova, Marietti, 1988, pp. 95-108; *Il filosofo dei distinti*, in *B. Croce. Una verifica. Testi di Giulio Carlo Argan, Norberto Bobbio, Natalino Sapegno, Giuseppe Galasso, Antimo Negri e molti altri*, Roma, L'Opinione, 1978, pp. 74-76; *Omaggio a Croce. Una filosofia politica del liberismo*, in *Il liberismo nel XXI secolo. Atti del Convegno Internazionale della Fondazione “Amici di Liberal”*, Roma, Atlantide, 1997, pp. 71-75; *Croce, la grande guerra e la crisi dell'Europa*, in «Nuova Storia Contemporanea», 3, 1999, pp. 35-52. Cfr. sul tema, P. Vinceri, *Nicola Matteucci, un liberale di oggi*, in «Biblioteca della libertà», 142, 1997, p. 68; G. Cotroneo, *Teoria e pratica del liberalismo*, in *Il liberalismo di N. Matteucci*, a cura di T. Bonazzi e S. Testoni Binetti, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 15-35; M. Griffo, *Il discepolo di F. Chabod*, in *Il liberalismo di N. Matteucci*, op. cit., pp. 105-21; ma per certi aspetti ci permettiamo di rinviare al nostro *Tra autonomia e traducibilità. Nicola Matteucci interprete di Antonio Gramsci*, Milano, Mimesis, 2022, pp. 7-18.

<sup>31</sup> Cfr. N. Matteucci, *Omaggio a Croce. Una filosofia politica del liberalismo*, op. cit.; *Croce, la grande guerra e la crisi dell'Europa*, op. cit.

<sup>32</sup> Esemplare è il suo volume *Le origini del pensiero di Benedetto Croce*, Firenze, La Nuova Italia, 1951; cfr. R. Martorano, *Estetica e teoria della storiografia: note su Mario Corsi interprete della prima filosofia di Benedetto Croce*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 3, 2008, pp. 506-19.

<sup>33</sup> N. Matteucci, *Croce e la storia d'Europa*, in *Croce quarant'anni dopo*, op. cit., pp. 333-41.

<sup>34</sup> Ivi, p. 337.

<sup>35</sup> M. Corsi, *Croce e il liberalismo europeo*, in *Croce quarant'anni dopo*, op. cit., pp. 341-50.

<sup>36</sup> Ivi, p. 346.



Un richiamo al fatto che andava progressivamente dissolvendosi il «rifiuto aprioristico di Croce, proprio di troppi studiosi italiani, condizionati da mode e da tutto ciò che di deteriore alle mode si accompagna», e che, anzi, s'incominciava «a passare [...] da un mero riconoscimento generico a una vera e propria utilizzazione»<sup>37</sup>, fu operato da parte di un crociano piuttosto ortodosso quale Raffaello Franchini<sup>38</sup> nella *Premessa* a un volume del '90 che riuniva gli atti di un breve convegno dedicato appunto a *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, tenutosi a Pescasseroli nell'ottobre dell'anno precedente.

Franchini si giovava, fra gli altri, del riferimento a un articolo di Rosario Villari su «L'Unità» per convalidare, nello scenario del mutamento storico contingente, la lezione di Croce circa l'asserita «impensabilità» dell'«integrale attuazione dell'utopia comunista nella realtà»<sup>39</sup>; lezione tratteggiata rinviando, in definitiva, al generale rilancio storico delle idealità e delle misure liberali. Non a caso, del resto, Franchini, nella relazione al Convegno dedicata al significato della filosofia del Nostro, ne rimarcava l'aspetto di critica a Hegel, la quale sopravanzava – e fu davvero prevalentemente così per una distesa parte del suo tragitto – l'aggancio positivo al grande di Stoccarda e, di conseguenza, denunciava, a ragione, soprattutto la fallacia dell'assegnata, consueta formula del “neohegelismo”<sup>40</sup>. Fulvio Tessitore – esponente capitale della scuola sorta da Piovani e studioso giusto dell'*Historismus* a-hegeliano-antihegeliano, con tutto ciò che tale attributo ha comportato proprio nel confronto con l'eredità crociana – si era profuso, invece, sulla storiografia di Benedetto<sup>41</sup>, accostandone il carattere etico-politico.

---

<sup>37</sup> R. Franchini, *Premessa*, in Id., G. Lunati, F. Tessitore, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Milano, Rusconi, 1990, p. 5.

<sup>38</sup> Cfr., tra l'altro, R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, Napoli, Giannini, 1964; Id., *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Napoli, Morano, 1966; Id., *Intervista su Croce*, a cura di A. Fratta, Napoli, SEN, 1978.

<sup>39</sup> R. Franchini, *Premessa* cit., pp. 5-6.

<sup>40</sup> Cfr. R. Franchini, *Il significato della filosofia di Croce*, in *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, op. cit., p. 15.

<sup>41</sup> F. Tessitore, *Sulla storiografia di Benedetto Croce*, in *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, op. cit., pp. 31-56.

Un altro, più diretto esempio dell'attenzione per l'aspetto etico-politico sarà da riconoscere nella monografia del '91, intitolata giustappunto *L'etica di Croce*, dovuta a Paolo Bonetti, che per Laterza, sette anni prima, aveva già fatto uscire una fortunata *Introduzione* al filosofo. In tale monografia troviamo illuminata la pari ostilità dell'autore in questione per il moralismo e l'astrattismo politici quanto per «ogni organicismo politico-statale»<sup>42</sup>. Bonetti insisteva sui connotati di un realismo politico che avrebbe implicato, però, quando fosse stato maturamente tale, il rifiuto dell'«“errore casualistico”», ravvisato nella stessa matrice machiavellica, e di quello «biblico-teologico»<sup>43</sup>, riconosciuto esemplarmente nella filosofia della storia hegeliana.

Ma un momento davvero significativo, potremmo spingerci a dire di svolta, sarebbe stato segnato dal convegno promosso dall'Istituto Gramsci a Orvieto nel '91, su iniziativa di Michele Ciliberto (gli atti sarebbero usciti nel '93). Esso venne dedicato, allargando il quadro, a *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, e fu aperto dallo stesso Garin. L'ispirazione del convegno risultava squisitamente etico-politica nella misura in cui intendeva sottrarre le due grandi figure della filosofia italiana del Novecento alle più trite categorie concettuali e storiografiche – facciamo riferimento, anzitutto, alla medesima nozione di “neoidealismo” – per calare la rinnovata attenzione verso di loro proprio nell'orizzonte storico del travaglio intellettuale europeo, senza eluderne il ruolo svolto entro la vicenda dei ceti colti, anzi partendo da tale funzione e marcandone le reciproche asimmetrie. Così facendo, il pensiero italiano tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento sortiva riconquistato nel suo pieno valore, nella sua facoltà reagente, senza, appunto, che se ne perdesse di vista il peculiare carattere civile, e anzi esaltandolo. Si tratta di una linea di ricerca poi approfondita da Ciliberto sul piano storiografico, orchestrando un rilevante lavoro collettivo<sup>44</sup>; una linea, in qualche modo, successivamente intersecata da

---

<sup>42</sup> P. Bonetti, *L'etica di Croce*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 27.

<sup>43</sup> Ivi, p. 43.

<sup>44</sup> Cfr. il già richiamato *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, op. cit.



differenti, originali apporti<sup>45</sup> (inclinati, però, a risalire soprattutto all'Umanesimo e a reimpostare la problematica spaventiana del circolo Italia-Europa).

La relazione di Ciliberto al convegno portò l'attenzione su *Filosofia ed autobiografia in Croce* allo scopo d'incrinare la compattezza dell'immagine che di sé e della sua opera il filosofo aveva voluto veicolare nell'intento di contrastare il rischio della dispersione<sup>46</sup>. Con ciò Ciliberto metteva l'accento giusto sul nesso, destinato a essere investito anche e anzitutto in senso etico-politico, del pensatore di Pescasseroli con la modernità avanzata e con la sua crisi.

Sono, poi, da ricordare gli interventi appositamente dedicati proprio al Croce etico-politico: la relazione di Marcello Mustè su *Libertà e storicismo assoluto*, volta a tratteggiare un'apposita «interpretazione del liberalismo di Croce»; in certa misura quella di Giuseppe Cacciatore intorno alla nozione crociana di "vita", e il rilevante contributo di Marcello Montanari dedicato a "primato del fare" e "religione della libertà".

Con acutezza Mustè, che allora e in seguito avrebbe proposto studi crociani importanti<sup>47</sup>, illustrava in che senso il carattere metapolitico della concezione del

---

<sup>45</sup> Cfr. esemplarmente, R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010; alla cui menzione si dovrebbe aggiungere quella di determinate altre ricerche affiliabili alla cosiddetta linea dell'*Italian Thought* (cfr., fra gli altri, C. Claverini, *La tradizione filosofica italiana*, Macerata, Quodlibet, 2021).

<sup>46</sup> Ciliberto si era già occupato di Croce, accennando alcuni motivi destinati a tornare, in *Approssimazione alla "Storia come pensiero e come azione"*, in Id., *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a "Società"*, Bari, De Donato, 1982, pp. 250-62; e soprattutto nel saggio del 1983 *Malattia/sanità. Momenti della filosofia di Croce fra le due guerre*, ora in Id., *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 243-83. Certuni spunti saranno poi ripresi anche in *Croce, Gentile, l'amicizia*, in *Italia laica. La costruzione della libertà dei moderni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 67-96. Sul tema dell'autobiografia in Croce e delle sue perturbazioni interne sono almeno da segnalare le osservazioni presenti in D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, op. cit.; la monografia di A. Musci, *La ricerca del sé. Indagini su Benedetto Croce*, Macerata, Quodlibet, 2018; e il bel saggio di G. Cacciatore, *Croce e l'autobiografia*, in Id., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, op. cit., pp. 93-103. Sul piano della riflessione prettamente politica il riferimento torna di nuovo al recente volume di S. Cingari, *Dietro l'autonarrazione*, op. cit.

<sup>47</sup> Basti ricordare M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Roma, Carocci, 2008; Id., *Croce*, Roma, Carocci, 2009; *Tra filosofia e storiografia. Hegel, Croce e altri studi*, Roma, Aracne, 2011; ma anche il lavoro, collocato proprio all'avvio del decennio in esame, *Benedetto Croce*, Napoli, Morano, 1990; e il saggio *Benedetto Croce e il problema del diritto*, in «Novecento», 3, 1992, pp. 60-72. In quest'ultimo testo Mustè ha puntato a esibire l'asimmetria (il «tratto illiberale» lamentato da più parti) recata, entro la veduta generale crociana, della soluzione consistente nel ridurre il diritto all'utile: «La riduzione del diritto all'utile – conclude Mustè – comporterebbe, quindi, almeno nelle intenzioni crociane, la soluzione della plurisecolare dicotomia

liberalismo avesse assunto, nella riflessione del Nostro, il significato di un esito storico dovuto all'«*esaurimento di un ciclo egemonico*», complessivamente risalente, nei suoi germi, al 1870, e coincidente con la forma originaria, «‘classica’» del liberalismo stesso, «identificato» proprio «con il fecondo processo delle unificazioni nazionali»<sup>48</sup>. Nella monografia che aveva dedicato al Nostro pensatore nel '90 il giovane studioso marcò la discontinuità della concezione liberale crociana nei riguardi della dottrina liberale classica, lungo un percorso che avrebbe mutato l'immagine iniziale della forza e del suo rapporto con il consenso<sup>49</sup>, e sia pure volendo rilanciare le aspirazioni fondanti dell'equilibrio storico liberale. Osservava Mustè, scovando l'aporia e la difficoltà interne, connotate da un carattere anzitutto storico-politico, di tale concezione:

Rimaneva aperto, nella sistemazione data da Croce al concetto di libertà, un problema cruciale. Se il liberalismo, in quanto religione moderna e metapolitica, non poteva venire pareggiato e confrontato ai programmi politici, che pure continuavano a misurarsi nell'arena civile; se l'idea di libertà si ritraeva in una dimensione più profonda e alta, quale criterio doveva poi adoperarsi per giudicare le cose correnti? E soprattutto: che conto fare delle nuove spinte sociali e culturali, che reclamavano un allargamento democratico delle basi dello Stato? Quali forme istituzionali e giuridiche avrebbero potuto sanare la crisi in corso? Infatti, come si è detto, il problema della democrazia, sia nei termini politico-istituzionali sia per i suoi rapporti con lo sviluppo della grande industria, diveniva ormai lo spartiacque tra progresso e reazione: e proprio l'esacerbarsi di tale antitesi faceva vacillare l'egemonia del liberalismo di tradizione risorgimentale. La teoria metapolitica della libertà sgombrava il terreno dalle vecchie incrostazioni dottrinali, e poneva le condizioni di una rinnovata politica liberale: ma quale poi fosse, in concreto, questa nuova politica, rimaneva imprecisato, e lo sarebbe rimasto almeno fin quando non si fosse sciolto il nodo democratico. Questo fu, almeno fino al 1924, l'equivoco che accompagnò il liberalismo di Croce. Distinto, in modo acuto e fecondo, il principio liberale dalle sue configurazioni storiche, che l'avrebbero ormai inaridito in un'apologia dell'esistente, bisognava poi recuperare il discorso politico, le ragioni di un'azione pratica, e quindi schierarsi rispetto al problema nuovo che divideva gli animi e i sentimenti. La distinzione, più volte e nettamente affermata, tra teoria e pratica, se

---

tra utilitarismo e giusnaturalismo: ambedue le impostazioni si rivelerebbero, così, unilaterali, ma le loro interne ragioni verrebbero, nondimeno, accolte e tesaurizzate dalla filosofia della pratica. L'esigenza di un'autonomia del momento individuale è messa a frutto nella sfera economica; mentre l'istanza dell'ideale e dell'universalità trova soddisfazione nel superiore ambito morale: il nesso che congiunge le due categorie, cioè la volontà in tutta la sua estensione, garantirebbe, infine, il conseguimento di quella *koiné* cercata invano dalla filosofia hegeliana. Eppure, la critica del “dualismo” (che emerge, dunque, come il tratto saliente della posizione di Croce nei confronti delle teorie giuridiche) rischia di aprire una serie non secondaria di nuovi e incontrollati “dualismi”: da quello tra il “diritto” e le “leggi” (onde le leggi vengono rabbassate a pseudoconcetti), e quindi tra il diritto e i diritti, all'altro, non meno serio dualismo, tra il “diritto” come categoria spirituale e la “politica”: la quale, allorché intende manifestarsi, come nei *Frammenti di etica*, all'interno della dimensione economica, non può che apparire piegata, essa sì, all'unica legge della forza, dell'utile fine a sé stesso, smarrendo ogni rapporto tanto con il puro diritto quanto con la moralità. Il tratto “illiberale” – tante volte segnalato dagli interpreti – della concezione giuridica di Croce viene alla luce proprio in tale mancato, e al fondo impossibile, passaggio dal “diritto” ai “diritti”: o, meglio, dal “diritto” allo “stato di diritto»» (ivi, pp. 72-73).

<sup>48</sup> M. Mustè, *Libertà e storicismo assoluto*, op. cit., p. 93.

<sup>49</sup> Cfr. M. Mustè, *Croce*, op. cit., pp. 112-15.

difendeva la cultura dalle più odiose degenerazioni, apriva nondimeno uno iato, che si ripercuoteva sulla vita civile<sup>50</sup>.

Nella relazione al convegno dell'anno dopo Mustè avrebbe indagato la dimensione metapolitica del liberalismo nella chiave dell'articolato, problematico intreccio tra il carattere di "immanenza" e quello di "eternità"; approfondendolo, quindi, alla luce del ripensamento della dialettica che scorre fino alla *Filosofia della pratica* e, poi, alla riformulata giustificazione del «circolo teoretico-pratico» in *La storia come pensiero e come azione*. Chiudendo le considerazioni, egli dichiarava il debito contratto verso certi suggerimenti dovuti alla critica liberale del liberalismo metapolitico, ma segnalava pure come il parziale filtraggio critico di essi domandasse, nel caso, di non essere in alcun modo confuso con l'adesione al loro impianto di fondo. Porre in rilievo «la crisi del liberalismo nel pensiero di Croce» non doveva, cioè, necessariamente implicare – così affermava – anche «una "critica liberale" del liberalismo crociano. Certo,», proseguiva,

abbiamo fatto risuonare, nel corso della ricerca, corde già vibrare da un Carlo Antoni o da un Norberto Bobbio [...] Non si tratta, però – aggiungeva – di opporre una prima radice 'liberale' a un liberalismo 'fallito'. Il problema si presenta, ai nostri occhi, molto più complesso e richiede, se non erriamo, uno sforzo inedito non solo di 'teoria', ma [...] di 'storicizzazione'<sup>51</sup>.

Per questa via, l'acquisizione d'una peculiare fisionomia da parte del liberalismo crociano domandava il problematico collegamento storico al «passaggio, arduo e drammatico», diversamente articolato e approfondito, «dallo Stato liberale al quadro democratico: ma a condizione [...] – diceva ancora – che oltre a 'miti' davvero improponibili, si sappia scorgere la non linearità, la dura complessità di tale processo,

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 108.

<sup>51</sup> M. Mustè, *Libertà e storicismo assoluto*, op. cit., p. 115.

fatto di ‘rotture’ ancor più che di improbabili sommatorie fra concetti ed eventi eterogenei»<sup>52</sup>.

Mustè proponeva, dunque, di lavorare a un’adeguata periodizzazione che mettesse debitamente a fuoco tanto l’ipotesi di riattivazione metapolitica del liberalismo avanzata da Croce quanto il nodo generale della cosiddetta crisi dello storicismo all’insegna del tramonto “di lungo periodo” dell’età liberale. Con accenti diversi, sarebbe stato un tema ripreso, in tempi più recenti, soprattutto da Salvatore Cingari attraverso un insieme di notevoli ricerche snodate per un ventennio e raccolte nel 2019<sup>53</sup>.

A conclusione della disamina, Mustè rimarcava, meritoriamente, che il tentativo di Croce di “eternizzare” – per così dire – il liberalismo e di inverare la fiducia in esso doveva venir considerato quale espressione di una peculiare strategia per fronteggiare la crisi vastamente protrattasi del medesimo equilibrio classico-liberale. Una strategia che non collimava certo, però, con la completa assimilazione del significato integrale del difficile passaggio storico allo scenario democratico. Proprio tale mancata o incompiuta integrazione poteva, tuttavia, tradursi perfino in un effettivo avvertimento della contingente «perdita dei ‘valori liberali’»<sup>54</sup>, tuttavia sempre accompagnata dalla rivendicazione di essi, con un perdurante sforzo egemonico. Osservava ancora lo

---

<sup>52</sup> Ivi, pp. 114-15. Su certe graduali aperture di Croce allo scenario democratico, ritenute da registrare opportunamente, si soffermerà un altro studioso quasi ortodossamente crociano come Vittorio Stella nel suo felice e coinciso “medaglione” del ’94, fissando anch’egli il ruolo periodizzante del primo conflitto bellico e così argomentandolo: «Nello svolgimento della riflessione sulla pratica la modificata posizione politica di Croce coincide con l’infltersi della considerazione filosofica della politica. Si spiega, per questa via, la minore insistenza e intensità, che si verifica nel terzo decennio del secolo, dell’avversione alla democrazia, pur nel permanere di un radicale antiegalitarismo e antigiacobinismo. L’ideale della libertà come la creatività medesima dello spirito, che trova in storicamente determinati e mai rigidi ordinamenti le situazioni favorevoli al suo esplicarsi, lo dissuade gradatamente dal pensare, con la stessa sicurezza di prima, la libertà politica e la democrazia quasi termini antitetici. Diventa così possibile un progressivo avvicinamento alla valutazione delle forme e degli istituti liberali come tale che la loro attuabilità e il loro funzionamento trovino protezione e condizioni di svolgimento relativamente migliori in ordinamenti giuridici retti da principi democratici. Ciò sebbene l’“accadimento” della prima guerra mondiale, divenuto ormai anche per lui l’orizzonte principale del riferimento contemporaneo per i mutamenti apportati, ben poche volte abbia testimoniato a favore della generalizzabilità di questo auspicato avvio, ad onta della vittoria delle potenze occidentali dove gli ordinamenti parlamentari democratici erano già in vigore» (V. Stella, *Benedetto Croce*, Genova, L’Arcipelago, 1994, pp. 64-65).

<sup>53</sup> Cfr. S. Cingari, *Dietro l’autonarrazione*, op. cit.

<sup>54</sup> M. Mustè, *Libertà e storicismo assoluto*, op. cit., p. 116.

studioso romano: «Paradossalmente, le aporie del pensiero di Croce non risalgono [...] a un *deficit* di liberalismo, ma, al contrario, a una fiducia persistente, e mai dismessa, nell'attualità dell'«orizzonte» liberale, pur nella consapevolezza della crisi della sua forma classica»<sup>55</sup>.

Insistendo, in maniera differente e talvolta alternativa, l'avvicinamento soprattutto dell'ultimo Croce ad alcuni presupposti della questione democratica entro il quadro della crisi della civiltà europea, Montanari convergeva con l'ispirazione che mosse il lavoro di Mustè in virtù di due ragioni tanto rilevanti quanto circoscritte. Da un lato, perché aveva alle spalle l'esame della filosofia crociana come strategia egemonica coincidente con la rimotivazione della funzione «epocale» della borghesia. Da un altro lato, perché, connessamente, respingeva una prospettiva di lettura critico-retrospettiva del liberalismo crociano ossequiosa – sia in forma artatamente «giustificatrice» della sua stessa rappresentazione storica sia di mero contrasto – nei riguardi dei canoni di quello corrente, di calco empiristico e/o positivistico-procedurale (basti richiamare l'influenza del medesimo Bobbio). Del resto, non solo Montanari si era da sempre collocato lungo una diversa, e alternativa, linea d'onda, ma nel 1987 aveva dato alle stampe un cospicuo *Saggio sulla filosofia politica di Benedetto Croce* centrato su un'interpretazione d'impianto gramsciano della vocazione egemonica di quest'ultima. Veniva, così, pienamente valorizzato il ruolo strutturante e formatore del «fare» nello storicismo del nostro autore (il motivo rinviava a ben ponderarne la relazione con Marx, al di là della stagione giovanile). Al contempo, si cercava di mostrare come l'impianto della logica dei distinti, seguitante nell'insieme dei passaggi principali della «filosofia dello spirito», stretta fra l'idea integrale di storicità e il ruolo trascendentale delle categorie, e incline, in definitiva, a proporre un'immagine costante del circuito mediatore dei distinti, risultasse, comunque, congruente a un'accezione fissa delle funzioni egemoniche. D'altronde, giusto nel '91 Montanari licenziò il libro *La libertà e il tempo. Osservazioni sulla democrazia tra Marx e Gramsci*, il cui primo

---

<sup>55</sup> Ivi, pp. 115-16.

capitolo<sup>56</sup> dava ulteriore risalto alle ragioni della critica gramsciana di Croce. In particolare, secondo una nota suggestione del Sardo, in lui era ravvisato, a ogni modo, «un passo indietro rispetto a Hegel» perché il filosofo di Pescasseroli appariva rischiare di disperdere l'istanza idealistica di ricomposizione unitaria del genere umano, cristallizzando l'endiadi fra “umili” e “sapienti”<sup>57</sup> e avvalendosi di un'accezione della prassi di fatto non ancora scevra da un certo, indesiderato, talvolta apparentemente paradossale, residuo economicistico.

Nella relazione al convegno Montanari mostrò come il medesimo divario dotti/semplifici fosse iscritto all'interno di uno scenario della modernità inteso quale costitutivamente attraversato dal primato del “fare” e dall'immagine del *Beruf* luterano-weberiano che esso, passando per molte riconfigurazioni, ha spesso portato con sé, in senso costitutivo. Uno scenario che, però, durante le due guerre contemporanee all'espansione della società dei consumi di massa, apparve invaso “epocalmente” da una crisi radicale. Montanari evidenziava, ora, in positivo, guardando soprattutto alla recensione del '20 delle manniane *Considerazioni di un impolitico*, come Croce contemplasse, certo, i distinti poli dell'endiadi, ma non concepisse il compito dei “dotti” al di fuori della mediazione con il “volgo”. Si trattava di una mediazione della quale non era ammessa la radicale riarticolazione dei termini, fino a superare i vincoli di subordinazione, come sarebbe stato, invece, con la reinterprete gramsciana della “religione della libertà” – per cui la «lotta contro il *nichilismo di massa*» non poteva venir «affidata ad una élite», alla «testimonianza etica di ristretti gruppi intellettuali»<sup>58</sup> –, ma che escludeva, però, l'attivistica presunzione di “onnipotenza” dei dominanti e rendeva conto, inoltre, del formarsi di un'autentica “aristocrazia” giusto nello scambio con i semplici. Sarebbe stato questo, ad avviso di Montanari, anche un modo per rimodulare la tanto questionata dicotomia di *Kultur* e

---

<sup>56</sup> M. Montanari, *La libertà e il tempo. Osservazioni sulla democrazia tra Marx e Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 3-21 (*La “filosofia della prassi”. Da Croce a Hegel*).

<sup>57</sup> Ivi, p. 7. Il riferimento gramsciano corre al § 41 del *Quaderno 10*.

<sup>58</sup> M. Montanari, *Il “primato del fare” e la “religione della libertà” in Benedetto Croce*, op. cit., p. 141.



*Zivilisation*<sup>59</sup> (in seguito, non a caso, lo studioso pugliese avrebbe ripreso mirabilmente il tema, affrontando da vicino il colloquio Croce-Mann<sup>60</sup>).

Del resto, tre anni dopo Montanari sarebbe tornato su tali argomenti esaminando in un apposito saggio *Il liberalismo dell'“ultimo” Croce*. Enfatizzando la preoccupazione del nostro per il soggettivismo e l'attivismo quali ideologie che avevano esasperato in maniera radicale la tragica disgregazione della coscienza europea, egli metteva l'accento, ora, più che sull'esigenza di una ripresa dello Stato liberale, sull'inclinazione, da lui ravvisata, a intrecciare davvero liberalismo e democrazia, anche recependo istanze avanzate nell'alveo della stessa società di massa come quelle collegabili al keynesismo.

Distante in ciò dall'impostazione di Mustè, il quale era incline anche a far emergere le incongruenze interne del Croce liberale, Montanari riprendeva una suggestione dovuta a Leonardo Paggi<sup>61</sup> e affermava che per il Croce più tardo il «liberalismo» doveva «aprirsi alla democrazia», se non voleva «insterilirsi e morire». Doveva «trarre le sue energie dalle forze vitali della società e queste, a loro volta», dovevano «divenire forze eticamente rispettose del “metodo liberale”»<sup>62</sup>. Per la stesura di tale saggio, che apre ad argomenti successivamente riesplorati, a cominciare dal tema del confronto con Einaudi<sup>63</sup>, lo storico del pensiero politico si sarebbe avvalso di studi coevi come l'ampio testo della Riccobono dedicato a *La politica tra autonomia ed eteronomia in Benedetto Croce*<sup>64</sup>, dal quale, però, lo allontanava, comunque – ci

---

<sup>59</sup> «Accanto alla dimensione spirituale e creativa dell'agire sta, dunque – scrive Montanari –, l'opera del volgo. E questo suo *operare* a rendere il volgo componente insopprimibile e partecipe della creatività della storia, anche se in forma limitata e subalterna. La storia, comunque (questo è il senso ultimo delle considerazioni crociane), *non è solo opera dello “spirito”* ma anche del volgo. Nel mondo moderno lo spirito non può più procedere senza l'opera del volgo: *il volgo resta* e non può mai essere distrutto. La *Kultur* non può sopravvivere senza la *Zivilisation*; ha bisogno di questa per potersi riprodurre come “aristocrazia”» (ivi, p. 122).

<sup>60</sup> Ci riferiamo al saggio M. Montanari, *Benedetto Croce e Thomas Mann*, in Id., *Politica e storia. Saggi su Vico, Croce e Gramsci*, Bari, Publiere, 2007, pp. 101-23.

<sup>61</sup> Cfr. L. Paggi, *Il liberalismo dell'“ultimo” Croce*, op. cit., pp. 155-56. Il riferimento corre a L. Paggi, *Le strategie di potere in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1984, pp. XVI-XVII.

<sup>62</sup> M. Montanari, *Il liberalismo dell'“ultimo” Croce*, op. cit., p. 159.

<sup>63</sup> M. Montanari, *Croce e Einaudi*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, op. cit., pp. 704-11.

<sup>64</sup> M. Montanari, *Il liberalismo dell'“ultimo” Croce*, op. cit., p. 163.

pare –, una concezione forse eccessivamente rigida della divaricazione fra dimensione etica e «qualità edonistico-individuale-utilitaria»<sup>65</sup> del sistema economico. Divaricazione che, a ogni modo, concorre a spiegare geneticamente il celebre discrimine instaurato tra liberalismo e liberismo.

Nel complesso, occorre rilevare che molti contributi dedicati al filosofo di Pescasseroli nel convegno del '91 promosso dall'Istituto Gramsci – a cominciare proprio dalla comunicazione di Montanari, esito di un originale, e sostanzialmente isolato, esperimento di colloquio da parte dell'eredità dell'hegelomarxismo neogramsciano meridionale<sup>66</sup> – avrebbero cercato di orientare la ricerca al di fuori dei canoni, sempre più imperanti, dello stesso “provvidenzialismo liberale” (assecondato, in diverse occasioni, pure da un “certo” Croce). Si è trattato di una strada, in definitiva, da molti rifiutata, com'era chiaro, e che resta, dunque, ancora in gran parte da battere.

Nel corso degli anni Novanta, vi furono, poi, studiosi che con singoli lavori arricchirono la bibliografia sul Benedetto etico-politico. Pensiamo al contributo del già evocato Michele Maggi. Autore d'una monografia di primo piano dedicata al complesso della concezione crociana, uscita nell'89<sup>67</sup>, dove l'esame del pensiero storico o la tematizzazione di particolari aspetti come quello della “sintesi volitiva” richiama tutti i nodi della filosofia della politica, via via, *volens noles*, vigorosamente ripensati (dove il problema di stabilire fino a che punto tale interpretazione si possa dire, anzitutto a fronte delle affermazioni precedentemente menzionate, *tout court* “continuista”, ferma restando l'opportunità di una simile qualifica), Maggi diede alle stampe, nel '94, la raccolta *La logica di Croce e altri saggi*,

---

<sup>65</sup> M. G. Riccobono, *La politica tra autonomia ed eteronomia in Benedetto Croce*, in *L'ordine eccentrico. Ricerche sul concetto di ordine politico*, a cura di R. Cubeddu, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1953, p. 423.

<sup>66</sup> Nell'esperienza della cosiddetta “scuola di Bari”, ad eccezione dei contributi di A. Leone De Castris, che però sembrano, invero, esorbitare dal suo ambito perché segnati da un certo dellavolpismo (cfr. *Croce, Lukàcs, Della Volpe*, Bari, De Donato, 1948; e Id., *Egemonia e fascismo*, Bologna, il Mulino, 1981, pp. 133-71), non si segnalano, infatti, contributi prettamente dedicati a Croce, a parte le pagine, straordinariamente nitide, di B. De Giovanni in *Il revisionismo di B. Croce e la critica di Gramsci all'idealismo di Stato*, in «Lavoro critico», 1975, pp. 131-66. De Giovanni, la cui ricerca fu segnata in molti passaggi dall'influenza di Gentile, riprese il colloquio con Croce nel tardo *Libertà e vitalità*, op. cit.

<sup>67</sup> M. Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989.



ove venne evidenziato il testo del '91, letto al convegno, promosso a Siracusa dal CESIC e dall'Istituto Gramsci veneto, su “Benedetto Croce, Giovanni Gentile e la filosofia italiana”, dal titolo *Lo storicismo assoluto e l'ideologia sociale*. Al suo interno il discorso portava l'attenzione proprio sulla nozione di “etico-politico” e sulla prospettiva che ne derivava, la quale era giudicata assai distante vuoi «da quella prassi onnieticizzante, da quel compito di fondazione-unificazione assoluta per cui vive l'io-idea della filosofia di Gentile», vuoi «da quell'egemonia integrale, da quell'istanza di conformazione culturale totale della società, che impronta tutta la visione politica di Gramsci»<sup>68</sup>. Rispetto a tale duplice discriminare – si potrebbe aggiungere –, se del tutto condivisibili riuscivano i termini del cruciale distanziamento concettuale a paragone del prassismo attualistico, era l'immagine del nesso Croce-Gramsci a far problema, dal momento che, per come veniva restituita, l'egemonia-prassi gramsciana rischiava, in effetti, di finire più direttamente accostata al medesimo Gentile. L'ipotesi interpretativa avanzata da Maggi si rivelava, così, quella d'incrociare punti di vista certo cospicui, ma mossi da presupposti ben differenti, quali quello, anzitutto, di un Del Noce<sup>69</sup> e, poi, di un De Giovanni<sup>70</sup>. Essa, del resto, sarebbe stata successivamente approfondita, specie sette anni dopo, ma non solo, modulando l'alternativa fra lo storicismo di Croce in quanto filosofia della “riconquista” della realtà, comunque originalmente unitaria e antidualistica, da un lato, e, da un altro, la “filosofia della prassi” gramsciana in quanto “filosofia della realizzazione”<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> M. Maggi, *Lo storicismo assoluto e l'ideologia sociale*, in Id., *La logica di Croce e altri saggi*, Napoli, Bibliopolis, 1994, p. 63.

<sup>69</sup> Cfr. esemplarmente A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978; *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, il Mulino, 1990.

<sup>70</sup> Cfr. esemplarmente B. De Giovanni, *Il Marx di Gramsci*, in B. De Giovanni, G. Pasquino, *Marx dopo Marx*, Bologna, Cappelli, 1985, pp. 5-30; B. De Giovanni, *Alle origini della democrazia di massa*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2021, pp. 53-68; Id., *Marx filosofo*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2018.

<sup>71</sup> Oltre al saggio inserito nel volume collettaneo a cura di Bonetti del '98, *Per conoscere Croce*, titolato, appunto, *Croce o della riconquista della realtà*; cfr., in particolare, lo studio *Filosofia del Novecento: un confronto di archetipi*, in *Archetipi del Novecento*, op. cit., pp. 41-75. L'interpretazione di Gramsci in tal senso era già stata avanzata da Maggi, fra l'altro, in *La filosofia della rivoluzione. Gramsci, la cultura e la guerra europea*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008 (ma le radici di tale lettura sono da far risalire allo scritto del '92, di interlocuzione con J. Ranke, *Storicismo e marxismo di Gramsci*, raccolto in *La Logica di Croce e altri saggi*, op. cit., pp. 199-212). Per una convincente critica cfr. *Ancora una risposta* di Montanari a De Giovanni in *Sentieri interrotti. Lettere sul Novecento*, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2011, pp. 115-16.

All'avvio del decennio Novanta si segnalava, inoltre, l'uscita del volume dal titolo *L'ultimo Croce e i nuovi problemi* di un autore come Antonino Bruno, il quale nel '75 diede alle stampe una monografia sul rapporto del nostro filosofo con le scienze politico-sociali<sup>72</sup>. Il libro comprendeva saggi che andavano dagli anni Cinquanta agli anni Ottanta (Bruno rammentava, nelle pagine introduttive, di aver dedicato al tema un primo volumetto nel 1964<sup>73</sup>) e, affrontando da più versanti la tarda concezione della “vitalità”, rinviava ai suoi primordi e ai mutamenti della nozione dell’“utile” – in origine, e non solo, anzitutto motore primario della politica e categoria cardinale della riflessione del Nostro intorno alla filosofia della pratica e poi della sua complessiva “ricerca della dialettica”, per ricorrere alla formula di Sasso<sup>74</sup>.

Sono, poi, da menzionare gli studi del maestro della scuola italiana dello “storicismo problematico”, formatosi e affermatosi rielaborando Piovani, Fulvio Tessitore: dal discorso pronunciato, nel novembre '92, in occasione della celebrazione napoletana del quarantesimo della morte di Croce (*Religione e modernità*) al testo del '93 sulla critica della sociologia<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> A. Bruno, *Croce e le scienze politico-sociali*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

<sup>73</sup> A. Bruno, *La crisi dell'idealismo nell'ultimo Croce*, Bari, Laterza, 1964.

<sup>74</sup> Cfr., appunto, G. Sasso, *B. Croce. La ricerca della dialettica*, op. cit., pp. 424-715; ma anche, fra gli altri, B. Visentin, *B. Croce, la riflessione su Marx e l'organizzazione categoriale dell'“utile” in Croce e il marxismo un secolo dopo*, a cura di M. Griffo, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004, pp. 11-123.

<sup>75</sup> F. Tessitore, *La critica della sociologia*, prima pubblicato nel volume *Croce e la sociologia* a cura di M. Losito, Napoli, Morano, 1995, e ora raccolto in *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Bologna, il Mulino, 2012, pp. 43-55, ove sono presenti anche gli altri testi menzionati. Nel volume a cura della Losito si evidenziavano, fra gli altri, un contributo della stessa curatrice (*Il dibattito napoletano sulla sociologia del 1909 e Croce*, pp. 121-37); quello di G. Cacciatore (*Scienze dello spirito e conoscenza storica. Croce, Dilthey, Rickert*, pp. 33-59); quello di C. Mongardini (*Il dibattito fra Croce e Pareto. Individualismo e sociologia. Alcuni scenari interpretativi*, pp. 105-21); e in ultimo quello di D. Coli (*Il “provinciale” Benedetto Croce*, pp. 75-105). Ai fini del nostro discorso quest'ultimo studio merita di essere valorizzato per l'utile contributo alla decostruzione del mito dell’“egemonia” crociana; dato che di essa si può parlare, a nostro avviso, solo rispetto agli inizi del secolo scorso e, poi, ad alcuni risultati del primissimo dopoguerra; al netto della questione più generale della vocazione del ruolo effettivo di *leader* egemonico di “Papa” del revisionismo europeo, di corrispettivo teorico dell'americanismo, assegnato lucidamente da Gramsci, in alcuni luoghi dei *Quaderni*, al filosofo di Pescasseroli (cfr. in merito M. Montanari, *Introduzione* all'antologia dei *Quaderni* da lui curata *Pensare la democrazia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. XXXIX-XLIII; e l'*Introduzione* ad A. Gramsci, *La questione mondiale*, Bari, Palomar, 2007, pp. 41-43). “Mito” che, aggiungiamo, a un'attenta considerazione storica, si rivela per molti versi privo di fondamento effettuale anzitutto per quanto attiene la vicenda accademica.

Si tratta di contributi in cui hanno prevalso le ragioni del confronto fra *Historismus* e “storicismo assoluto”, sottendendo, sempre di nuovo, le radici per molti versi estranee, e talvolta avverse, all’hegelismo del medesimo Croce e, chiaramente, toccando tematiche che derivavano dal suo approccio etico-politico e dalla sua stessa, peculiare coscienza della storicità. Basti far riferimento alla questione della relazione che la modernità è andata intrattenendo con «il riconoscimento della fondazione cristiana della morale»<sup>76</sup>, da Croce profilata senza, tuttavia, pervenire alle medesime conseguenze che Weber ha fissato, ragionando a proposito del processo di mondanizzazione.

Durante gli anni Novanta si segnarono, inoltre, contributi specifici anche da parte di giovani studiosi. Uno per tutti: il libro di Barbara Troncarelli sull’idea di diritto declinata all’insegna della filosofia della pratica crociana<sup>77</sup>. Non si trattò della sola ricerca apparsa in quel periodo in merito ai riflessi particolari del Croce filosofo della pratica e della politica. Molto interessante risultava, poniamo, il saggio di Giuseppe Zarone intitolato *Passione, forza e ideologia. Realismo politico e serenità della filosofia in Benedetto Croce*, incluso in un notevole volume uscito anch’esso all’avvio del decennio e che attende ancora, a nostro credere, un’adeguata riscoperta<sup>78</sup>. Qui Zarone comparava l’accezione coltivata da Gaetano Mosca, con chiara matrice positivista, di “scienza politica” e quella desumibile dal Nostro. Zarone cercava, inoltre, di chiarire l’idea crociana di formazione e composizione interna della classe dirigente. Ma non vanno dimenticati anche i contributi specifici dovuti alla storiografia filosofica del periodo, a cominciare dalle annotazioni di Mario Agrimi, del ’94, sul rapporto, assai rilevante in termini di ricostruzione politico-ideologica, di Labriola con l’“allievo” Croce (e, poi, con Gentile<sup>79</sup>).

---

<sup>76</sup> F. Tessitore, *Religione e modernità*, in *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Bologna, il Mulino, 2012, p. 332.

<sup>77</sup> B. Troncarelli, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce 1900-1952*, Milano, Giuffrè, 1995.

<sup>78</sup> G. Zarone, *Classe politica e ragione scientifica. Mosca Croce Gramsci*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990, pp. 163-96.

<sup>79</sup> M. Agrimi, *Labriola tra Croce e Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXIII, 1994, pp. 184-223.

Nel '98 apparve il già richiamato volume collettaneo, a cura di Paolo Bonetti, *Per conoscere Croce*. Volendo lumeggiarne sia i diversi aspetti del pensiero sia i nodi che essi individuano, il libro si componeva, dopo l'introduzione, di una parte di "conversazioni", redatte dallo stesso Bonetti, di diverso argomento e intrattenute con alcune delle maggiori figure intellettuali italiane, e di una parte costituita da saggi appositi. Il merito etico-politico veniva in primo piano. Così, Giuseppe Bedeschi esaminava la critica del marxismo, evidenziandone tanto la denuncia dell'utopismo quanto il misurato riconoscimento del nucleo di «"storicità dialettica"»<sup>80</sup>; Bobbio tornava sulle proprie «antiche perplessità per il liberalismo» del pensatore di Pescasseroli, distinguendo tra la «filosofia della libertà» di Benedetto, inseribile «a pieno diritto [...] nella storia del liberalismo europeo», e l'impossibilità di attribuirgli il carattere di «teorico del liberalismo»<sup>81</sup>; Sartori, del quale l'anno prima erano stati ripubblicati i corsi del '53-'56 ad argomento crociano<sup>82</sup>, formulava alcune considerazioni intorno, appunto, al nesso etica-politica e alle implicazioni che ne derivavano<sup>83</sup>; e ancora, Matteucci rifletteva sul confronto del liberalismo del nostro autore con il cristianesimo, inteso nella peculiare funzione civile<sup>84</sup>. Ma non si trattava dell'unico argomento toccato. Conviene ricordare, per esempio, in ordine all'operazione di avvicinamento alle scienze sociali – verso cui Croce avrebbe marcato sempre un approccio problematico<sup>85</sup> – sulla strada dei "distinti" che lo stesso Matteucci siglò<sup>86</sup>, come venissero di nuovo fissate una continuità e una discontinuità prospettica, entro il percorso del filosofo meridionale, segnata dalla Prima guerra mondiale. Tale

<sup>80</sup> G. Bedeschi, *Croce e il marxismo*, conversazione in *Per conoscere Croce*, a cura di P. Bonetti, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, p. 27.

<sup>81</sup> N. Bobbio, *Croce maestro di vita morale*, conversazione in *Per conoscere Croce*, op. cit., p. 39.

<sup>82</sup> G. Sartori, *Studi crociani*, vol. II, Bologna, il Mulino, 1997.

<sup>83</sup> G. Sartori, *Croce, l'Etica, la Politica*, conversazione in *Per conoscere Croce*, op. cit., pp. 67-79.

<sup>84</sup> N. Matteucci, *Croce, il liberalismo e il cristianesimo*, in *Per conoscere Croce*, op. cit., pp. 57-66.

<sup>85</sup> Cfr. sul tema A. Bruno, *Croce e le scienze politico-sociali*, op. cit.; F. Focher, *Croce e la scienza empirica della politica*, in *Logica e politica in B. Croce*, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 73-86; *Croce e la sociologia*, op. cit.

<sup>86</sup> Cfr. esemplarmente N. Matteucci, *Il filosofo dei distinti*, op. cit.; e in proposito A. Bisignani, *Intellettuali e Stato*, Firenze, CET, 2015, pp. 65-66.

evento periodizzante avrebbe principalmente indotto il Croce etico-politico a dinamizzare praticamente le proprie «distinzioni di carattere concettuale»<sup>87</sup>.

Inoltre, nella sezione dei saggi si evidenziava il contributo di Daniela Coli su *Croce, filosofo europeo*, che discorreva intorno alla corretta ricezione del tratto anche politico del pensatore che «assistì lacerato alla seconda guerra mondiale»<sup>88</sup> e partecipò sentitamente all'avvio della ricostruzione (la studiosa incorreva, però, a tal proposito, in una contrapposizione semplificata con il medesimo Togliatti *totus politicus*, sottendendo un'immagine della posizione di quest'ultimo segnata da una forte unilateralità. Ad essa era, appunto, opposta la figura di un pensatore «convinto [...] di un poter venderli l'anima al diavolo perché riteneva di appartenere a “una classe non classe, quella intellettuale, che Hegel chiamava ‘classe generale’”» e che Croce continuava a «chiamare ‘ceto medio’, nel senso di migliore di tutti gli altri»<sup>89</sup>).

C'erano, poi, il testo di Ernesto Paolozzi sulla teoria della libertà<sup>90</sup> e quello di Corrado Ocone sul liberalismo come “fervore” e come “amore”<sup>91</sup>. In particolare, quest'ultimo, volendo collegarsi alla ripresa dell'egemonia liberale in corso, esaltava, in maniera piuttosto generica, la coincidenza della dimensione etico-politica e meta-politica del liberalismo crociano con una sorta di peculiare *Gesinnung* umana. In tutti questi testi, ancor più che in Bobbio, Matteucci e Sartori, Croce appariva, insomma, ricondotto, in misura maggiore o minore, ai contorni di tale ripresa<sup>92</sup>. Nel volume era presente pure uno studio di Giuseppe Cacciatore dedicato al ruolo di filosofia pratica e filosofia della pratica<sup>93</sup>. Allievo di Tessitore, con lui massimo studioso italiano dell'*Historismus*, e tuttavia sensibile alle tematiche del marxismo non dogmatico,

---

<sup>87</sup> N. Matteucci, *Croce, il liberalismo e il cristianesimo*, op. cit., p. 62.

<sup>88</sup> D. Coli, *Croce, filosofo europeo*, in *Per conoscere Croce*, op. cit., p. 111.

<sup>89</sup> Ivi, p. 111. Coli cita da B. Croce, *La nuova disciplina del pensiero*, in Id., *Nuove pagine sparse*, Bari, Laterza, 1962, p. 156.

<sup>90</sup> E. Paolozzi, *La teoria della libertà in Croce*, in *Per conoscere Croce*, op. cit., pp. 259-65.

<sup>91</sup> C. Ocone, *Croce, il liberalismo come “fervore” e come amore*, in *Per conoscere Croce*, op. cit., pp. 215-70.

<sup>92</sup> Una simile inflessione si avverte, ci pare, anche nel disegno restituito in C. Ocone, *L'interpretazione del pensiero di Benedetto Croce 1975-1992: rassegna di studi crociani*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», 2-3, 1992, pp. 87-105.

<sup>93</sup> G. Cacciatore, *Filosofia della pratica e filosofia pratica in Croce*, in *Per conoscere Croce*, op. cit., pp. 215-30.

Cacciatore rilevava che per capire il loro nesso era necessario considerare il coefficiente antinormativistico dell'impostazione di Benedetto e i termini in cui, via via, l'intreccio di vita e mondo storico si è definito<sup>94</sup>.

I vari interventi di Cacciatore<sup>95</sup> si inscrivevano, analogamente ad altri, non frequentissimi, nel novero delle ricerche capaci di evitare un modulo storiografico-concettuale interessato più a confermare le ragioni generali del liberalismo che a investigare la peculiarità dell'accezione crociana di esso. Nell'ambito di un ripensamento organico della posizione filosofica in questione, e certo esibendo un'aperta aderenza al suo nerbo etico-politico, Maggi, per esempio, nel volume collettaneo suddetto, esemplando la propria lettura in quanto "riconquista della realtà", più avanti, si sarebbe interrogato intorno alla fungibilità della nozione di "idealismo italiano" tematizzando, assieme ad altre posizioni, il compimento dello storicismo assoluto nella medesima "religione della libertà", nel suo valore metapolitico affermato a partire dalle pagine della *Storia d'Europa*<sup>96</sup>. Simili, sparuti contributi avrebbero fatto da viatico, anche se solo in maniera parziale, a inedite ricerche, le quali, all'avvio del nuovo millennio, sarebbero sembrate affacciarsi al di là della mera rivendicazione liberale dell'eredità di Croce (su cui, comunque, Maggi sembrò fermamente convergere). Parliamo, cioè, di lavori che avrebbero seguito traiettorie più complesse.

Le nostre note s'arrestano all'avvio del nuovo secolo. E, tuttavia, conviene ancora richiamare, per esempio, gli studi di Salvatore Cingari. Studi che pure hanno affondato le loro radici generali nell'area culturale del liberalismo di sinistra per superarle progressivamente e fecondamente<sup>97</sup>. Essi hanno approfondito proprio il discorso sul Croce immerso nella crisi della civiltà europea, a cominciare da sondaggi

---

<sup>94</sup> Sul complesso del confronto di Cacciatore con Croce ci permettiamo di rinviare al nostro *Storicismo e filosofia pratica: G. Cacciatore interprete di Croce*, in «Logos», 12, 2018, pp. 131-71.

<sup>95</sup> Gli studi di Cacciatore su Croce si trovano raccolti in *Filosofia pratica e filosofia civile sul pensiero di Benedetto Croce*, op. cit.

<sup>96</sup> Cfr. M. Maggi, *Ma è davvero esistito l'idealismo italiano?*, in «Nuova storia contemporanea», 5, 1998, pp. 81-99.

<sup>97</sup> Cfr. l'approdo costituito da S. Cingari, *Dopo l'autonarrazione*, op. cit.



interessati alla formazione giovanile<sup>98</sup>, volti a favorire una crescente messa a fuoco che è culminata, poi, in una cospicua opera del 2003<sup>99</sup>.

Lungo una direttrice analoga si muoveva pure Angelo Chielli<sup>100</sup>, il quale, in seguito, andava accentrando l'attenzione sui concetti di "legge" e "Stato" entro il perimetro che va dalla *Filosofia della pratica* agli *Elementi*<sup>101</sup>.

Si ricordano, inoltre, lavori su aspetti particolari come l'antologia di scritti dedicata al problema del partito curata giusto nel 2000 da Adelina Bisignani<sup>102</sup>, così tornando su un nodo attentamente indagato da Carini nel 1975<sup>103</sup>; la monografia di Maggi del 2001 sull'Italia nella politica di Croce<sup>104</sup> (accentuatamente problematica proprio nello stesso, vigoroso taglio politico liberale) o il significativo convegno dell'ottobre dell'anno dopo dedicato a Croce e il marxismo<sup>105</sup>. Un convegno che ha aiutato a cogliere nel revisionismo crociano tanto un tornante della crisi dell'intelaiatura ideologico-culturale dello Stato liberale quanto il tentativo di un possibile "rilancio egemonico" di alcuni suoi ingredienti e precipitati ideologici.

Proprio nel senso comune dei recenti svolgimenti dell'ideologia italiana l'enfasi sul diretto e indiretto, spesso passivamente assimilato, prolungarsi di tale tentativo (la difesa del medesimo liberalismo e della "società liberale", termine bisognoso di verifica anche da un punto di vista di matrice crociana) avrebbe prevalso sull'indagine storiografica davvero preoccupata di testarne l'effettiva e differenziata modulazione da parte del pensatore di Pescasseroli.

---

<sup>98</sup> S. Cingari, *Il giovane Croce. Una biografia etico-politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000; *Alle origini del pensiero 'civile' di Benedetto Croce. Modernismo e conservazione nei primi vent'anni dell'opera*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2002.

<sup>99</sup> S. Cingari, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, op. cit.

<sup>100</sup> A. Chielli, *La vita e il vivere. Benedetto Croce e la "crisi" della cultura europea (1893-1909)*, op. cit.

<sup>101</sup> A. Chielli, *La volizione dell'ideale. "Legge" e "Stato" nella filosofia politica di Benedetto Croce dalla "filosofia della pratica" agli "Elementi di politica"*, Lecce, Pensa Multimedia, 2008.

<sup>102</sup> *Croce. Il partito politico*, a cura di A. Bisignani, Bari, Palomar, 2000.

<sup>103</sup> C. Carini, *Benedetto Croce e il partito politico*, Firenze, Olschki, 1975.

<sup>104</sup> M. Maggi, *L'Italia che non muore. La politica di Croce nella crisi nazionale*, Napoli, Bibliopolis, 2001.

<sup>105</sup> *Croce e il marxismo un secolo dopo*, op. cit.

Ci sono state, certo, lo ribadiamo, isolate spinte in controtendenza, ma crediamo si sia trattato e si tratti di una sfida molto difficile. Una sfida che ci auguriamo ancora aperta.

*Luca Basile*



## *La relazione fra teoria e prassi nel pensiero politico di Benedetto Croce*

**Abstract:** Il testo analizza criticamente il rapporto problematico tra teoria e prassi in Benedetto Croce negli scritti sino al 1925. Il filosofo distingue nettamente conoscenza e volontà, attribuendo all'azione un carattere creativo e contingente, non deducibile da principi astratti. Questa impostazione spiega sia alcune oscillazioni delle sue posizioni politiche sia la sua diffidenza verso partiti, ideologie e criteri normativi universali. Solo a partire dalla metà degli anni Venti e nelle opere mature, Croce tenta di ricomporre parzialmente il divario tra pensiero e azione, aprendo a una concezione più dinamica e storica del liberalismo e del rapporto tra filosofia, politica e democrazia.

**Abstract:** *This paper critically examines the problematic relationship between theory and praxis in Benedetto Croce's writings up to 1925. The philosopher draws a sharp distinction between knowledge and will, attributing to action a creative and contingent character that cannot be deduced from abstract principles. This approach helps to explain both the fluctuation of his political positions and his distrust of political parties, ideologies, and universal normative criteria. Only from the mid-1920s onward, and in his mature works, does Croce attempt to partially bridge the gap between thought and action, moving toward a more dynamic and historical conception of liberalism and of the relationship between philosophy, politics, and democracy.*

Ritornare a riflettere sul pensiero politico<sup>1</sup> di Croce implica confrontarsi con una tradizione interpretativa ormai stratificata e con un corpus teorico che, per ampiezza e complessità, resiste a ogni tentativo di sistemazione unitaria. L'imponente bibliografia accumulatasi nel tempo costituisce non solo una difficoltà materiale di orientamento, ma anche il segno di una persistente problematicità teorica. L'elaborazione crociana

---

<sup>1</sup> Sul pensiero politico di Benedetto Croce per il periodo 1944-1964, mi limito a rinviare ad A. Guerra, *Vent'anni di studi sul Croce politico (1944-1964)*, in «De Homine», III, 11-12, 1964, pp. 287-340. Per il periodo successivo, una bibliografia, senza alcuna pretesa di esaustività: G. Sartori, *Stato e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Napoli, Morano, 1966; R. Colapietra, *Benedetto Croce e la politica italiana*, Bari-Santo Spirito, Edizione del centro librario, 1970; M. Bazzoli, *Fonti del pensiero politico di Benedetto Croce*, Milano, Marzorati, 1971; S. Zeppi, *Il pensiero politico dell'idealismo italiano e il nazionalfascismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, pp. 19-139; D. Faucci, *La filosofia di Croce e Gentile*, Firenze, La Nuova Italia, 1974; M. Montanari, *Saggi sulla filosofia politica di Benedetto Croce*, Milano, F. Angeli, 1987; M. Mustè, *Libertà e storicismo assoluto. Per un'interpretazione del liberalismo di Croce*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Roma, Editori Riuniti, 1993, pp. 93-118; G. Galasso, *Croce filosofo politico*, in B. Croce, *Discorsi parlamentari*, a cura di M. Maggi, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 13-53; G. Cacciatore, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005; C. Ocone, *Benedetto Croce. Il liberalismo come concezione della vita*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005; B. De Giovanni, *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, Bologna, il Mulino, 2018.

del politico si presenta, infatti, come un campo attraversato da tensioni concettuali, sviluppi discontinui e talora evidenti aporie, che riflettono la lunga durata dell'esperienza storica dell'autore. Attraversando una delle stagioni più drammatiche della non lunga vicenda dello Stato unitario, Croce è stato costretto a misurare continuamente le proprie categorie teoriche con il mutare degli eventi, rielaborando, nel tempo, giudizi e convincimenti senza mai ridurli a una formula definitiva.

Nella *Filosofia della pratica*, Croce individua nella conoscenza storica o percettiva il presupposto necessario della volizione, pur distinguendo nettamente tra i due ambiti. La conoscenza storica non si limita a un mero accumulo di dati: essa è il risultato dialettico fra intuizione – la forma di conoscenza propria dell'arte, immediata e vivente – e concetto, ovvero l'articolazione logica che consente di rendere universale ciò che è stato colto nella singolarità. Tuttavia, è fondamentale osservare che tale conoscenza non possiede efficacia pratica: la sua natura è contemplativa e riflessiva. La volontà non trae origine dalla conoscenza; quest'ultima le fornisce unicamente il materiale su cui essa può agire. La volontà, sottolinea Croce, si caratterizza come iniziativa, come principio attivo che trasforma la realtà percepita. Inoltre, la realtà colta attraverso la conoscenza percettiva si presenta come instabile e mutevole: essa non costituisce un fondamento permanente, ma genera incessantemente nuovi spunti per ulteriori atti volitivi, instaurando così un perpetuo dinamismo tra percezione e azione.

Tuttavia, l'oscillazione tra opzioni spesso fra loro opposte – esemplarmente visibile nell'atteggiamento di Benedetto Croce nei confronti del fascismo<sup>2</sup>, che passa da un'iniziale “adesione”, per quanto cauta e problematica, a una successiva e inequivoca opposizione – non può essere interpretata unicamente come esito di

---

<sup>2</sup> C. De Frede, *Benedetto Croce, il fascismo e la storia*, Napoli, De Simone, 1981; G. Fiocca, *Benedetto Croce e il “fascismo come parentesi nel migliore dei mondi possibili”*, in «Rivista di studi crociani», 1984, n. 2, pp. 210-32; F. Sbarberi, *Un liberale di fronte al fascismo*, in *Croce filosofo liberale*, a cura di M. Reale, Roma, Luiss University Press, 2004, pp. 139-56; S. Cingari, *Croce e il fascismo*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, a cura di M. Ciliberto, Torino, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2016, pp. 388-95; G. Bedeschi, *Croce e il fascismo. Un caso esemplare di rimozione storica*, in «Nuova Storia Contemporanea», 6, 2, 2022, pp. 7-20; S. Cingari, *Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra Stato liberale e Stato democratico*, Milano, Mimesis, 2019, pp. 215-54; E. Di Rienzo, *Benedetto Croce. Gli anni del fascismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2020; M. Franzinelli, *Croce e il fascismo*, Bari-Roma, Laterza, 2024.

contingenze politiche o di riposizionamenti opportunistici. Essa rinvia, piuttosto, a un fondamento teorico più profondo, radicato nell'impianto epistemologico della filosofia pratica crociana. In *La filosofia della pratica*<sup>3</sup>, Croce elabora, infatti, una concezione dell'agire storico come ambito irriducibilmente concreto, nel quale le categorie etiche e politiche non operano come norme astratte e invarianti, ma si determinano sempre nella singolarità delle situazioni. Ne consegue una struttura intrinsecamente dinamica del giudizio pratico, che rende intelligibile la possibilità di mutamenti anche radicali di orientamento, senza che ciò implichi una contraddizione sul piano dei principi. L'oscillazione, lungi dal configurarsi come incoerenza, diviene, così, l'espressione stessa di una razionalità storica che assume la contingenza come elemento costitutivo dell'esperienza morale e politica.

La conoscenza percettiva costituisce, dunque, la condizione preliminare per l'emergere della volizione; tuttavia, conoscenza percettiva e volizione rimangono tra loro estranee. La prima è priva di capacità produttiva: essa è pura contemplazione. Come osserva Croce, «La teoria non fa altro che ricreare il già creato e dare in forma di principi pensati quelli che sono i principi reali delle azioni»<sup>4</sup>; la conoscenza percettiva rivolge inevitabilmente il proprio sguardo al passato, piuttosto che al futuro dell'azione.

La volizione, se considerata in senso inverso, si proietta verso il futuro: essa non è semplice attuazione di un desiderio presente, ma espressione della volontà dell'incognito. In quanto creatrice del nuovo, la volizione ha il potere di trasformare la realtà storica. Il giudizio storico, in questo quadro, non precede né determina l'azione: esso emerge soltanto dopo che la volizione ha operato la propria modifica, riconoscendo retrospettivamente il significato e l'impatto delle scelte compiute.

---

<sup>3</sup> B. Croce, *La filosofia della pratica*, a cura di M. Tarantino, Napoli, Bibliopolis, 1996. Com'è noto, la prima edizione dell'opera è del 1908. Sulla filosofia pratica di Croce cfr.: L. Mossini, *La categoria dell'utilità nel pensiero di Benedetto Croce*, Milano, Giuffrè, 1959; A. Chielli, *La volizione dell'ideale. Legge e Stato nella filosofia politica di Benedetto Croce dalla Filosofia della pratica agli Elementi di politica*, Lecce, Pensa Multimedia, 2008; M. Mustè, *Filosofia della pratica*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, op. cit., pp. 183-93; G. Sasso, *Sulla Filosofia della pratica di Benedetto Croce*, in Id., *Filosofia e idealismo*, VI vol., *Ultimi paralipomeni*, Napoli, Bibliopolis, 2012, pp. 11-106.

<sup>4</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, op. cit., p. 49.

Croce parte dall'assunto secondo cui ogni attività pratica presuppone un fondamento teoretico, per giungere alla conclusione che il giudizio, sempre di natura teoretica, segue necessariamente la volizione. In altre parole, il pensiero riflessivo non precede automaticamente l'azione: esso ne costituisce, invece, il sostegno, il che implica che la dimensione volitiva preceda e orienti l'atto del giudicare. Scrive Croce che *«la vita è contemplativa, se non vuole diventare oziosità insulsa, deve mettere capo nell'attività; quell'attività se non vuole diventare tumulto irrazionale e sterile, deve mettere capo nella contemplazione»*<sup>5</sup>.

Ma cosa significa “mettere capo”? Occorre, forse, dedurre le dimensioni della conoscenza e dell'azione l'una dall'altra? È possibile ricavare una scelta pratica – ad esempio, una determinata posizione politica – da un sapere teorico? In altre parole, la prassi è già tutta inscritta nella teoria? La risposta crociana è, naturalmente, negativa. Secondo Croce, non vi è comunicazione diretta fra teoria e mondo dei comportamenti etico-politici. In questo modo, egli indebolisce il vincolo costitutivo fra sapere teorico e prassi, fra ontologia e mondo del “pressappoco”. Tuttavia, lo fa con estrema cautela e attraverso molteplici contraddizioni, cautela e contraddizioni che lasciano aperto un sottile spiraglio, un varco attraverso il quale, in un momento successivo, Croce potrà riannodare i fili di un discorso che affonda le proprie radici in tempi molto più remoti.

In questa fase – siamo alla fine del primo decennio del Novecento – Croce, nella *Filosofia della pratica*, si dedica a riformulare lo statuto del sapere etico-politico, definendone le condizioni di possibilità e le linee di demarcazione rispetto alla sfera teorica. In tal modo, egli garantisce con sicurezza l'autonomia della prassi, delineandone la specificità senza ridurla a mera derivazione della teoria.

L'indebolimento tra sapere teorico e prassi, precedentemente osservato raggiunge una piena articolazione in un celebre testo di Croce, *Fede e programmi*<sup>6</sup>. Anche qui agisce lo stesso dispositivo concettuale, che contrappone due istanze: una

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 47.

<sup>6</sup> B. Croce, *Fede e programmi*, in «La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia», 9, 1911, pp. 390-96; ripubblicato in Id., *Cultura e vita morale*, Bari, Laterza, 1926 (II ed.), pp. 160-70.

collocata sul piano dell'assoluto, quale fondamento della vita e della lotta pratica – la fede, definita da Croce come “volontà del bene” – e l'altra posta sul piano della contingenza, come mutevole determinazione particolare, ossia i programmi. Il rapporto tra queste due dimensioni non può che tradursi in una priorità della fede rispetto ai programmi.

La fede svolge, kantianamente, la funzione di forza aggregante della società, mantenendone la coesione finché riesce a prevalere sulle forze disgreganti. Tali forze minano il sentimento di unità e la disciplina sociale, e rompono il legame che unisce l'individuo alla totalità, determinando così il venir meno della cooperazione. È quella che Croce definisce «la cattiva individualità», che si manifesta «nelle meschine lotte di associazioni», ossia nelle conflittualità tra gruppi su base economica.

Il fenomeno del sindacalismo suscitò particolare interesse tra gli studiosi italiani negli anni immediatamente precedenti la Prima Guerra Mondiale. È impossibile non richiamare alla mente la prolusione che Santi Romano tenne a Pisa nel 1909<sup>7</sup>, la cui eco è chiaramente rintracciabile nel saggio di Benedetto Croce, consentendoci di apprezzare le profonde differenze di approccio fra i due autori.

Romano, giurista, interpreta la crisi dell'assetto liberale dello Stato come un fenomeno irreversibile, determinato dall'ascesa del sindacalismo moderno. Nelle opere successive, egli si dedica a delineare una struttura costituzionale capace di riconoscere e accogliere la pluralità degli ordinamenti giuridici, senza considerarla necessariamente incompatibile con la sopravvivenza dello Stato. Croce, filosofo, affronta invece l'atomismo sociale, che individua nel fondo del sindacalismo, proponendo una risposta radicalmente diversa: il primato della fede, concretizzato nella triade famiglia-patria-umanità, quale unico antidoto alle forze disgregatrici che minacciano la coesione sociale.

Secondo Croce, solo dalla fede possono scaturire programmi efficaci, la cui qualità sarà tanto maggiore quanto più essi saranno specialistici. Occorre notare,

---

<sup>7</sup> S. Romano, *Lo Stato moderno e la sua crisi*, in «Rivista di diritto pubblico», 1910; ripubblicato in Id., *Lo Stato moderno e la sua crisi*, Milano, Giuffrè, 1969, pp. 5-26.

tuttavia, che il concetto di specializzazione viene traslato dal filone economico a quello delle competenze: pur depotenziata della sua carica conflittuale, la specializzazione ci divide, ma la fede ci riunirà, offrendoci anche la consapevolezza «di quel che separatamente andiamo facendo»<sup>8</sup>. In tal modo, la visione crociana si distingue per un marcato tratto organicista, del tutto estraneo alla prospettiva giuridica di Romano.

Altrettanto celebre è il saggio *Il partito come giudizio e come pregiudizio*<sup>9</sup> di Croce. Fin dall'incipit dello scritto emerge con chiarezza la valutazione fortemente problematica che l'autore riserva al partito politico. Croce manifesta, infatti, sin dalle prime battute una marcata diffidenza nei suoi confronti, collocandolo entro il genere della «casistica politica»: non già una forma viva e concreta dell'agire storico, bensì poco più di uno schema classificatorio. In tal senso, il partito viene assimilato ai generi letterari, cui Croce attribuisce notoriamente un valore conoscitivo assai limitato. Tale assimilazione rivela l'intento critico dell'autore, volto a denunciare il carattere astratto e irrigidito del partito, incapace di cogliere la singolarità delle situazioni storiche e morali.

Tutti i termini di cui si servono la filosofia e la scienza politica – quali “partito politico”, “democrazia”, “liberalismo”, “socialismo”, “conservatorismo” e simili – non sono che pure astrazioni. Sul piano logico, potremmo definirli “pseudoconcetti”. Ora, se la funzione degli pseudoconcetti è quella «di provvedere alla conservazione del patrimonio delle conoscenze acquisite», allora anche i partiti politici, in quanto astrazioni, assolvono a una funzione specifica e non meramente nominale.

Per comprenderne la natura, occorre risalire al loro momento aurorale. Essi sorgono, infatti, all'interno di un processo di meccanizzazione della vita; una meccanizzazione che, tuttavia, va intesa in senso positivo. Diversamente da quanto accade nella filosofia delle forme di Simmel o nell'attualismo gentiliano – dove, rispettivamente, le forme e il pensato finiscono per contrapporsi alla vita e al pensiero

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 168.

<sup>9</sup> B. Croce, *Il partito come giudizio e come pregiudizio*, in «L'Unità», 6 aprile 1912; ripubblicato in Id., *Cultura e vita morale*, op. cit., pp. 191-98.

vivente –, il meccanismo, in questo caso, non si oppone alla vita, ma ne diviene uno strumento. Esso svolge, infatti, l'essenziale funzione di conservare ciò che è già stato compiuto, sottraendolo alla dispersione del divenire e rendendolo disponibile come patrimonio stabile dell'esperienza storica.

Allo stesso modo, l'uomo che intenda impegnarsi politicamente può farlo soltanto attraverso i partiti, intesi come ricettacoli di un lavoro politico già svolto; tuttavia, ciò non incide in alcun modo sul contenuto sostanziale dell'azione politica. Se, infatti, i partiti rappresentano la forma, la sostanza dell'agire politico è costituita dagli "uomini di buona volontà" i quali, in quanto tali, definiscono anzitutto le proprie opzioni politiche e solo in un secondo momento – qualora esse vengano a intersecarsi con quelle di partiti già esistenti – possono decidere di aderirvi. In caso contrario, resta sempre aperta la possibilità di dar vita a una nuova formazione politica.

Due aspetti della concezione crociana meritano particolare attenzione. In primo luogo, colpisce l'assenza pressoché totale dei tratti distintivi dei partiti moderni: l'elaborazione collettiva della linea politica, il rapporto strutturato fra masse e gruppi dirigenti, i meccanismi di selezione e formazione di questi ultimi nonché le esigenze di disciplina e di organizzazione. Non vi è neppure un riferimento esplicito a una visione del mondo condivisa – o, se si preferisce, a un'ideologia – che accomuni i membri del partito moderno, neppure sotto le mentite spoglie della «fede» intesa in senso crociano. L'adesione al partito appare, piuttosto, come una sorta di "fusione fredda", quasi contingente, determinata dall'occasionale convergenza tra il programma individuale e quello della formazione politica.

In secondo luogo, l'idea di partito che emerge da questo scritto rimanda ancora al modello ottocentesco del partito di notabili: un partito, cioè, fondato sulla ragione e sulla condivisione di principi, capace di accomunare gli "uomini di buona volontà", ma privo di un radicamento economico e sociale strutturato. Più propriamente, in termini sociologici, si tratta di soggetti appartenenti a un medesimo ceto – la borghesia urbano-industriale e quella agraria, i cosiddetti "galantuomini" – selezionati attraverso meccanismi elettorali ristretti e su base censitaria.

Il partito politico, in quanto astrazione, svolge essenzialmente una funzione di schematizzazione della vita politica, non diversamente da quanto accade con i generi letterari rispetto all'esperienza estetica. Tuttavia, l'autentico agire politico non si esaurisce né trova il proprio fondamento nei partiti: esso rinvia, piuttosto, all'individuo, alla sua coscienza riflessiva e alla sua volontà responsabile.

Per Croce, questa enfasi sul partito deriva dall'arbitraria attribuzione del carattere della concretezza – che coincide con la sostanza – a ciò che è, in realtà, unicamente astratto, ossia forma.

Ma perché Croce insiste tanto su questa distinzione? La risposta risiede nella funzione ideologica che tale sopravvalutazione assume: dietro l'apparente neutralità del dibattito politico, si intravede, infatti, la spettrale figura della lotta di classe. La lotta di classe, per Croce, non è semplicemente un dato empirico o sociale, ma un'indebita traslazione concettuale della dialettica hegeliana. Hegel aveva concepito la dialettica come movimento interno dei concetti, come sviluppo necessario delle idee nella loro purezza logica. Trasferire questo schema a entità empiriche e sociali, come le classi o i partiti, significa operare un passaggio illegittimo dalla sfera del concetto puro a quella delle costruzioni astratte e classificatorie.

Un ulteriore esempio della difficoltà crociana di coniugare astratto e concreto, universalismo e particolarità, viene offerto dall'articolo *Astrattismo e materialismo politici*<sup>10</sup>. In esso, la distinzione proposta riguarda valori universali o culturali da un lato, e valori empirici o storici dall'altro. I primi si presentano come istanze superiori e durature; i secondi, invece, sono relativi e transitori. Questa distinzione permette di comprendere che i valori culturali, nel loro affermarsi, contribuiscono alla realizzazione e alla legittimazione di tutti gli altri. I valori storici, al contrario, consistono unicamente in fatti concreti – formazioni storiche e istituzioni in cui si

---

<sup>10</sup> B. Croce, *Contro l'astrattismo e il materialismo politici*, in «La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia», 10, 1912, pp. 232-36; ripubblicato in Id., *Cultura e vita morale*, op. cit., pp. 182-90.



sedimenta l'opera di generazioni – e tendono a imporsi l'uno a scapito dell'altro, senza aspirare a una validità universale.

Sebbene i valori empirici partecipino, secondo la lezione platonica, della dimensione dei valori universali, Croce tende a individuare un principio normativo in grado di guidare la scelta tra i molteplici e spesso confliggenti valori storici. La risposta, sorprendentemente radicale, risiede nella duplice natura di tali valori: essi sono, insieme, concreti e contingenti, storici e universali, incarnano la tensione che rende la storia non una semplice successione di puri fatti, ma organismo vitale, denso di significato. Ogni valore storico, perciò, è degno di essere preservato (poiché personificazione di ciò che è universalmente valido) e al contempo di essere superato (poiché segnato dalla limitatezza della contingenza). La responsabilità della loro difesa non è affidata a una guida esterna o a criteri astratti, bensì a coloro che, quasi per accidente storico, si trovano a vivere e ad agire all'interno delle istituzioni che li personificano, divenendo così custodi e al contempo mediatori tra l'universale e il particolare, tra l'immutabile e il mutevole.

Non è, quindi, possibile stabilire una gerarchia tra i diversi e transitori valori storici, poiché tutti sono, a loro modo, degni di lode e di biasimo. Ciò si accompagna soprattutto alla constatazione che il passaggio da valori storici a valori universali è interrotto. In questo senso, si può parlare di una forma di irrazionalismo etico-politico che caratterizza il pensiero pratico di Croce.

Non è, quindi, possibile stabilire una gerarchia fra i molteplici e transitori valori storici, poiché ciascuno di essi rivela, in modi diversi, la propria capacità di suscitare lode o biasimo; ciò preclude il passaggio dai valori storici a quelli universali attraverso un criterio normativo che non abbia un valore puramente empirico. In questa prospettiva, il pensiero pratico di Croce si configura come espressione di un irrazionalismo etico-politico, in cui la concretezza storica dei valori è svincolata da ogni riferimento all'universale e assume un carattere occasionalistico.

In un breve intervento del 1922, *Troppa filosofia*<sup>11</sup>, Croce affronta e scioglie alcuni nodi lasciati irrisolti nella *Filosofia della Pratica*, nodi che avevano profondamente tormentato il suo pensiero durante il primo decennio del Novecento. In particolare, torna sul rapporto tra concetto, giudizio storico e volontà, e soprattutto sul rapporto tra forme e vita. Su quest'ultimo punto, Croce afferma con decisione che il pensiero, ossia le forme, non fa altro che ripetere il mondo in cui viviamo, ossia la vita stessa; in tal modo, egli stabilisce che la vita costituisce il presupposto delle forme. Tuttavia, questa conoscenza non si realizza in modo spontaneo, ma attraverso le categorie: la ricerca filosofica interviene, infatti, con un costante aggiornamento di tali categorie ogni volta che esse si rivelano insufficienti a fornire al giudizio gli strumenti necessari per comprendere il presente, cioè la vita concreta.

Per quanto riguarda il primo aspetto, ossia il rapporto tra concetto, giudizio storico e volontà, Croce lo affronta sostenendo l'unità tra filosofia e storiografia. Tuttavia, questa unità appare problematica: secondo Croce, la filosofia non è altro che il momento metodologico della storiografia, e di conseguenza non può essere confusa con la storiografia stessa. Da questa identificazione deriva una conseguenza significativa: il ruolo del filosofo tradizionale – o, come lo definisce lo stesso Croce, del “filosofo astratto” – viene progressivamente ridimensionato, a vantaggio dello storico o “filosofo concreto”, il quale integra il pensiero filosofico con la pratica della ricostruzione storica.

Croce sostiene che i giovani studiosi debbano «volgersi agli studi della critica e della storia, e raffrenare la spinta imitativa all'astratto filosofare, che facilmente si disperde nel nulla». Non è difficile riconoscere, in questa ammonizione, una precisa critica all'“astratta filosofia”, ovvero all'attualismo gentiliano. La centralità del filosofo, e con essa della filosofia in quanto disciplina autonoma, viene progressivamente sostituita dall'uomo operoso: il critico, lo storico, lo scienziato, il quale utilizza la filosofia solo come strumento per rendere trasparente a sé stesso il

---

<sup>11</sup> B. Croce, *Troppa filosofia*, in «La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia», 21, 1923, pp. 61-64; ripubblicato in Id., *Cultura e vita morale*, op. cit., pp. 238-43.

proprio processo mentale. Si tratta, in altre parole, di una vera e propria detronizzazione della filosofia da parte di Croce, che sorprende ancor di più se si considera che solo una decina d'anni prima egli aveva pubblicato un testo intitolato *Logica come scienza del concetto puro*, in cui la filosofia era ancora concepita come scienza rigorosa e autonoma.

Neppure un anno dopo, Croce ritorna sul tema, questa volta nello scritto del 1923 *Contro la troppa filosofia politica*<sup>12</sup>, denunciando quella che definisce “l’infecunda preponderanza” dell’astratto sul concreto o, più precisamente, del concetto astratto sul giudizio concreto. La filosofia politica, secondo Croce, oltrepassa i propri limiti quando cerca di occupare uno spazio che non le appartiene: quello della passione, dell’azione e della prassi. Rimane costante, inoltre, la convinzione che l’uomo pratico, nell’agire, non faccia teoria: egli si confronta con forze, interessi e individui, mentre la teoria opera su altra teoria e non sulla volontà. Conoscere e agire, dunque, sono dimensioni distinte; l’una non può essere dedotta dall’altra né sostituirsi all’altra nell’esperienza concreta dell’uomo.

Il culmine della contrapposizione fra teoria e prassi nella riflessione crociana si manifesta nello scritto *La concezione liberale come concezione della vita*<sup>13</sup>. Croce vi prospetta il liberalismo<sup>14</sup> non semplicemente come un orientamento politico o come un insieme di istituzioni, ma come una vera e propria concezione metapolitica, ossia una «concezione totale del mondo e della realtà»<sup>15</sup>. Tuttavia, se il liberalismo è l’unico sistema capace di esprimere una visione totale della realtà, quali criteri giustificano la sua esclusività rispetto ad altre concezioni del mondo? Croce sembra assumere il liberalismo come paradigma della libertà e della razionalità senza offrire strumenti

---

<sup>12</sup> B. Croce, *Contro la troppa filosofia politica*, in Id., *Cultura e vita morale*, op. cit., pp. 244-47.

<sup>13</sup> B. Croce, *La concezione liberale come concezione della vita*, in Id., *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1973, pp. 235-43.

<sup>14</sup> Su Croce e il liberalismo cfr. N. Bobbio, *Benedetto Croce e il liberalismo*, in «Rivista di filosofia», 3, 1955, pp. 262-86, ripubblicato in Id., *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 211-68; G. Pezzino, *Il filosofo e la libertà. Morale e politica in Benedetto Croce (1908-1938)*, Catania, Edizioni del Prisma, 1988; M. Visentin, *Sul liberalismo di Croce*, in «La Cultura», 3, 1998, pp. 399-431; C. Ocone, *Benedetto Croce. Il liberalismo come concezione della vita*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

<sup>15</sup> B. Croce, *La concezione liberale come concezione della vita*, op. cit., p. 235.

analitici per spiegare perché solo esso possa rivestire tale funzione, lasciando irrisolta la questione della sua legittimazione metafisica e pratica.

Non può considerarsi sufficiente, a sostegno della sua ipotesi, quanto egli scrive sul fatto che nel liberalismo «si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea di dialettica, ossia nello svolgimento che, grazie alle diversità o all'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita continuamente la vita, conferendole il suo unico e pieno significato»<sup>16</sup>. Risulta paradossale, inoltre, l'affermazione secondo cui il liberalismo sarebbe, come Croce dichiara poche righe dopo, una «concezione immanentistica»: attribuire contemporaneamente al liberalismo il carattere di immanentismo e quello di metapolitica genera, infatti, una contraddizione interna, poiché si tratta di due qualità concettualmente incompatibili che non possono logicamente coesistere in un medesimo oggetto.

A conferma di tali incoerenze si può osservare che la concezione del liberalismo metapolitico si sviluppa in esplicita contrapposizione alla visione trascendentalistica, la quale si caratterizza per un approccio dualistico (spirito-materia, Dio-mondo ecc.) e implica l'idea che l'uomo debba essere guidato da una sapienza o da fini superiori che lo trascendono. Di conseguenza, il liberalismo dovrebbe presentare caratteristiche opposte, cioè immanenti, come Croce stesso ha chiarito in maniera coerente. Tuttavia, risorge immediatamente la domanda: come si concilia questa immanenza con il metapoliticismo sostenuto dal filosofo?

Ancora, seguendo il ragionamento crociano fino alle sue estreme conseguenze, ossia se prendessimo sul serio la similitudine tra liberalismo e filosofia (e, si badi, anche con la religione) moderna nella sua essenza dialettica, dovremmo giungere all'assimilazione del liberalismo alla dialettica stessa: in questo caso, il liberalismo apparirebbe come pura forma, privo di qualsiasi contenuto sostanziale. Questo aspetto, certamente, non è sfuggito a Croce, che per descrivere il liberalismo ricorre alla

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 236.

metafora del “campo aperto”: un luogo in cui le diverse tendenze si incontrano e si scontrano, dando origine al celebre ossimoro della “concorde discordia”.

A complicare ulteriormente un quadro già denso di contraddizioni vi è l’affermazione secondo cui il nemico principale del liberalismo sarebbe l’autoritarismo. Tuttavia, Croce definisce quest’ultimo come una «disposizione pratica», ossia una tendenza che, nel «campo aperto» costituito dal liberalismo, dovrebbe confrontarsi con altre tendenze pratiche. Ne consegue che, sebbene l’autoritarismo si ponga come opposto del liberalismo, condividerebbe con quest’ultimo la natura stessa di fenomeno metapolitico; eppure, Croce lo descrive come una semplice forza pratica tra le molte presenti. La differenza, quando entrambi i concetti sono considerati sul piano metapolitico – e in Croce questo slittamento tra livelli analitici è piuttosto frequente –, consiste nel fatto che il liberalismo accoglie e favorisce tutte le tendenze storicamente emergenti, mentre l’autoritarismo diffida delle forze spontanee e mira a reprimere i conflitti che da esse derivano.

Nel prosieguo dell’articolo, sia la concezione autoritaria sia quella liberale perdono il loro carattere meramente formale, inteso come orizzonte ultimo oltre il quale non può avere luogo l’attività politica, assumendo invece contenuti ideologici specifici, che naturalmente confliggono con la presunta natura metapolitica. A titolo esemplificativo, tutti i movimenti d’ispirazione socialista rientrano nella sfera della concezione autoritaria, poiché fondati su un’idea materialistica e meccanicistica di uguaglianza. Il democraticismo, invece, si presenta come un fenomeno ambivalente: sotto alcuni aspetti aderisce alla concezione autoritaria, mentre sotto altri può essere ricondotto a quella liberale.

Il liberalismo, nel prosieguo dell’articolo, scende da quell’empireo in cui Croce lo aveva inizialmente collocato per incarnarsi nelle istituzioni, nei partiti e persino nello Stato liberale. In merito a quest’ultimo, Croce osserva che, quando un regime autoritario viene rovesciato, sembra che lo Stato liberale risorga. Tuttavia, tale risorgere è solo apparente: lo Stato liberale, infatti, non muore mai veramente. Le forze che in determinati momenti storici sembrano contrastarlo o prevalere su di esso non

sono che strumenti inconsapevoli attraverso i quali il liberalismo rafforza sé stesso. Da ciò deriva il carattere metapolitico non solo del liberalismo, ma anche dello stesso Stato.

In questa prospettiva emerge una costante del pensiero politico crociano: la metafora come strumento interpretativo. I periodi in cui prevalgono forze reazionarie vengono, infatti, concepiti come malattie, fasi critiche del liberalismo che tuttavia non interrompono il percorso della libertà.

Rimane, tuttavia, il riconoscimento che astrazioni come Stato liberale e liberalismo affondano le proprie radici nell'eterno. Ne consegue che fra astratto e concreto, fra teoria e prassi, tra forme e vita, si stabilisce un ponte concettuale che troverà un ulteriore sviluppo nelle grandi opere storiche dei decenni successivi. Sul piano del giudizio storico, questo processo determinerà il distacco definitivo dal fascismo, un distacco che, ancora in *Etica e politica*, appariva sospeso tra cauto sostegno e critica, oscillando tra approvazione prudente e riprovazione.

Nello scritto *Liberalismo*<sup>17</sup>, del 1925, Croce sostiene che lo Stato nazionale, che i fascisti dichiarano di aver sostituito allo Stato liberale, non è altro che lo Stato liberale stesso, ora guidato da un partito politico. Questa affermazione mette in luce una significativa limitatezza della prospettiva crociana: siamo nel 1925, un anno in cui l'omicidio Matteotti aveva già segnato un punto di rottura e alcune delle cosiddette leggi fascistissime erano state approvate, modificando radicalmente l'assetto costituzionale italiano. Tuttavia, Croce sembra non percepire appieno la portata delle trasformazioni introdotte dal fascismo, riducendo il fenomeno a una mera variazione del liberalismo sotto la guida di un partito politico. Di conseguenza, la definizione dello Stato nazionale come semplice Stato liberale "partitocratico" sembrerebbe rivelare una comprensione parziale, incapace di cogliere il carattere totalizzante e innovativo del regime fascista rispetto alla tradizione liberale italiana.

---

<sup>17</sup> B. Croce, *Liberalismo*, in «La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia», 23, 1925, pp. 125-28; ripubblicato in Id., *Cultura e vita civile*, op. cit., pp. 283-88.

L'allusione più evidente riguarda l'intrascendibilità dello Stato liberale come orizzonte ultimo della vita politica. Il vero vulnus, semmai, consiste nella funzione di governo assunta direttamente da un partito politico moderno, portatore di una visione del mondo peculiare e di un conseguente programma politico coerente. Croce, al contrario, sostiene che la direzione dello Stato liberale debba restare prerogativa di un ceto politico ristretto, del tutto libero da vincoli con la propria base sociale e da qualsiasi disciplina di partito.

In questo scritto si osservano, tuttavia, anche alcune variazioni rispetto al quadro concettuale fin qui delineato. Socialismo, reazionarismo e liberalismo cessano di essere meri pseudoconcetti o astrazioni: essi incarnano, piuttosto, «bisogni eterni delle società umane»<sup>18</sup>. Si realizza, così, un passaggio dall'astratto al concreto: «lo sforzo del socialismo, come quello di ogni democrazia, non è stato e non sarà mai sterile»<sup>19</sup>. Analogamente, si può affermare dell'autoritarismo, il quale interviene in determinati momenti a «salvare la società mercé le dittature e le restrizioni di libertà»<sup>20</sup>.

Il dato nuovo è il riconoscimento che tali astrazioni affondano le proprie radici nell'eterno. Tra astratto e concreto, fra teoria e prassi, tra forme e vita, si è così gettato un ponte destinato a svilupparsi ulteriormente nelle grandi opere storiche degli anni successivi.

Questo percorso attraverso gli scritti politici di Croce fino al 1925, anno che rappresenta per molti aspetti una svolta nella sua vicenda intellettuale, permette di sostenere una lettura specifica del suo pensiero politico. Tale lettura individua una correlazione significativa fra il rapporto teoria/prassi e l'oscillazione dell'atteggiamento politico di Croce.

Nella *Filosofia della pratica*, come abbiamo già osservato, Croce lascia aperto un varco sottile e problematico fra teoria e prassi. L'inserimento, nella stesura definitiva del volume, di una terza sezione della prima parte, intitolata non a caso

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 284.

<sup>19</sup> Ivi, p. 285.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

*L'unità del teoretico e del pratico*, testimonia il travagliato equilibrio tra la necessità di garantire autonomia alle due sfere dello Spirito e la consapevolezza che la sfera pratica non può essere abbandonata a un cieco irrazionalismo. Negli scritti politici successivi, tuttavia, quel varco sembra sbarrato, e ogni possibilità di mediazione fra teoria e prassi appare preclusa. Tale chiusura spinge Croce verso un occasionalismo politico che spesso sfocia in un opportunismo capace di giustificare l'esistente come inevitabile, determinando un progressivo orientamento verso posizioni conservatrici. Bisogna attendere il 1925 per cogliere un significativo mutamento nel pensiero crociano, un mutamento che prende le mosse proprio dal riannodare il legame tra teoria e prassi. Pur rimanendo fedele, come sempre, al paradigma della separazione tra i due momenti dello Spirito, Croce, infatti, colloca questa distinzione in un contesto che ne modifica la portata e la funzione.

A questo proposito, risulta illuminante una pagina di *La storia come pensiero e come azione*<sup>21</sup> in cui Croce, pur ribadendo quella che definisce «distinzione primigenia» tra conoscere e volere, pensiero e azione, chiarisce – forse innanzitutto a sé stesso – che tale distinzione va reinterpretata: non più come «una giustapposizione o una divergenza di due facoltà dell'anima», come era avvenuto in passato. Ora il pensiero non è più «né copia né recipiente di una realtà», e la sua funzione non consiste più unicamente nell'«accogliere in sé passivamente pezzi di realtà». In questo senso, Croce può affermare con forza che «il pensiero è attivo quanto lo è l'azione», precisando però che ciò non comporta alcuna identificazione tra i due momenti, un errore in cui cade l'attualismo. Siamo così di fronte a una nuova fase del pensiero crociano: in questa prospettiva, teoria e prassi non si contrappongono più, ma si

---

<sup>21</sup> B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938. Su questo volume di Croce si vedano: M. Ciliberto, *Approssimazioni alla Storia come pensiero e come azione*, in Id., *Filosofia e politica nel Novecento italiano: da Labriola a Società*, Bari, De Donato, 1982, pp. 250-62; G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1990, pp. 386-413; M. Maggi, *Croce o della riconquista della realtà*, in *Per conoscere Croce*, a cura di P. Bonetti, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, pp. 117-35.



compenetrano, offrendo una visione dello Spirito come realtà dinamica, nella quale il pensiero partecipa attivamente alla costruzione del reale<sup>22</sup>.

*Angelo Chielli*

---

<sup>22</sup> Si propone una relazione presentata durante la giornata di studi su *Croce pensatore politico* tenutasi presso l'Università di Bari il 21 novembre 2024. Nel complesso, si tratta di ricerche che si inseriscono entro la direttrice di approfondimento della posizione crociana come integralmente coinvolta nella “crisi della coscienza europea”. Parliamo della direttrice ermeneutica venuta avanti da alcuni decenni, di contro alle ormai ossificate suggestioni, precedentemente diffuse, di un Croce “olimpico-goethiano” oppure, per richiamare una non del tutto felice immagine dovuta a Gramsci, “erasmiano”.

## **Il ritorno di Machiavelli:**

### ***Benedetto Croce lettore di Mario Mariani***

Abstract: Scritto nel 1916, *Il ritorno di Machiavelli* è il primo tentativo di Mario Mariani, in qualità di osservatore politico e saggista, di proporre il proprio pensiero politico. Secondo l'interpretazione di Mariani, i responsabili della catastrofe bellica sono da ricercare tra coloro che hanno permesso che si sviluppasse l'inferiorità militare dei paesi europei rispetto alla Germania. In questo modo, attraverso il recupero di Machiavelli, Mariani immagina un'etica politica più che umanitaria; l'impreparazione delle forze dell'Intesa – e in particolare dell'Italia – non è solo nelle armi, ma anche nello spirito. Se i tedeschi sanno fare bene la guerra, è perché hanno fatto propri i principi del machiavellismo, inteso come politica della forza. In questo senso, quindi, non è la guerra in quanto tale a essere condannabile, ma l'impreparazione a essa. Questa lettura attirò l'attenzione di Benedetto Croce, che gli dedicò una lusinghiera recensione su «La Critica» in cui, convinto anch'egli che la guerra sia l'ineludibile realtà storica degli Stati, ammette un necessario ritorno alla pura forza di Machiavelli, svincolata da letture intellettualistiche. Il testo di Mariani è, dunque, una preziosa testimonianza per registrare la rinnovata attenzione di cui godette l'autore del *Principe* durante la Grande Guerra, in una fase storica in cui si amplificava l'immagine di Machiavelli come ispiratore della politica come esercizio della forza ed espressione del dominio.

Abstract: Written in 1916, *Il ritorno di Machiavelli* (The Return of Machiavelli) is the first attempt by Mario Mariani as a political observer and essayist, to offer his own political thought. According to Mariani's interpretation, those responsible for the war catastrophe are to be sought among those who allowed the military inferiority of European countries to develop in relation to Germany. In this way, through the recovery of Machiavelli, Mariani envisages a political rather than humanitarian ethic; the unpreparedness of the Entente forces – and especially of Italy – is not only in arms but also in spirit. If the Germans know how to wage war well, it is because they have made the principles of Machiavellianism understood as the politics of force their own. In this sense, therefore, it is not the war as such that is condemnable but the unpreparedness for it. This reading attracted the attention of Benedetto Croce who dedicated a flattering review to him in «La Critica» in which, also convinced that war is the inescapable historical reality of states, he admits a necessary return to Machiavelli's pure force, freed from intellectualistic readings. Mariani's text is therefore a valuable testimony to record the renewed attention enjoyed by the author of *Il Principe* during the Great War, in a historical phase in which the image of Machiavelli as the inspirer of politics as the exercise of force and expression of domination was amplified.

### ***Tra intervento e neutralità: l'Italia nella Prima Guerra Mondiale***

Allo scoppio della Prima Guerra Mondiale nell'estate del 1914, l'Italia, alleata con Austria e Germania, dichiara lo stato di non belligeranza, appellandosi a una clausola inserita nel patto della Triplice Alleanza che la esenta dal partecipare a un conflitto nel quale uno dei contraenti attacchi un altro Paese. Proprio tale decisione divide l'Italia tra neutrali e interventisti, generando un acceso dibattito affidato anche alle manifestazioni di piazza.

Interventista è il gruppo dei nazionalisti, tra cui si annoverano Gabriele d'Annunzio, Alfredo Oriani, Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Luigi Federzoni, Enrico Corradini, Francesco Coppola, Gioacchino Volpe ecc., per i quali la guerra è necessaria a rinvigorire il popolo italiano e a restituirgli l'unità perduta: la vittoria potrebbe, infatti, rafforzare l'Italia nel Mediterraneo, dandole maggiore prosperità e potenza, e permettendole anche di migliorare le condizioni del proletariato. Inoltre, l'unione del popolo, necessaria durante il conflitto, potrebbe contrastare il flaccido liberalismo parlamentare e il democraticismo avanzante, che avvilisce le più alte aspirazioni delle nazioni e ne schiaccia le energie migliori.

A favore dell'intervento si dichiarano anche i democratici Eugenio e Damiano Chiesa, Cesare Battisti (capo dei socialisti irredentisti del Trentino), Leonida Bissolati, Ivanoe Bonomi, Giuseppe De Felice Giuffrida e Gaetano Salvemini, secondo cui battersi contro l'Impero Austro-Ungarico è un dovere per «completare il Risorgimento» con la liberazione delle terre italiane ancora irredente e delle altre nazionalità oppresse, creando un'Europa della solidarietà tra i popoli. Inoltre, rimanendo neutrale, l'Italia – e con essa il suo proletariato – rischia di rimanere esclusa dai progressi politici e sociali legati alla vittoria delle nazioni liberal-democratiche contro gli imperi autoritari.

Arturo Labriola, Filippo Corridoni, Paolo Orano, Angelo Oliviero Olivetti, Maria Rygier, Alceste De Ambris, sindacalisti rivoluzionari, invece, affermano che bisogna entrare in guerra per servire l'internazionalismo libertario e sociale: la guerra generale delle nazioni borghesi produrrà le circostanze della rivoluzione sociale e farà sorgere come “terzo litigante” il proletariato. Sarà, così, il popolo nella sua totalità a combattere; impiegati, operai e contadini, tornati dal fronte, “presenteranno il conto” ai governi borghesi ed esigeranno la parità sociale in cambio del sacrificio sopportato; la resistenza delle classi dominanti farà esplodere la rivoluzione.

Fanno eco a tali idee quelle dei Socialisti Rivoluzionari Dissidenti come Benito Mussolini, Guido Podrecca, Michele Bianchi, Roberto Farinacci, Filippo Serra, per i quali il neutralismo della dirigenza del PSI è sterile e controproducente; è vuota retorica

appellarsi all'internazionalismo proletario quando tutti i partiti socialisti d'Europa hanno compiuto scelte nazionali e l'Internazionale non esiste più. Il socialismo italiano non può impedire la guerra in Europa, giacché i socialisti tedeschi e francesi l'hanno favorita e non si può isolare il proletariato italiano dallo sviluppo degli altri movimenti socialisti che cresceranno grazie alla guerra. Un vero neutralismo dovrebbe essere realmente capace di impedire la guerra, ma il PSI non sa organizzare neppure la renitenza e la ribellione dei giovani proletari italiani alla chiamata alle armi. In mancanza di questa capacità, il restare spettatori neutrali significa far perdere al socialismo italiano – e alla classe operaia che esso pretende di rappresentare – l'occasione più importante del secolo di assurgere a protagonista della storia, e lasciare ancora una volta nelle mani della borghesia tutta l'iniziativa – e i meriti – di un'eventuale guerra vittoriosa. Se poi la guerra sarà perduta, la classe dirigente ne risulterà talmente indebolita da rendere facilissima la rivoluzione socialista. I capi del PSI, a loro dire, sono dei chiacchieroni inconcludenti che parlano di rivoluzione, ma sono pronti a lasciar passare tutte le occasioni di compierla sul serio. Tra le occasioni, la guerra internazionale che si prospetta è la maggiore.

I liberali conservatori come Antonio Salandra (capo del Governo), Sidney Sonnino (ministro degli Esteri), Luigi Albertini, Vittorio Emanuele Orlando affermano, infine, che l'Italia non può sfuggire alla necessità di rintuzzare l'aggressione austriaca all'area adriatica, se vuol seguire il corso tracciato da Cavour. Una vittoria austriaca in quella zona comprimerebbe, infatti, irreparabilmente le possibilità mediterranee dell'Italia. La partecipazione alla guerra, dunque, la condurrà finalmente a interloquire alla pari con grandi nazioni industriali (Inghilterra e Francia), e questa situazione – unitamente alle specifiche necessità di produzione bellica – definirà un ulteriore decollo produttivo dell'Italia stessa, con assorbimento dell'eccedenza di manodopera e crescita del denaro circolante. I seguaci di questo gruppo, inoltre, ritengono che la guerra sia un'imperdibile occasione per interrompere la linea parlamentarista e lassista scavata da tre lustri di giolittismo, e di dare alla Nazione quel governo agile e forte – tendenzialmente autoritario – che una cospicua

parte della classe dirigente aveva sognato alla fine del secolo precedente. Il proletariato militarizzato – essi sperano – si abituerà alla disciplina e tornerà dal fronte meno incline alla sequela di dottrine e atteggiamenti ribellistici.

Contraltare di tali posizioni sono quelle che propendono per la neutralità.

Giovanni Giolitti, Benedetto Croce, Francesco Saverio Nitti, anch'essi liberali, ritengono che l'Italia non sia in grado né economicamente né militarmente di affrontare una guerra che sarà molto più lunga di quanto credono gli interventisti, mentre pacifiche trattative diplomatiche potrebbero ugualmente favorire il “completamento del Risorgimento”.

Anche il fronte cattolico si schiera per la neutralità con Don Luigi Sturzo, Guido Miglioli, Gaetano Della Torre, Ottorino Gentiloni, Filippo Meda, che reputano assurdo che uno Stato nato dal Risorgimento anticlericale e “dall'onta di Porta Pia” non ancora riparata, alleandosi con la Francia radicale, laicista e massona, con l'Inghilterra anglicana e con la Russia ortodossa, si armi contro l'Austria, la sola potenza cattolica sicura d'Europa e del mondo.

Infine, i socialisti Filippo Turati, Camillo Prampolini, Anna Kuliscioff, Enrico Ferri, Giacinto Menotti Serrati, Costantino Lazzari affermano, invece, che il proletariato non combatte per una guerra imperialista del capitalismo. I soldati delle altre nazioni, infatti, non sono nemici, ma fratelli proletari mandati a morire.

Tra i due raggruppamenti, gli interventisti danno interpretazioni molto diverse al conflitto: le speranze dei sindacalisti rivoluzionari e quelle dei socialriformisti, ad esempio, sono addirittura opposte a quelle dell'interventismo di destra. Tuttavia, soprattutto grazie al gruppo nazionalista, le varie componenti riescono a superare le loro profonde divergenze e a lottare con grande determinazione per la riuscita della campagna propagandistica.

I neutralisti, per contro, hanno indubbiamente un seguito molto più numeroso e rappresentano intere masse, ma risultano sempre meno decisi, soprattutto perché gli stessi gruppi che li rappresentano sono divisi al loro interno. I liberalprogressisti, ad esempio, soffrono dell'antipatia verso Giolitti che non accetta di sposare la tesi della

neutralità “a tutti i costi”, e si limita prudentemente ad affermare che la guerra va “rimandata più a lungo possibile, finché è possibile”. Anche i cattolici sono insicuri: al loro interno – tra un’ala destra filoautriaca e conservatrice e un’ala sinistra socialista e filocontadina – c’è una corrente di “centro”, che ritiene importante non autoescludersi e non essere antipatriottici.

Tra gli stessi socialisti, come si legge in alcune lettere della Kuliscioff a Turati e nei discorsi di Lazzari alla Direzione Nazionale del Partito, si discute sull’opportunità di opporsi a sentimenti patriottici così palesemente diffusi tra la gente.

Si aggiunga che i partiti presenti in Parlamento, ad esclusione del Partito Socialista, non hanno ancora un’organizzazione sicura e precisa, e, dunque, è più facile per il governo scompagnarli e convertirne il voto. Infatti, pur appoggiando Giolitti in maggioranza, il Parlamento italiano cede e vota i pieni poteri al governo Salandra che firma il patto (segreto) di Londra, alleandosi con Inghilterra e Francia in una logica di indebolimento del nemico storico austriaco, e opta, così, per la dichiarazione di guerra il 24 maggio 1915<sup>1</sup>.

### ***Mario Mariani, la Germania e la guerra***

È nel contesto di tale dibattito, e in particolare nel contesto dell’interventismo, che emerge la figura di Mario (Mariano all’anagrafe) Mariani<sup>2</sup>, scrittore, poeta, traduttore e giornalista dalle idee controverse.

Cresciuto tra Solarolo e Roma, grazie al padre entra in contatto con importanti personalità come Prampolini, Carducci, d’Annunzio, Pascoli. Il suo spirito

---

<sup>1</sup> Cfr. *Abbasso la guerra! Neutralisti in piazza alla vigilia della Prima guerra mondiale*, a cura di F. Cammarano, Firenze, Le Monnier, 2015; L. Compagna, *Italia 1915. In guerra contro Giolitti*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015; M. Isnenghi, *Convertirsi alla guerra. Liquidazioni, mobilitazioni e abiure nell’Italia tra il 1914 e il 1918*, Roma, Donzelli, 2015; N. Merker, *La guerra di Dio. Religione e nazionalismo nella Grande Guerra*, Roma, Carocci, 2015; A. Varsori, *Radiose maggio. Come l’Italia entrò in guerra*, Bologna, il Mulino, 2015.

<sup>2</sup> Roma, 26 dicembre 1883-San Paolo del Brasile, 14 novembre 1951. Sulla biografia di Mariani: E. Falco, *Mario Mariani tra letteratura e politica*, Roma, Bonacci, 1980; G. Lazzeri, *Mario Mariani*, Milano, Modernissima, 1919; E. Tiozzo, *Il poema di un’idea. Sovversivismo e critica della società borghese nell’opera di Mario Mariani*, Roma, Aracne, 2007.

d'indipendenza lo porta a viaggiare: tra il 1904 e il 1907 è a Berlino, Parigi, Londra e in Nord America, adattandosi a mestieri faticosi e costruendosi una cultura da autodidatta.

Alla fine del 1907 lascia definitivamente Solarolo per trasferirsi a Berlino. Qui dal 1909 al 1915 è corrispondente per «Il Secolo» e per «Il Messaggero». In Germania trascorre anche i primi mesi di guerra, viaggiando in vari posti del territorio tedesco e traendone ispirazione per i propri articoli.

Rientra in Italia a marzo del 1915, dopo l'ingresso italiano nel conflitto: chiamato alle armi, si guadagna la medaglia d'argento al valor militare proprio sul fronte tedesco dove, sino al marzo del 1916, sempre per «Il Secolo» e «Il Messaggero», continua la propria attività di corrispondente come inviato di guerra tra gli alpini.

Proprio la saggistica di Mariani a cavallo della Prima guerra mondiale è oggetto del presente contributo. Lo scrittore romagnolo, infatti, in questo periodo è profondamente legato alla Germania. Secondo il suo stesso racconto, vi trascorre nove anni<sup>3</sup>, dal 1905 in poi, studia «per dieci anni con la massima diligenza uomini circoli problemi tedeschi»<sup>4</sup>. Italiano di cuore, acquisisce, quindi, un'educazione tedesca, come egli stesso scrive: «io sono capitato in Germania di ventun anni e me ne sono andato, con la guerra a trentadue. La mia anima è italiana». E ciò ha portato a una dicotomia tra cuore e cervello: «Io resto, nella vita, sempre perplesso, quando devo esaminare un problema, con il mio cuore italiano sulla mano sinistra e il mio cervello tedesco sulla destra in una posizione che è al tempo stesso irresistibilmente comica e spaventosamente tragica»<sup>5</sup>. Un contrasto che emerge nitidamente nel libro che Mariani pubblica nel 1915, *La Germania nelle sue condizioni militari ed economiche dopo nove mesi di guerra*, e in cui il corrispondente, seppur con amarezza, afferma che la sconfitta tedesca è inevitabile e necessaria nell'interesse dell'Europa. Con profondo rammarico,

---

<sup>3</sup> M. Mariani, *Il ritorno di Machiavelli*, Milano, SEI, 1916, p. 13.

<sup>4</sup> M. Mariani, *La Germania nelle sue condizioni militari ed economiche dopo nove mesi di guerra*, Milano, Treves, 1915, p. VII.

<sup>5</sup> M. Mariani, *Il ritorno di Machiavelli*, op. cit., pp. 188-89.

infatti, Mariani vede nella Germania bellica una nazione forte, sana e ammirevole, resa colpevole dai suoi capi e maestri:

tutta la Germania è così: resta in piedi per decreto patriottico [...] Ma per accorgersi di questo bisogna conoscerla e averla studiata con amore. Dico con amore senz'ombra d'ironia, perché molti lati del popolo tedesco mi sono antipatici, ma per moltissimi altri io ho dell'ammirazione, e avendo vissuto gli anni miei migliori, dieci non uno, in Germania, io vedo una nazione forte e sana andare verso la rovina per colpa dei suoi dirigenti e dei suoi educatori, con un senso di profonda pietà, sebbene per la libertà e l'avvenire dell'Europa sia assolutamente necessario che essa procomba<sup>6</sup>.

Per il corrispondente italiano, il Paese che l'ha ospitato a lungo ha commesso il grande e imperdonabile errore di ritenersi una potenza imbattibile in Europa e nel mondo: «ormai tutto ciò che è germanico abbisogna del prefisso *super*. Il professore Von Eucken [...] ha ora aggiunto al superuomo di Nietzsche il *superstato*. Il *superstato* naturalmente sarebbe la Germania»<sup>7</sup>. Particolare presunzione cui Mariani associa un analfabetismo affettivo che ha contribuito alla fin troppo impetuosa partecipazione al conflitto:

sembran cinici, quando si pensi che non fanno un grande sforzo per andare alla morte senza voltarsi addietro dappoi che addietro, data la loro atonia affettiva, non lasciano un bel nulla; sembran stoici invece quando si voglia credere alla loro affermazione di trascendentalismo patriottico: bisogna superare e scordare ogni nostro affetto o interesse e tutto sacrificare quando il pericolo incombe sulla patria<sup>8</sup>.

Un'esaltazione dei tedeschi per la guerra che, continua lo scrittore di Solarolo, non trova sfogo esclusivamente nell'adesione di milioni di uomini – soldati e volontari – pronti a partire per il fronte, ma sfocia altresì nell'odio e nel disprezzo del nemico, anche se non ancora dichiarato. Per tale motivo, pur essendo profondamente legato alla

---

<sup>6</sup> M. Mariani, *La Germania nelle sue condizioni militari*, op. cit., p. 145.

<sup>7</sup> Ivi, p. 30.

<sup>8</sup> Ivi, p. 132.



Germania, Mariani reputa necessario convincere gli italiani della «necessità morale e politica del nostro intervento»<sup>9</sup>.

E come è possibile sconfiggere la Germania? Proprio mutuando dal popolo tedesco le qualità patriottiche e militari che mancano ad altri. E perché la Germania ha queste doti? La risposta è nello scritto successivo di Mariani: *Il ritorno di Machiavelli*.

### ***Il “ritorno” di Machiavelli***

*Il ritorno di Machiavelli* è il primo tentativo di Mario Mariani, fiducioso in una raggiunta maturità di osservatore e saggista, di offrire al pubblico il proprio pensiero politico in modo compiuto e sistematico. Un primo tentativo compiuto nel contesto storico particolare del primo conflitto mondiale e che, di fatto, s'inscrive nel dibattito tra neutralisti e interventisti<sup>10</sup>.

Del fatto che il suo sia un testo scomodo per l'argomento trattato, per le accuse all'Italia e all'Europa, Mariani è consapevole fin dalla prefazione:

Questo libro lascerà forse a qualche lettore un po' d'amaro in bocca. Non è un libro buono; è un libro logico; di verità, duro, aspro. Non lo avrei scritto se non fossi convinto che in tempi ne' quali stiamo tutti scontando innumerevoli errori di leggerezza, imprevidenza, incoscienza, nei quali alla utopia succede la realtà triste, alle illusioni le delusioni, sia d'uopo esaminare con freddezza le cause della presente catastrofe, i probabili effetti, additare sino da ora i responsabili e sopra tutto le idee responsabili perché non s'abbia, appena passata la burrasca, a ricadere negli stessi errori<sup>11</sup>.

Secondo l'interpretazione di Mariani, i responsabili della catastrofe bellica vanno ricercati tra chi, credendo in principi quali l'ottimismo, il pacifismo, l'umanitarismo, l'internazionalismo e l'antimilitarismo, ha consentito lo svilupparsi

---

<sup>9</sup> Ivi, p. xi.

<sup>10</sup> La prima edizione del *Ritorno di Machiavelli* ha come sottotitolo *Studi sulla catastrofe europea* e la prefazione è datata 1° marzo 1916. Il libro è suddiviso in tre parti: Parte I. *Machiavelli e la morale*, Parte II. *Dello sviluppo dell'imperialismo tedesco*, Parte III. *Della nostra involuzione ideologica*.

<sup>11</sup> M. Mariani, *Il ritorno di Machiavelli*, op. cit., pp. 5-6.

dell'inferiorità militare dei paesi europei rispetto alla Germania. L'impreparazione delle forze dell'Intesa – e soprattutto dell'Italia – non è, quindi, solo nelle armi ma anche e soprattutto nello spirito:

Io, già a vent'anni, dopo mature riflessioni ero venuto nel convincimento che per coloro i quali non vedevano il mondo dietro i veli d'un ottimismo cocciuto, per coloro che s'erano nutriti dello scetticismo allegro e mordace o disperato di Erasmo, di La Rochefoucauld, di Hume, di Hobbes, di Schopenhauer, di Leopardi la sola, la vera filosofia possibile fosse quella degli immoralisti: Guyau, Stirner, Nietzsche. Il mio anarchismo intellettuale giungeva all'abisso dell'*Umwertung aller werte*. Io mi dicevo: L'uomo è irrimediabilmente immorale. Millenni di tentativi, religioni, legislazioni, coercizioni non han valso a nulla. Abbiamo soltanto trasformato il brutto in gesuita. Il brutto esteticamente era bello, il gesuita è ripugnante. Tentiamo dunque una generale inversione dei valori morali. Dichiariamo buono, bello, giusto – trinità platonica – tutto ciò che serve all'uomo, all'uomo più scaltro, all'uomo più forte per il soddisfacimento dei suoi appetiti, delle sue voglie<sup>12</sup>.

Al contrario, se i tedeschi sanno far bene la guerra è perché hanno fatto propri i principi di Machiavelli, che devono essere, allora, riscoperti e reinsegnati all'Europa e all'Italia, se si vuole evitare la catastrofe, perché non è il conflitto a essere condannabile ma l'impreparazione a esso. Il machiavellismo, afferma Mariani, è una teoria di politica pratica, è *Realpolitik*; solo la Germania ne ha compreso i principi, da qui il successo della sua politica:

Mi balenò il sospetto che valessero anche per il cuore delle nazioni i principî che, secondo me, valevano per il cuore dell'uomo, che al superuomo di Nietzsche corrispondesse veramente il superstato di von Eucken. E mi sovvenne che il superstato di von Eucken sott'altro nome mi aveva atterrito nella gioventù, in un libro del Rinascimento italiano, nel «Principe» di Nicolò Machiavelli. Allora mi ascrissi quasi a dovere di formulare per gli italiani chiaramente, esegeticamente questo consiglio: per vincere la Germania bisogna non soltanto imitarne le armi e i metodi di guerra, bisogna imitarne lo spirito. Cosa non difficile fra tutti gli alleati specialmente agli italiani in quanto che questo spirito è nostro; è del Rinascimento. Mi ascrissi quasi a dovere. Ma i libri?... Han mai giovato a nulla i libri? Da quando cominciai a scrivere – ottobre scorso – molte idee contenute in questo libro si son fatte strada. Ma non tutte. E si deve lottare per tutte, sperando<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Ivi, pp. 6-7.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 7-8.

La “civiltà tedesca”, continua Mariani, è stata abile perché ha fatto sua la crudele dottrina realistica di Machiavelli, ma usando le visioni cristiane e marxiste di un mondo “poggiato” su uguaglianza, fratellanza e pace come articoli da esportazione: «La Germania in casa si serviva di Federico Nietzsche, all'estero mandava il marxismo. La latinità è stata rovinata due volte da due visionari, entrambi ebrei: Cristo e Carlo Marx»<sup>14</sup>.

L'arte del governo tedesco, il carattere del popolo, la sua energia, la sua forza, la fiducia cieca nei suoi capi, l'ordine, la disciplina e i frutti che ne sono scaturiti nella guerra si spiegano con il fatto che il machiavellismo non solo è stato la norma del governo fin da Federico il Grande, ma si è talmente radicato nello «spirito della nazione, nello spirito di ogni tedesco» grazie al lavoro di storici, scienziati, filosofi e capi militari, che la Germania è diventata «un blocco d'uomini di ferro senza sentimento e senza scrupoli»<sup>15</sup>:

il pensiero di Nicolò Machiavelli è sopravvissuto intatto per volger di tempi, regge ancora a qualunque critica, e [...] i buoni successi della politica e delle armi tedesche sono dovuti soprattutto alla rigida e costante applicazione delle massime contenute nel “Principe”, nei “Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio”, nel “Libro dell'arte della guerra”; e [...] coteste massime sono il fior fiore della saggezza politica e varranno fin quando non si muti la natura degli uomini e delle nazioni, fin quando uomini e nazioni abbiano appetiti e voglie proporzionate alla loro scaltrezza e alla loro forza, poi che scaltrezza e forza sono e saranno ancora – chi sa per quanti millenni – la sola legge, la vera giustizia, il supremo diritto. Il resto è letteratura, è sentimento: è fola<sup>16</sup>.

Mariani, ponendo tutto ciò in una prospettiva storica più generale, afferma che una pura politica di potere e di *Realpolitik* non è, dunque, una novità storica né specificamente tedesca. Piuttosto, il machiavellismo è sempre e ovunque «la morale immorale di tutti i vincitori»<sup>17</sup>. Laddove – afferma ancora il romanziere romagnolo – il machiavellismo è Machiavelli, non una forzatura o una deviazione o una lettura

---

<sup>14</sup> M. Mariani, *Il ritorno di Machiavelli*, op. cit., p. 26.

<sup>15</sup> Ivi, p. 13.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

estrema del suo pensiero messa in piedi da persone come Gino Capponi o coloro che spesso introducono o scrivono prefazioni alle opere machiavelliane<sup>18</sup>:

Ma giova constatare che il machiavellismo è l'arte di governo, la politica, la morale immorale – secondo i sentimentali – di tutti i vincitori: della Francia di Napoleone, dell'Inghilterra colonizzatrice – India, Egitto, Transvaal – della Germania del settanta, della Germania d'oggi. E io penso anche che il machiavellismo nel suo peggior significato, in quello che i moralisti gli attribuiscono con orrore sia *il più morale dei metodi di governo e che nessun governo poi alla fin fine, oggi o in avvenire, possa eleggersi una diversa morale quando veramente voglia essere sempre parato alla difesa e all'offesa*. E si noti che l'offesa può spesso esser soltanto saggezza in quanto che tende a prevenire l'offesa altrui, a far scoppiare il conflitto quando a noi torna comodo e non quando torna comodo al nemico. Io rido di quelli che hanno avuto bisogno di attribuire a Nicolò Machiavelli lo spirito profetico, di farne il divinatore della unità e indipendenza italiana per iscusarlo delle massime contenute nel *Principe*. Sono gli stessi che han ravvisato nel *Veltro* di Dante Vittorio Emanuele II; non si sa bene se ignoranti o idioti<sup>19</sup>.

E continua:

Gli uomini di stato quando hanno riprovato Machiavelli lo hanno riprovato per ingannare nemici e amministrati sul loro animo sui loro intendimenti, cioè per puro machiavellismo, ma sempre secondo i suoi dettami han dovuto condursi. [...] Machiavelli come pensatore è il machiavellismo, il machiavellismo è una teorica di politica pratica – in tedesco moderno: Realpolitik – teorica che è una derivazione, è un succo della storia esaminata senza apriorismi morali: della storia di prima di Machiavelli, di quella del suo tempo, di quella postecedente<sup>20</sup>.

«La storia è immorale», conclude Mariani, non è altro che una serie di «delitti, delitti dei singoli degni di fama, delitti dei popoli degni di ricordo»<sup>21</sup>. Lo dimostra la Bibbia, «il libro più immorale»<sup>22</sup>; è stato così nella Francia di Napoleone; in Inghilterra durante la colonizzazione dell'India, dell'Egitto e del Transvaal, nel 1870 e ora in

---

<sup>18</sup> Il riferimento è alle opere machiavelliane che Mariani legge una volta rientrato in Italia, avendo lasciato in Germania l'edizione in otto volumi del 1813 stampata a Firenze dalla tipografia Piatti e curata da Francesco Tassi.

<sup>19</sup> M. Mariani, *Il ritorno di Machiavelli*, op. cit., pp. 13-14.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 15, 20.

<sup>21</sup> Ivi, p. 21.

<sup>22</sup> Ivi, p. 32.

Germania. In definitiva, Mariani si basa sulla convinzione dell'«intima cattiveria dell'uomo»<sup>23</sup> e il machiavellismo, così come il darwinismo, è la dottrina del trionfo non del bene, ma della causa più forte, meglio adattata, secondo la quale il diritto spetta sempre al vincitore – «A chi rimarrà la ragione? A chi vincerà»<sup>24</sup>. La causa della catastrofe europea è, pertanto, una «torbida decadenza dei costumi»<sup>25</sup>:

Ai tempi di Nicolò Machiavelli e di Valentino Borgia si adoperavano e il veleno e il pugnale [...] Al tempo di Nicolò Machiavelli si rubava violentemente, armata mano [...] Io non credo dunque che nel nostro tempo in fatto di moralità si vada di molto meglio di quel non s'andava ai tempi del Machiavelli; io anzi penso che parlare di moralità nel nostro tempo sia ridicolo, semplicemente ridicolo. Se il secolo ventesimo si riconoscesse dovrebbe sputarsi in faccia nello specchio<sup>26</sup>.

La mentalità latina, “disadatta”, non è in grado di adottare i metodi politici e militari dei tedeschi, eppure, se la Germania non può essere sconfitta in una sola guerra, i giovani possono e devono essere educati secondo le teorie che servono a creare «la forza della Germania»<sup>27</sup>. E una è la teoria di Machiavelli:

Machiavelli non ha bisogno d'essere scusato, ma studiato. E con Machiavelli il machiavellismo perché io identifico i due termini, né so disgiungerli [...] Ci voleva il millenovecentoquattordici per aprirci gli occhi. E siccome li abbiamo aperti troppo tardi ne scontiamo il fio tardando a vincere. Oggi però già che corriamo pericolo – almeno adesso lo avvertiremo – sembra che anche gli ingenui di allora permettano il ritorno di Machiavelli. Meglio tardi che mai<sup>28</sup>.

Tornare a Machiavelli significa, quindi, optare per una netta rottura con i valori della società liberale e aderire a una concezione autoritaria dello Stato. Per Mariani,

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 25.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 36, 52.

<sup>25</sup> Ivi, p. 42.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 43-46.

<sup>27</sup> Ivi, p. 58.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 19-22.

l'Italia si deve convincere, a partire dall'esperienza tedesca, della necessità di adottare il bellicismo, d'intraprendere una revisione dei valori politico-morali validi e di ammettere il fallimento storico delle ideologie umanitarie che predicano il diritto internazionale, il pacifismo, l'internazionalismo e l'antimilitarismo. È necessario comprendere che l'unico modo per mettere in ginocchio la Germania è utilizzare il "metodo tedesco": «Bisogna odiare i tedeschi con cuore latino, ma pensare a vincerli con *metodo tedesco*. Opporre al loro spirito di conquista uno spirito di contraconquista, *credere nella guerra* e prepararla instancabilmente, avere *fede nell'assoluta inconciliabilità* degli interessi e dei sentimenti delle due razze, ritenere sempre inevitabile e immanente il conflitto, vivere aspettando l'*allarmi*»<sup>29</sup>.

Per Mariani, quindi, vale il principio di «imparare dal nemico» ed è tale assunto a dare origine al tema della Parte II del libro: «Studiamo lo sviluppo dell'imperialismo tedesco da Federico II ai nostri giorni»<sup>30</sup>.

La Parte II, che costituisce più della metà del libro, descrive così la storia della Prussia o della Germania da Federico il Grande al 1916, dal punto di vista dell'imperialismo tradizionale. Il «Meraviglioso edificio dell'imperialismo tedesco»<sup>31</sup>, come lo definisce Mariani, è stato fondato dal re prussiano o già da suo padre. La grandezza della Prussia e della Germania moderna è stata creata da «quattro uomini senza scrupoli, senza lealtà, senza pietà»: Federico il Grande, York (che tradisce Napoleone a Tauroggen), Bismarck e Guglielmo II.

Tralasciando le oltre quaranta pagine dedicate a Bismarck, riguardo a Guglielmo II Mariani afferma di non voler anticipare il verdetto della storia e che è necessario superare l'accesa eccitazione della guerra in corso per giudicare con calma e obiettività. Nonostante ciò, sottolinea come la gente detesti Guglielmo, ribattezzato dagli slavi e dai latini «beccaio dell'umanità»<sup>32</sup>, giacché attribuisce esclusivamente a lui la responsabilità della guerra europea.

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 162.

<sup>30</sup> Ivi, p. 60.

<sup>31</sup> Ivi, p. 63.

<sup>32</sup> Ivi, p. 37.

Si tratta, tuttavia, di un “errore madornale”, scrive il romanziere italiano, perché il conflitto è stato voluto dalle classi dirigenti tedesche che hanno ingannato il popolo sui veri motivi delle ostilità, facendogli credere che si trattasse di una guerra difensiva contro una cospirazione internazionale tesa a distruggere la Germania. In realtà, la classe dirigente tedesca vede nell’“espansionismo” la *conditio sine qua non* dell’esistenza nazionale e ciò comporta obbligatoriamente la guerra. In ultima analisi, dunque, il conflitto è scoppiato perché la Germania non si è accontentata più di vivere entro i suoi confini, e incolpare una singola persona per tutto ciò è esagerato, chiosa Mariani.

Il fallimento dello sforzo di guadagnare terreno per la crescita dell’economia e della popolazione attraverso il colonialismo estensivo ha portato, prima, alla «sorda irritazione tedesca» nelle classi dirigenti e, poi, alla decisione «di aprirsi la strada con il ferro e con il fuoco»<sup>33</sup>. La politica imperiale è frutto dell’ambiente in cui s’inscrive: Guglielmo II ha, sì, di fronte alla storia una gravissima parte di responsabilità, ma la catastrofe europea è un fenomeno storico troppo complesso per attribuire la colpa a un uomo solo. E quest’uomo va considerato, prima di tutto, come un prodotto del suo paese e dei suoi circoli, secondo Mariani: infatti, Guglielmo è a capo di una nazione che ha considerato la conquista come il compimento di una missione civilizzatrice, come una crociata.

La Parte II del libro si conclude con diciotto pagine dedicate a *Il carattere tedesco e il socialismo tedesco*: pagine in cui Mariani abbandona il suo approccio moderato e oggettivo. La demonizzazione del nemico bellico e l’appello all’intervento sono presentati come una lotta per l’*Humanitas latina*; laddove Mariani intende *Humanitas* in un triplice senso: come cultura e civiltà, come amore dei bei studi – l’*Humanitas* del Rinascimento – e come *Humanitas* in senso moderno, cioè come

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 195.

amore del prossimo e come pietà<sup>34</sup>. La guerra condotta dagli italiani per estrema necessità ha, dunque, un contenuto etico, senza alcun sentimento di odio o di vendetta.

Nel *Ritorno di Machiavelli* la disumanità dei tedeschi nel presente è descritta da Mariani come un loro antico retaggio storico e insito nella loro natura: il popolo tedesco è rimasto sempre quel popolo che scende con i suoi capi barbari a rapinare fra le macerie della civiltà latina e che segue nell'evo medio i suoi imperatori, i suoi duchi, i suoi margravi. Ed è così che rimarrà anche in futuro perché ciò che connota la popolazione teutonica è l'assoluta amoralità.

Se lo si studia in sé, come persona, come cittadino, nella sua famiglia, nel suo modo di vivere, nei suoi affari, ci si rende subito conto che l'uomo tedesco è “un amorale perfetto” nel quadro delle leggi, che trae il suo vantaggio al di sopra di qualsiasi morale ereditaria, religiosa, intima. Si sente vincolato dalle leggi e dalla loro costrizione solo perché la loro violazione gli arrecherebbe danno. Questo è probabilmente vero per chiunque; ma per Mariani questo atteggiamento è per il tedesco più evidente e anche più sfacciato; su cento italiani o francesi, ce ne sono almeno cinque o sei capaci di sacrificare il proprio vantaggio personale, il proprio interesse, al “punto d'onore”; in Germania, invece, la rettitudine e il senso dell'onore sono sconosciuti. Tale è il carattere tedesco: una meta da raggiungere, il massimo guadagno, il massimo godimento, senza scrupoli, senza pregiudizi, senza ritegni. Ogni tedesco, anche senza averlo letto, è educato dalla vita a seguire le teorie di Machiavelli e Nietzsche. E una nazione che è composta di tali singoli individui non può, nel suo organismo statale, totalità di questi singoli, essere altro che imperialista.

La terza e ultima parte del *Ritorno di Machiavelli*, intitolata *Della nostra involuzione ideologica*, è dedicata alla necessaria autocritica italiana. I barbari capi del popolo ladro e amorale, che saccheggiano costantemente il mondo latino, dediti all'ubriachezza e alla ricchezza, diventano, dunque, il grande modello per l'agognata ascesa del mondo latino stesso. Emulazione che si rende necessaria, scrive Mariani,

---

<sup>34</sup> M. Mariani, *Sulle Alpi e sull'Isonzo. Dal fronte nei primi quattro mesi della nostra guerra: 23 maggio-26 settembre 1915*, Milano, SEI, 1916, p. 10.



perché il sentimento di inferiorità delle nazioni latine rispetto a quelle germaniche è fin troppo diffuso. Fin dall'epoca di Crispi circola l'idea di un'Italia come nazione indebolita, poco virile e con un disperato bisogno di una guida forte: decadenza dell'Italia rispetto alla potenza del mondo germanico che trova, altresì, un appiglio nel darwinismo e nel darwinismo sociale.

«Noi siamo diversi dai tedeschi, noi siamo tutt'altro. Diversi di razza, di storia, di tradizione»<sup>35</sup>, è la prima frase della Parte III. Mariani sottolinea in particolare che i fenomeni di «industrialismo borghese, società capitalistica» e «progresso» hanno avuto effetti completamente diversi nei due Paesi<sup>36</sup>: ciò che in Germania ha portato a uno sforzo disperato in Italia è diventato un elemento di dissoluzione e debolezza, «un elemento dissolvitore e un elemento di debolezza»<sup>37</sup>. Così emergono due mondi che corrono in direzioni divergenti: «uno verso un'esplosione di energia troppo a lungo contenuta, l'altro verso la decadenza»<sup>38</sup>.

L'intensificazione della “lotta della vita”, l'orrore della competizione tra la vita e la morte ha prodotto in Germania “l'uomo senza scrupoli”, un combattente brutale, ma schietto, aperto, sincero nella sua brutalità. Forse a causa dei secoli di dominio sacerdotale che gravano sulle spalle del mondo latino, in Francia e in Italia, invece, l'uomo riceve un'educazione non basata sulla disprezzata “forza”, ma orientata «al gesuitismo, alla perfidia»:

Le massime che regolano la vita non sono che un pretesto, ma mentre il tedesco lascia ormai capire chiaramente che tali pretesti non hanno nessun valore, l'italiano, per esempio, insiste nella menzogna in una maniera certe volte ripugnante. Non so se in buona fede o no – nessuno è a volte più del ladro convinto d'esser un galantuomo – l'italiano e il francese scombiccherano idealismi a ogni piè sospinto e cercano di rovinarsi l'uno l'altro in nome della morale. E veramente battuti, nella vita, rimangono solo quei poveri che pigliano la morale sul serio<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 257.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Ivi, p. 259.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 259-60.

Un'ulteriore differenza tra i due mondi lo scrittore di Solarolo la individua nel modo in cui si ottiene qualcosa nella vita: in Italia vige il “servilismo”, la servitù e la sicofania nei confronti dei cretini influenti, mentre in Germania le cose si ottengono con l'ingegno, il talento e l'attitudine<sup>40</sup>.

Anche per quanto riguarda l'economia, c'è una differenza fra la psiche teutonica e la psiche latina, continua Mariani:

dinanzi al momento di crisi economica nazionale, in Germania si è scelta la guerra come via d'uscita, mentre in Italia è stata la massa a fare la differenza. I tedeschi di fronte alla crisi economica nazionale hanno pensato: la tasca è vuota, facciamo la guerra. I latini avrebber pensato: emigriamo in folla. Il primo sarà un pensiero barbaro quanto si vuole, ma è virile. Il secondo è un pensiero di rassegnazione, è una confessione di debolezza e di decadenza. L'emigrazione è il suicidio dei popoli. I tedeschi erano troppo esuberanti per uccidersi. Preferivano uccidere. Da ogni fenomeno della vita moderna esaminato – il tedesco e l'altro – nei due mondi risulta un'idea di forza in Germania, un'idea di debolezza fuori di Germania<sup>41</sup>.

Secondo Mariani, questo vale anche per il mondo dell'arte e della letteratura: la *Décadence* francese e il Futurismo italiano sono «due escandescenze nevrotiche», due varietà di calore bianco nevrotico. Tra i contemporanei italiani, solo i migliori – Carducci, d'Annunzio e Sem Benelli –, sono talvolta “energici”. I romanzieri – Bontempelli, Panzini, Pirandello – usano il loro talento solo per distruggere, «disfare, disfare, disfare, [...] corrodere, corrodere, corrodere»<sup>42</sup>.

È necessario un ripensamento mentale, «noi dobbiamo trasformare il nostro spirito»<sup>43</sup>, scrive Mariani. Bisogna rivalutare “la forza” e, finché gli italiani disprezzano tutto ciò che costituisce i successi tedeschi, bloccano la loro stessa strada verso la vittoria. Che la contrapposizione tra la forza e la salute tedesca e la debolezza latina nell'ultima parte del *Ritorno di Machiavelli* non significhi un'attenuazione della

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 261.

<sup>41</sup> Ivi, p. 264.

<sup>42</sup> Ivi, p. 265.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

germanofobia/germanofilia di Mariani lo si può ben intuire, ma è proprio in questo senso che è necessario il ritorno del Fiorentino, per far sì che l'Italia si riappropri dei principi e dei valori che, di fatto, le appartengono sin dal Rinascimento.

### **«La Critica» di Benedetto Croce**

Come si evince da questa analisi, il testo di Mariani tocca molteplici punti, di cui due di particolare rilievo: il dibattito fra interventisti e neutralisti durante la Grande Guerra e la ricezione-reinterpretazione di Machiavelli nell'arco del primo quarto di secolo. Argomenti, entrambi, su cui interviene con la propria riflessione anche Benedetto Croce.

Prima dell'avvento del nazismo, infatti, anche Croce, come Mariani, è mosso da una profonda «germanofilia» e la testimonianza più probante dell'antico amore di Croce per questo Paese è data dalle *Pagine sulla guerra* (1919), che riuniscono i cosiddetti saggi di guerra, scritti dal filosofo durante il primo conflitto mondiale. Essi attestano un atteggiamento stabilmente positivo nei confronti della Germania, che percorre come un filo rosso gli interventi crociani anche al di là delle diverse posizioni che il filosofo prende rispetto alla guerra (dal neutralismo dei primi mesi sino al sostegno leale e convinto delle decisioni di politica estera assunte dall'Italia nel 1915).

Questo atteggiamento amichevole nei confronti della Germania, questa germanofilia, trova le proprie radici nelle convinzioni culturali e scientifiche che portano a valorizzare la vitalità della tradizione filosofica italiana di impronta idealistico-hegeliana, affiancando e coniugando così il pensiero e gli studi italiani con la scienza germanica. Una sinergia teorica che riguarda anche e soprattutto il modo di considerare la storia e lo Stato: la Germania e la cultura tedesca insegnerebbero, infatti, a guardare alla storia con occhi nuovi e come ripuliti, rifiutando utopismo, umanitarismo ed eudemonismo, aborrendo giustamente l'egalitarismo e il

democratismo, e stringendo viceversa stretti legami con una considerazione realistica e storicistica della vita storica<sup>44</sup>.

Analoghi insegnamenti potrebbero trarsi dal modo tedesco di guardare allo Stato: la teoria dello Stato come potenza, e della vita dello Stato come lotta per l'esistenza, non giustifica in nulla i raccapricci che innanzi a essa provano le anime timorate. La storia mostra che gli Stati e gli altri aggruppamenti sociali sono tra loro perpetuamente in lotta vitale per la sopravvivenza e per la prosperità; e uno dei casi acuti di questa lotta è ciò che si chiama la guerra. Quando la guerra scoppia (e, che essa scoppi o no, è tanto poco morale o immorale quanto un terremoto o altro fenomeno di assestamento tellurico), i componenti dei vari gruppi non hanno altro dovere morale che di schierarsi alla difesa del proprio gruppo, alla difesa della patria, per sottomettere l'avversario o limitarne la potenza, o soccombere gloriosamente, gettando il germe di future riscosse.

Nel fornire una lettura della stagione politica primo-novecentesca, dunque, Croce si augura che anche la cultura italiana attinga, come già ha fatto quella tedesca, a una visione realistica della politica mutuata da Machiavelli. Croce afferma la necessità, per la cultura italiana, di mettersi all'altezza di quella tedesca nella visione realistica della politica, recuperando l'eredità del Fiorentino, senza temere il suo immoralismo, «quando si osservi che esso è semplice avversione al moralismo pigro e ipocrita», né il suo pessimismo, dato che l'unica forma di ottimismo è il «pessimismo attivo»<sup>45</sup>.

Nel filosofo abruzzese, tuttavia, in questi anni matura, altresì, un atteggiamento critico proprio verso la Germania, in nome dell'avvertita distanza fra la cultura ottocentesca e una realtà statuale impegnata, ormai, a convertire la forza in un autonomo istituto politico. In una lettera del dicembre 1914, poi pubblicata con il titolo *Cultura tedesca e politica italiana*, Croce ribadisce i termini di questo divorzio,

---

<sup>44</sup> B. Croce, *La Germania che abbiamo amata*, in «La Critica», 34, 1936, pp. 461-66.

<sup>45</sup> B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla Guerra* [1919], in Id., *Scritti vari*, vol. III, Bari, Laterza, 1950, pp. 152-154.

sottolineando come la grande età del pensiero tedesco non appartenga più alla Germania, ma all'umanità, e come altre nazioni, tra cui l'Inghilterra e l'Italia, abbiano compreso e coltivato meglio dei tedeschi quello stesso pensiero filosofico:

Se da anni e anni io vado dicendo e stampando che la grande età del pensiero tedesco, quella che si svolse dal 1780 al 1830, non appartiene più in particolare alla Germania, alla stessa guisa che il classico pensiero ellenico non appartiene alla Grecia odierna, ma all'umanità? E che i tedeschi odierni, distaccati ormai da essa, sono rispetto ad essa nella medesima relazione di ogni altro popolo, e fors'anche con certa inferiorità rispetto ad altri popoli, perché quel pensiero è stato meglio inteso e fecondato in Italia e in Inghilterra, che non in Germania?<sup>46</sup>

Se Croce respinge la dialettica fra germanesimo e latinità, ripresa, come visto, da Mariani e diffusa nella cultura storica italiana di quegli anni, nondimeno, nel 1915, nell'articolo *Lo Stato come potenza*, egli invita gli italiani a ripensare alla dolorosa necessità della guerra e a riconoscere in quella concezione dello Stato sulla quale i tedeschi hanno fondato la *Realpolitik* una dottrina di matrice italiana, dovuta al «primo gran politico non più medievale»<sup>47</sup>, all'italiano Machiavelli.

Già dal 1915, del resto, Croce respinge la parola stessa *Realpolitik* per le connotazioni che ha comunemente assunto, e ne ribadisce addirittura l'ovvietà, per dire che quel concetto non indica altro che la «realtà politica» o la «politica reale». Anzi, l'accezione realistica e pratica del termine va recuperata proprio dai popoli carenti nell'istruzione politica delle proprie classi dirigenti. Il rischio sotteso all'ignoranza politica, al fraintendimento della *Realpolitik*, praticata grossolanamente dai tedeschi «con aria spavalda e brutale», è piuttosto rappresentato dalla *Phantasie-Politik*, ovvero dall'alternativa di una politica ideale, poco concreta e «parolaia». Bisogna quindi, a giudizio del filosofo abruzzese, «fare *Real-Politik* [...] meglio dei tedeschi»<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla Guerra*, op. cit., pp. 20-21.

<sup>47</sup> Ivi, p. 85.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 77-79.

Più tardi, nell'articolo *Il pensiero italiano e la guerra* del 1916, un Croce lacerato nella sua fede liberale si spinge a riconoscere nella guerra l'ineluttabile realtà storica degli Stati, che sono potenze e devono confliggere, e ammette un ritorno a Machiavelli pura-forza, affrancato da letture intellettualistiche. A confermare questo indirizzo critico è la recensione lusinghiera di Croce proprio del libro di Mario Mariani.

Il testo è privo di note e apparati bibliografici, ed è scritto in una prosa venata di oratoria. Si tratta di un *pamphlet* politico volto a criticare la cattiva influenza dei valori democratici e umanitari sulla politica estera italiana e in genere dei paesi dell'Intesa, auspicando un "ritorno di Machiavelli".

Mariani, come Croce, è un grande estimatore della cultura tedesca e della Germania, dove ha vissuto a lungo, ma, soldato egli stesso al fronte, desidera ovviamente la vittoria dell'Italia. Croce sa che Mariani, seppur politicamente impegnato, è un romanziere e che, giocando egli spesso sui paradossi, non sempre va preso alla lettera. Ciononostante, *Il ritorno di Machiavelli* è recensito molto positivamente su «La Critica», senza alcun commento sulla sua totale estraneità agli studi machiavelliani. Il volume viene definito «concreto, istruttivo e persuasivo», di «passione e intelligenza», un testo in cui «il pensiero dell'autore è quasi del tutto identico a quello che si è venuto svolgendo da più tempo nelle 'postille' di questa rivista propugnanti sulla politica e sulla guerra concetti severi», coltivati dai tedeschi ma di origine machiavelliana. Croce si augura, pertanto, che il libro sia «divulgato a migliaia di copie e meditato dappertutto in Italia e nei paesi alleati»<sup>49</sup>.

Difficile che la recensione sia sfuggita a Mussolini, correggionale di Mariani, attento lettore di Croce, che alcuni anni dopo, già Presidente del Consiglio, pubblica su «Gerarchia» il prelude alla sua tesi di laurea (per una *honoris causa* mai celebrata) proprio incentrata su un'interpretazione di Machiavelli alla Mariani: un Machiavelli, cioè, teorico di una politica senza scrupoli morali, al servizio di uno Stato in cui internamente non si accetta il conflitto.

---

<sup>49</sup> B. Croce, *Recensione* di M. Mariani, *Il ritorno di Machiavelli. Studi sulla catastrofe europea*, in «La Critica», XIV, 1916, pp. 456-58.

Con questa interpretazione – ripresa poi nel '26 da Francesco Ercole – polemizzano Gobetti, Matteotti, Fiore e Gramsci, quest'ultimo nella diversa visione di un Machiavelli «democratico-repubblicano»<sup>50</sup>. Certo è che anche grazie all'attenzione attirata da Croce sul testo di Mariani il *Ritorno di Machiavelli* negli anni immediatamente successivi ha una discreta eco e lo si trova citato in diversi testi. È lo stesso Croce, infatti, a informare Giovanni Laterza, in una lettera del 12 ottobre 1916, che «è stato messo in commercio, e poi ritirato, un libro ad opuscolo di M. Mariani, col titolo *Il ritorno di Machiavelli*», di cui «hanno parlato il *Marzocco*, il *Giorn. d'Italia*, ecc.»<sup>51</sup> e chiede all'amico di poterne avere copia. Laterza, a propria volta, in una lettera del 18 ottobre 1916, risponde che si sta interessando per trovare copia del volume di Mariani e, in un'altra del 3 novembre 1916, gli fa i complimenti per la recensione apparsa su «La Critica» di un testo letto e riletto, e del quale ha «procurato diverse copie ad amici che a leggerlo troveranno giovamento»<sup>52</sup>.

### ***La ricezione di Mariani***

Come si legge proprio nella lettera di Croce, Mariani viene citato anche nel «Marzocco» del 20 agosto del 1916, laddove Gargano elogia *Il ritorno di Machiavelli*,

---

<sup>50</sup> Tra le riletture di Machiavelli a cavallo del Ventennio fascista si vedano in particolare: G. M. Barbuto, *Machiavelli e i totalitarismi*, Napoli, Guida, 2005; F. Biasutti, *Mussolini interprete di Mussolini*, in *Machiavelli: tempo e conflitto*, a cura di R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, Milano, Mimesis, 2012, pp. 21-34; M. Ciliberto, *Appunti per una storia della fortuna di Machiavelli in Italia: F. Ercole e L. Russo*, in «Studi Storici», a. 10, n. 4, 1969, pp. 799-832; Id., *Filosofia e politica nel Novecento italiano*, Bari, De Donato, 1982; A. J. Lien, *Machiavelli's Prince and Mussolini's Fascism*, in «Social Science», 4, 1929, pp. 435-41; L. Mitarotondo, *Un "Preludio a Machiavelli". Letture e interpretazioni fra Mussolini e Gramsci*, Torino, Giappichelli, 2016.

<sup>51</sup> Lettera di B. Croce a G. Laterza, 12 ottobre 1916, in B. Croce-G. Laterza, *Carteggio. Vol. II: 1911-1920*, a cura di A. Pompilio, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 574.

<sup>52</sup> Lettera di Laterza a Croce, 18 ottobre 1916 e Lettera di Laterza a Croce, 3 novembre 1916, in B. Croce-G. Laterza, *Carteggio. Vol. II: 1911-1920*, op. cit., pp. 576 e 581. Sulle posizioni di Croce su Machiavelli e la guerra cfr. in particolare: R. Colapietra, *Benedetto Croce e la politica italiana*, Bari, Ed. Centro Librario, 1969; S. Cingari, *Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra Stato liberale e Stato democratico*, Milano, Mimesis, 2019; F. Olgiati, *Benedetto Croce e la guerra*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 9, n. 1, 1917, pp. 5-31; G. Sasso, *Croce interprete di Machiavelli*, in *Benedetto Croce*, a cura di F. Flora, Milano, Malfasi, 1953, pp. 305-22.

riprendendone le critiche al moralismo italiano e la convinzione della necessità dell'intervento:

un libro, che è stato misteriosamente tolto di circolazione dopo il suo primo apparire, prova con argomenti che impressionano quale è stata la molla che ha spinto la Germania a conseguire i suoi successi. È il libro di Mario Mariani, un italiano che è stato lungamente in Germania e che là ha avuta la sua educazione, e s'intitola *Il ritorno di Machiavelli*. Libro amaro, che è bene non avere sotto gli occhi, ma che sarà utile leggere a guerra finita, pur modificato in qualche sua anticipazione, pur mutato in qualche suo assioma. L'autore prova che tutta la mentalità politica tedesca ha trovato i suoi successi nell'applicazione che ha fatto senza scrupoli delle massime del nostro grande scrittore. Egli finalmente nell'esaminare specialmente e il *Principe* e i *Discorsi* e l'*Arte della Guerra*, è dei pochi critici che non si affatichi a giustificare ogni massima che spaventi i timorosi della morale: ma afferma che la *Realpolitik*, non è di marca tedesca, ma di pura marca nostrale: è una delle più grandi cose che abbia prodotto la nostra Rinascita<sup>53</sup>.

Altra testata in cui viene elogiato Mariani è il «Giornale d'Italia» del 25 giugno 1916:

Oggi i nostri libri sono migliori: rivelano una cultura nuova degli italiani cresciuta nel tumulto della guerra e fattasi adulta nella grande esperienza politica dell'Europa. Questo «Ritorno di Machiavelli» di Mario Mariani [...] dovrebbe essere letto da ogni buon italiano, perché dà lezioni di energia ai queruli devoti dell'umanitarismo e del pacifismo, che pensano combattere nella Germania «sic et simpliciter» la guerra per instaurare la pace perpetua. Il Mariani, [...] esorta [...] gli italiani, non già a predicar la guerra santa o puritana contro il nemico, ma a proporre a se medesimi una meta e a fare un disegno di espansione politica ed economica. [...] il Mariani, guardando con tanta acutezza di occhi la guerra europea, fa una critica tremenda del modo tenuto dalla Quadruplice per combattere gli Imperi, e deride ed ingiuria gli inventori di chiacchiere che ogni mese liquidano gli eserciti nemici e che quotidianamente asseriscono il diritto divino alla vittoria, quasi che la vittoria non debba essere conquistata coordinando ad un sol fine tutti i mezzi, e fissando coraggiosamente la realtà. È un libro del quale bisogna parlare per disteso<sup>54</sup>.

Altri periodici sono «La Rivoluzione liberale», «Bilychnis» e «La Civiltà Cattolica». Su «La Rivoluzione Liberale» di Gobetti, nell'articolo *Machiavelli su Misura*, Galati, tra le innumerevoli, inverosimili e contraddittorie letture del Fiorentino, annovera anche quella di Mariani:

---

<sup>53</sup> G. S. Gargano, *Avvertimenti per l'avvenire*, in «Il Marzocco», a. 21, n. 34, 20 agosto 1916, p. 1.

<sup>54</sup> G. Bellonci, *I libri. Pagine di quest'ora*, in «Giornale d'Italia», 25 giugno 1916, p. 3.



Durante la guerra. Tutto è mobilitato: naturalmente noi, avendo poche mitragliatrici, mobilitammo – com'era nostro diritto – le artiglierie di carta. [...] In questo stato d'animo, spunta, vivo, beffardo, Nicolò Machiavelli. Anzi *ritorna*. Ritorna, si capisce, in fretta. Diavolo, sul Carso e sull'Isonzo si muore; non c'è tempo da perdere! E così, fatto su misura, assistiamo al *Ritorno di Machiavelli (studi sulla catastrofe europea)* di Mario Mariani. Non c'è che dire. La pubblicazione è tipica: la catastrofe. [...] Il povero Machiavelli – malvagio d'animo e d'ingegno – assurge (filosoficamente, alla tedesca, ma senza filosofia...) a prototipo dell'«immoralità morale». E giù citazioni [...] Le parole sono di Machiavelli. E dopo 68 pagine di buona insalata alla Macedonia, ce ne possiamo delibare altre 300 in cui Machiavelli (poveretto!) non c'entra più: e fa la figura dell'avallante d'una cambiale in cui la firma dell'accettante è falsa<sup>55</sup>.

Rosazza su «Bilychnis» nel 1917 fa una lunga e dettagliata recensione, riprendendo gli argomenti del machiavellismo e dell'interventismo enucleati da Mariani<sup>56</sup>. Sempre nel 1917 su «Civiltà Cattolica», *Il ritorno di Machiavelli* viene citato soltanto in nota a proposito di libri e giornali che dibattono su intervento e neutralità<sup>57</sup>. Infine, a Mariani dedica un capitolo del proprio libro, *Critica del terribilismo*, Gallucci, in cui, dopo aver delineato la difesa del machiavellismo da parte del romanziere di Solarolo, ne critica le contraddizioni, le idee borghesi, la sua conversione al comunismo, presenti nella prefazione alla riedizione del 1919:

Mario Mariani è degno della *fronda peneia*; incoroniamolo dunque abbondantemente di lauro, come un fegatino di maiale; così sarà bell'e pronto per farsi friggere. E la padella sarà la prefazione alla seconda edizione del «Ritorno di Machiavelli». Nel 1919 Mariani, ripubblicando il libro, avrebbe potuto confermare con i fatti la sue teorie machiavelliche: la rivoluzione bolscevica, articolo d'esportazione tedesco! Il fiasco della società delle nazioni e dell'ottimismo ed umanitarismo da Wilson! L'Italia, impreparata alla guerra, dopo la vittoria miracolo si presenta a Versailles ancora più impreparata alla pace ed è oppressa dal machiavellismo delle nazioni ex-alleate! Invece la nuova prefazione è tutta una sconfessione di quanto c'è di ragionevole e di sensato nel libro; [...] Uno scrittore onesto avrebbe, in una seconda edizione, rifatto da cima a fondo il suo libro. Invece Mariani ripresenta tale e quale al pubblico il suo «Ritorno di Machiavelli» e in una prefazione aggiunta [...] ammazza la borghesia e fa un inno al comunismo<sup>58</sup>.

*Il ritorno di Machiavelli* di Mariani, quindi, almeno inizialmente dà vita a un vivace dibattito, ma, forse anche complice la fine della circolazione del libro, di esso

<sup>55</sup> V. G. Galati, *Machiavelli su misura*, in «La Rivoluzione Liberale», a. IV, n. 6, 8 febbraio 1925, p. 28.

<sup>56</sup> M. Rosazza, *Il ritorno di Machiavelli*, in «Bilychnis», a. IX, n. IV, 1917, pp. 287-92.

<sup>57</sup> In «La Civiltà Cattolica», a. 68, v. I, 1917, p. 519.

<sup>58</sup> G. Gallucci, *Critica del terribilismo*, Milano-Roma-Napoli, Soc. ed. D. Alighieri, 1924, pp. 127-30.

si sono poi perse le tracce, e ricostruirla non è facile. Nel dibattito s’inserisce lo stesso scrittore romagnolo, quando risponde alle critiche nel testo dal titolo *L’equilibrio degli egoismi* dove, introducendo il nuovo libro in cui andrà a parlare di borghesia, comunismo *etc.*, riassumendo le sue idee politiche, scrive:

Cominciai con «Il ritorno di Machiavelli». Avevamo generali senza ingegno, servizi male organizzati, poche artiglierie, poche mitragliatrici, munizioni insufficienti. [...] Ci sentivamo sicuri di vincere perché eravamo dalla parte della ragione. [...] Ora contro questo ottimismo sentimentale e facilone io insorsi con «il ritorno di Machiavelli». Insorsi a spiegare che non sempre il diritto vince, che il ladro scappa più velocemente del derubato che lo insegue, che il torto armato può sopraffare la ragione inerme e così via. [...] Io dunque badavo a dire: armiamo il diritto, il diritto senza cannoni muore. Gli imbecilli han dedotto: il diritto è il cannone. Nemmeno Machiavelli ha detto questo. E io non potevo farlo tornare per fargli dire sciocchezze. [...] Eppure quando io, terminata la guerra, tornai a essere quel ch’ero sempre stato – un socialista a modo mio – ci furon delle brave persone che avevan letto male il mio libro [...] che mi rimproveravano non so quale apostasia. [...] per quel che riguarda «Il ritorno di Machiavelli» e alcuni atteggiamenti di pensiero dell’immediato dopoguerra, io ho dovuto spiegare più volte, troppe volte ormai che, con il fascismo della primissima ora i socialisti interventisti della primissima falange dovevan per forza avere qualcosa in comune<sup>59</sup>.

Tuttavia, al di là delle sue interpretazioni, delle critiche, come scrive Isnenghi, l’opera di Mariani è un’opera di mediazione ideologico-politica rivolta al grande pubblico, a grande tiratura e diffusione (per i tempi di allora) di massa: lo scrittore di Solarolo conosce sin da giovanissimo l’America, la Francia e l’Inghilterra, e vive tra una città europea come Milano e la Germania, per cui la sua è una letteratura *engagée*, fosca, arrogante ed eclettica, barricadiera, in cui cerca di coniugare il superomismo dannunziano-nietzschiano con temi ribellistici e protestatari di tipo anarco-sindacalista. Come ha rilevato Isnenghi,

In realtà Mariani aveva interpretato – a livello di una letteratura non solo d’intrattenimento, ma ideologico-politica, secondo il taglio, il livello, il linguaggio, il pubblico che s’era scelto, di cui recepiva le interne tensioni storiche e per cui tentava delle risposte – una fase aperta, pugnace e sia pure contraddittoria, ambivalente e reversibile della piccola borghesia italiana: quella dell’insubordinazione, della ricerca, tra l’interventismo e il fascismo, della rottura del blocco oligarchico tradizionale e d’un proprio rinnovato ruolo sociale. Quanto più è eclettica ed anche confusa l’opera di Mariani, tanto più diventa significativa e rappresentativa come luogo

---

<sup>59</sup> M. Mariani, *L’equilibrio degli egoismi*, Milano, L’Idea, 1924, pp. 10-25.

di incontro di tutte le posizioni sovversive, le contestazioni del tempo: dallo spontaneismo e anarco-sindacalismo all'interventismo rivoluzionario, dalla critica di classe alla guerra, al comunismo, all'anarchismo, da temi comuni al fascismo, arditismo, fiumanesimo, futurismo del Diciannove, all'antifascismo e a un Aventino non rinunciatario<sup>60</sup>.

Il testo di Mariani, dunque, è una testimonianza preziosa per registrare la rinnovata attenzione di cui gode l'autore del *Principe* durante la Grande Guerra, in una fase storica nella quale viene amplificata l'immagine del Machiavelli ispiratore della politica come esercizio della forza ed espressione del dominio.

*Anna Di Bello*

---

<sup>60</sup> M. Isnenghi, *Mario Mariani*, in «Belfagor», vol. 24, n. 1, 1969, pp. 46-47. Per approfondimenti su Mariani: L. Barile, *Mario Mariani*, in «Resine», 2, 1979, pp. 45-68; K. Heitmann, *Das italienische Deutschlandbild in seiner Geschichte*. Bd. II: *Das lange 19. Jahrhundert (1800-1915)*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2008; Id., *Ein italienischer Deutschlandkorrespondent im Ersten Weltkrieg: Mario Mariani*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», 2, 2011, pp. 79-101; A. Lacava, *Mario Mariani*, in *Antifascisti romagnoli in esilio*, a cura di A. Landuyt e P. Pombeni, Firenze, La Nuova Italia, 1983, pp. 457-64; Id., *Un eretico del socialismo ufficiale. Il romagnolo Mario Mariani*, in «Confini», 24, 2006, pp. 25-28; G. Toni, *Mario Mariani. L'uomo dai tre nomi*, in «Società di Studi Storici Fiorentini», 2, 2002, pp. 38-43; G. Rigotti, *Il bolscevico che dipingeva Pirandello*, in «Historia», XXI, 229, 1977, pp. 116-26.

## ***Marx in Italia. Marxismo teorico e neoidealismo (1895-1900)***

Abstract: L'articolo analizza il dibattito sul marxismo teorico in Italia tra fine Ottocento e inizio Novecento, individuando nel confronto tra Antonio Labriola, Benedetto Croce e Giovanni Gentile l'origine del neoidealismo italiano. Lo studio evidenzia come la critica crociana riduca il materialismo storico a canone storico, mentre Gentile ne recupera il retaggio dialettico, elevando Marx a filosofo speculativo e influenzando le future interpretazioni di Rodolfo Mondolfo e Antonio Gramsci.

Abstract: *The article analyzes the debate on theoretical Marxism in Italy between the late 19th and early 20th centuries, identifying the origins of Italian Neo-Idealism in the confrontation between Antonio Labriola, Benedetto Croce, and Giovanni Gentile. The study highlights how Croce's critique reduced historical materialism to a historiographical canon, while Gentile recovered its dialectical heritage, elevating Marx to the status of a speculative philosopher and influencing the future interpretations of Rodolfo Mondolfo and Antonio Gramsci.*

Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, il dibattito fra Antonio Labriola, Benedetto Croce e Giovanni Gentile non solo inaugura il marxismo teorico in Italia, ma costituisce il vero e proprio "incunabolo" del neoidealismo. Un esempio emblematico di tale genesi è l'elaborazione della categoria dell'utile (la sfera economica dello spirito) in Croce, scaturita dal confronto diretto con l'opera di Marx e le istanze dell'economia marginalista. Influenzato dal rigore logico dell'herbartismo di Labriola, Croce approccia il pensiero marxiano depurandolo da ogni tentazione metafisica. Egli sostiene che il materialismo storico non debba essere inteso come una filosofia monistica della storia, bensì come un mero canone d'interpretazione: uno strumento euristico la cui fecondità spetta unicamente allo storico valutare nel concreto dell'analisi. Su questa base, Croce distingue nettamente l'economia "marxistica" dall'economia pura, interpretando categorie come il valore-lavoro non come verità universali, ma come concetti tipici, utili a far emergere per contrasto la specificità del sistema capitalistico. In quest'ottica, Marx non offre una legge storica necessaria, ma fornisce i mezzi metodologici per isolare e studiare la dimensione economica. Al contrario, Labriola rivendica per il materialismo storico lo statuto di una visione generale del mondo, definita "filosofia della *praxis*". Per Labriola, l'essere umano non

è un dato statico, ma un essere sociale che produce sè stesso trasformando l'ambiente materiale attraverso il lavoro. Il marxismo ha, dunque, il compito di svelare la genesi delle ideologie, riconducendo le “sovrastrutture” (diritto, morale, religione) al terreno storico-materiale da cui traggono linfa. Rigettando le astrazioni dell'economia pura, Labriola riafferma il carattere intrinsecamente storico della scienza economica: ogni legge è indissociabile da una determinata formazione sociale. Gentile, pur muovendo dalle sollecitazioni di Labriola, ne radicalizza le conclusioni attraverso la lente della filosofia classica tedesca. Egli interpreta la “prassi” come un principio metafisico colto a sancire l'unificazione originaria tra soggetto e oggetto: quest'ultimo non è un dato inerte, ma il risultato dell'oggettivazione del soggetto che, attraverso tale alienazione, ritorna a sé. Il limite della costruzione marxiana risiede, per Gentile, nell'aver applicato questa dialettica alla materia o al fatto economico, elementi per loro natura estranei alla forma dello spirito. Tale forzatura genera, a suo avviso, una filosofia della storia dogmatica e contraddittoria. In conclusione, il confronto tra queste tre personalità definisce l'identità della filosofia italiana dell'inizio del Novecento. Il loro intreccio di prospettive divergenti – dal canone metodologico di Croce alla filosofia della *praxis* di Labriola, fino alla dialettica metafisica di Gentile – ha agito come un potente reagente critico, favorendo il superamento del Positivismo e la maturazione del neoidealismo italiano<sup>1</sup>.

### ***Labriola: tra materialismo storico e filosofia della praxis***

I tre saggi<sup>2</sup> di Antonio Labriola sul materialismo storico delineano la volontà di riconoscere al marxismo un autonomo statuto filosofico, definendolo una vera e propria

---

<sup>1</sup> Il presente contributo costituisce l'esito di una ricerca condotta sulle edizioni nazionali delle opere degli autori esaminati (ove disponibili). Sebbene si sia privilegiata la letteratura critica più recente, si è tenuto in debito conto anche il fondamentale apporto degli studi precedenti. I principali testi di riferimento verranno puntualmente indicati in nota nel corso della trattazione.

<sup>2</sup> Cfr. A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei Comunisti*, a cura di B. Alberto, Napoli, Bibliopolis, 2021; Id., *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, a cura di D. Bondi, L. Punzo, Napoli, Bibliopolis, 2021; Id., *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in Id., *Saggi sul materialismo storico*, a cura di V. Gerratana e A. Guerra, II ed., Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 172-286 (di quest'ultimo saggio, si segnala l'uscita recente

«*Lebens- und Weltanschauung*», ossia una «concezione generale della vita e del mondo»<sup>3</sup>.

Tale istanza emerge con forza nel saggio *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1898), opera che segna, tuttavia, la rottura del sodalizio con l'allievo Benedetto Croce. Sebbene Croce fosse stato avviato al marxismo proprio dal «maestro»<sup>4</sup> Labriola, i suoi studi autonomi lo portano a una revisione critica del sistema marxiano: egli ne recide il nesso con la dialettica hegeliana – declassata a mera «precoltura»<sup>5</sup> giovanile – e ne contesta la teoria del valore-lavoro, abbracciando le tesi marginaliste della «scuola austriaca»<sup>6</sup>. In questo modo, alla visione unitaria e filosofica di Labriola Croce inizia a contrapporre una lettura che ridimensiona il marxismo a mero strumento metodologico. La pubblicazione nel 1897 dell'articolo di Croce contro Achille Loria<sup>7</sup>, mirante a denunciarne i plagii e il riduttivo economicismo, trasforma un'iniziale intesa tattica con Labriola in uno scontro aperto. Sebbene Labriola avesse caldeggiato l'attacco per colpire un avversario dottrinale e politico allora influente nel Partito Socialista, egli reagì duramente alla versione italiana dello scritto. Il motivo della

---

dell'Edizione Nazionale A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, a cura di D. Bondi, A. Burgio e F. Cerrato, Napoli, Bibliopolis, 2025). Cfr. inoltre A. Labriola, *Da un secolo all'altro. 1897-1903*, a cura di S. Miccolis e A. Savorelli, Napoli, Bibliopolis, 2012, che rappresenta il prezioso frammento del “quarto saggio” sul Materialismo storico che Labriola non portò mai a compimento e dove il filosofo cassinate tenta di misurare la tenuta del marxismo di fronte alle sfide del nuovo secolo. Per approfondire il pensiero di Labriola prima del suo approdo al marxismo cfr. S. Poggi, *Antonio Labriola: herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Milano, Longanesi, 1978 e Id., *Introduzione a Labriola*, II ed., Roma, Laterza, 2005.

<sup>3</sup> A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, op. cit., p. 182. Una convincente interpretazione e ricostruzione del pensiero labriolano fino al suo approdo al marxismo è contenuta in D. Bondi, *Chi può dire io credo e chi può dire io non credo? La teoria morfologica di Antonio Labriola*, in «Filosofia Italiana», XVI, 1 (2021), pp. 13-30.

<sup>4</sup> B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di F. Audisio, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 65. Per un'analisi dettagliata sulla biografia del giovane Croce e in merito al travagliato rapporto intellettuale intrattenuto con Labriola cfr. E. Cutinelli-Rèndina, *Benedetto Croce. Una vita per la nuova Italia*, Torino, Arago, 2022 e P. D'Angelo, *Benedetto Croce. La biografia. I. Gli anni 1866-1918*, Bologna, il Mulino, 2023.

<sup>5</sup> B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia, S. Zoppi Garampi, Napoli, Bibliopolis, 2001, pp. 18-39: 18.

<sup>6</sup> B. Croce, *Le teorie storiche del prof. Loria*, in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, op. cit., pp. 40-67: nota 17, p. 40. Per una disamina puntuale sulle origini del marxismo italiano e sulle coeve discussioni circa il pensiero economico di Marx cfr. P. Favilli, *Il socialismo italiano e la teoria economica di Marx (1892-1902)*, Napoli, Bibliopolis, 1980 e Id., *Storia del marxismo italiano: dalle origini alla grande guerra*, Milano, Franco Angeli, 2003.

<sup>7</sup> Cfr. B. Croce, *Le teorie storiche del prof. Loria*, op. cit., e cfr. P. Craveri, *Genesi e sviluppo della raccolta di saggi di Benedetto Croce su “Materialismo storico ed economia marxistica”*, in *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, a cura di C. Tuozzolo, Roma, Aracne, 2020, pp. 291-328: 299.

rottura risiedeva in una nota inedita in cui Croce dichiarava apertamente la propria adesione alle teorie del valore dell'economia pura. Tale presa di posizione sancì la definitiva divergenza tra i due: quella che era nata come una critica comune al "lorianismo" divenne per Croce l'occasione di legittimare il marginalismo, provocando la caustica reazione del maestro<sup>8</sup>.

Il terzo saggio di Labriola sul materialismo storico nasce dall'esigenza di ridefinire il rigore teorico del marxismo in un momento di profonda incertezza, scosso sia da dinamiche private che da mutamenti politici internazionali. La spinta speculativa del filosofo fu alimentata, da una parte, dal doloroso deterioramento del rapporto con Croce, le cui divergenze interpretative segnarono una rottura dottrinale insanabile; dall'altra, dalla necessità di rispondere alla "crisi del marxismo" che lacerava la Seconda Internazionale<sup>9</sup>. In questo clima di scontro tra ortodossia e revisionismo, Labriola scelse di mantenere una posizione di equidistanza critica, puntando a restituire al socialismo scientifico la sua autentica portata filosofica e speculativa<sup>10</sup>. L'intento di Labriola nel sancire l'autonomia del marxismo sorge nel vivo del dibattito con Croce e del contesto storico, ma matura pienamente solo dopo un intenso travaglio interiore. A cavallo tra gli ultimi due decenni dell'Ottocento, la sua adesione al socialismo lo spinge ad approfondire i fondamenti teorici che guidano il proletariato. Egli rintraccia nel pensiero di Marx ed Engels il fulcro di questa nuova visione del mondo, ravvisando proprio nella concezione materialistica della storia l'espressione più compiuta e organica del loro sistema filosofico. Quindi, il maestro di Croce intraprende (anche in virtù della corrispondenza iniziata con Engels e con i principali esponenti del pensiero

---

<sup>8</sup> Cfr. la lettera del 25/12/1896 in A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce 1885-1904*, a cura di L. Croce, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1975, p. 187, in cui Labriola afferma che la nota sulla teoria del valore di Marx, inserita da Croce nel saggio sul Loria, è «soggettivamente prematura e oggettivamente poco comprensibile»; inoltre, nella medesima lettera, Labriola accusa Croce di essersi avventurato troppo in fretta a dichiarare l'esistenza di un'economia pura quando invece, a suo giudizio, l'economia è solo scienza storica.

<sup>9</sup> Per un'analisi dettagliata sul coevo dibattito interno alla Seconda Internazionale cfr. *Storia del marxismo. Vol. 1: Socialdemocrazia, revisionismo, rivoluzione (1848-1945)*, a cura di S. Petrucciani, Roma, Carocci, 2015 e R. Racinaro, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari, De Donato, 1978.

<sup>10</sup> A differenza di quanto accade in Croce che, oltre ad approfondire il tema della concezione materialistica della storia proponendone una lettura originale, ma problematica, si interessa anche all'economia "marxistica" – trascurando quasi in toto la dimensione filosofica presente nel pensiero di Marx –, la filosofia intrinseca al Materialismo storico costituisce un oggetto di particolare rilievo nella riflessione complessiva di Labriola.

teorico e politico del socialismo europeo) uno studio minuzioso e critico dei testi dei due fondatori del socialismo scientifico, peraltro, in quel tempo, assai difficili da ritrovare; e, a partire dal 1890, stabilisce di iniziare a trattare nei corsi di filosofia della storia, insegnamento che terrà nell'Università di Roma dal 1887, anno della celebre Prolusione sui *Problemi della filosofia della storia*<sup>11</sup>, sino al 1903 (anno che precede la sua scomparsa a causa di una grave malattia), proprio della concezione della storia elaborata da Marx ed Engels.

In questi anni, Labriola tiene, altresì, alcuni corsi che presentano interessanti argomenti oggetto di un carattere prevalentemente monografico – ma letti sempre attraverso la lente cromatica del materialismo storico – come, ad esempio, i corsi dedicati alle figure di Fra Dolcino, Rousseau, Carlotta Corday ecc.<sup>12</sup>. Un ulteriore corso presenta il tentativo di ricostruire una biografia intellettuale di Marx, indispensabile, a giudizio di Labriola, per una corretta storicizzazione del suo pensiero all'interno di un orizzonte critico che si rivolge a coloro che metafisicamente compiono una sorta di eternizzazione del pensiero del filosofo di Treviri, facendone una specie di *vademecum* o di Evangelo valido in ogni tempo e in ogni luogo. In tale modalità di pensiero, tuttavia, il rischio sempre presente è quello di intendere feticisticamente «il pensato e il saputo», ossia come cose che esistono materialmente, ignorando, di fatto, il carattere di processo «*in fieri*» del «pensare» e del «sapere»<sup>13</sup>. Labriola sosteneva, inoltre, che in Marx teoria e prassi, pensiero e impegno politico formassero un tutto inscindibile; di conseguenza, la sua biografia (al pari di quella di Engels) era da intendersi quale testimonianza cruciale della nascita del socialismo moderno. In seguito<sup>14</sup>, in parte

---

<sup>11</sup> Cfr. A. Labriola, *I problemi della filosofia della storia* (1887), a cura di G. Cacciatore e M. Martirano, Napoli, Bibliopolis, 2018; cfr. inoltre dello stesso curatore il testo *Antonio Labriola in un altro secolo*, a cura di G. Cacciatore, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, dove la “filosofia della *praxis*” di Labriola viene letta come metodo critico ancora attuale, valorizzando la capacità di interpretare le trasformazioni storiche e civili, e ponendo il pensiero labriolano in dialogo diretto con le sfide del nuovo secolo, superandone la dimensione puramente ottocentesca.

<sup>12</sup> Per un approfondimento sui corsi dedicati al Materialismo storico grazie agli appunti che Labriola scriveva per tenere le sue lezioni cfr. A. Labriola, *Filosofia della storia. Lezioni e appunti*, a cura di D. Bondi, F. Ghezzi e A. Savorelli, Napoli, Bibliopolis, 2023.

<sup>13</sup> A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, op. cit., p. 182.

<sup>14</sup> Cfr. la lettera del 27/04/1895 in A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce*, op. cit., p. 64. In essa Labriola comunica a Croce la sua intenzione di iniziare a scrivere su «Le Devenir social» e di inviargli il manoscritto



perché Labriola decide di accogliere l'invito rivoltogli da Georges Sorel a collaborare alla rivista francese «Le Devenir social» con articoli incentrati sul materialismo storico, in parte perché lo stesso Croce lo invoglia a mettere per iscritto il frutto delle sue meditazioni sul marxismo promettendo di prendersi carico delle spese di pubblicazione, vede la luce nel 1895 il primo dei tre saggi che Labriola dedica alla concezione materialistica della storia, ossia *In memoria del Manifesto dei Comunisti*. È in tale scritto che è possibile individuare la genesi di quel processo intellettuale che conduce Labriola, nell'ultimo dei suoi saggi marxisti, ossia in *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, a indagare quale sia quel «nocciolo»<sup>15</sup> del materialismo storico in grado di garantire al marxismo uno statuto filosofico autonomo.

### ***Croce: il realismo antimetafisico di Marx***

L'ancora giovane Benedetto Croce, nel contesto del dibattito sul marxismo teorico in Italia a cavallo tra i due secoli, rappresenta simbolicamente il termine medio di un sillogismo che non giunge a piena e perfetta risoluzione. Infatti, nel periodo 1895-1900<sup>16</sup> Croce svolge un ruolo di “cerniera” tra le figure di Antonio Labriola e di Giovanni Gentile ponendosi, in un primo momento, in guisa di continuità con la prospettiva teorica contenuta nei primi due saggi che Labriola dedica alla concezione materialistica della storia; tant'è vero che il Croce «teorico marxista»<sup>17</sup> del '96-'97 considera il proprio maestro come un modello che ha saputo correttamente interpretare

---

del suo primo articolo pubblicato sulla rivista. La medesima lettera sarà, retrospettivamente, indicata da Croce, nell'appendice inserita nella ristampa dei primi due saggi labriolani nel 1938, ossia *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, saggio che successivamente sarà inserito da Croce – sempre come appendice – nella sesta edizione di *Materialismo storico ed economia marxistica*, come l'inizio del dibattito intorno al marxismo teorico in Italia. Si veda, in proposito P. Craveri, *Genesi e sviluppo della raccolta di saggi di Benedetto Croce su “Materialismo storico ed economia marxistica”*, op. cit., pp. 292-93.

<sup>15</sup> A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, op. cit., p. 194.

<sup>16</sup> La morte del marxismo teorico in Italia, determinata, a giudizio di Croce, dalla progressiva erosione che la critica aveva esercitato nei confronti dei fondamenti teorici della dottrina di Marx, viene fatta coincidere, retrospettivamente, con la pubblicazione nel 1900 del volume che raccoglie gli scritti teorici di Croce sul marxismo, ossia *Materialismo storico ed economia marxistica*.

<sup>17</sup> C. Tuozzolo, *Marx possibile: Benedetto Croce teorico marxista, 1896-1897*, Milano, Franco Angeli, 2008, p. 158.

la dottrina di Marx<sup>18</sup>. Il compito che Croce si prefigge, dunque, all'interno dei saggi che dedica al materialismo storico e all'economia "marxistica"<sup>19</sup> è, anzitutto, quello di fornire quei «chiarimenti epistemologici» che il Marx «personaggio reale»<sup>20</sup> (a causa del suo temperamento incline all'azione pratica), di fatto, non ha delucidato. In questa operazione, Croce rilegge la concezione materialistica della storia e la teoria economica del filosofo di Treviri attraverso la lente delle proprie coordinate kantiane e neokantiane del tempo, che esercitano un influsso risolutivo sulla sua prospettiva critica<sup>21</sup>.

Alla luce di tali presupposti, Croce promuove la lettura di un «Marx possibile, vero o inverato»<sup>22</sup>, ossia sciolto da quegli arzigogoli irrealistici che contribuivano, da parte di sostenitori e avversari, a una lettura metafisica del suo pensiero, che era andata diffondendosi proprio a seguito delle sciagurate interpretazioni promosse dall'ortodossia della "scuola" marxista. Tali letture, che vedevano nel filosofo di Treviri lo scopritore di leggi e tendenze scientifiche, ossia universali e necessarie, concepite metafisicamente come l'intima essenza della realtà empirica, adombrano, a giudizio di Croce, il fatto che Marx non sia «uno scienziato di gabinetto»<sup>23</sup>; in realtà, la natura autentica di Marx è quella di «un genio politico che, anche nella costruzione scientifica, aveva guardato all'azione rivoluzionaria, alla prassi politica», e lo ha fatto «con uno schietto realismo, svelando le radici delle ideologie e mostrando "la condizionalità sociale del profitto"»<sup>24</sup>. Il confronto con l'economia pura è ciò che consente a Croce di distinguere i due diversi (ma animati da uno «spirito egualmente

---

<sup>18</sup> «Il Croce di fine Ottocento studioso di Marx è (se si leggono attentamente i testi dell'epoca, senza prendere acriticamente per buono ciò che di lui dirà il "Croce maturo"), sostanzialmente, un "marxista labriolano" (disconosciuto, quasi subito, dal maestro) intento a difendere Marx dalle interpretazioni metafisiche del marxismo al fine di delineare una adeguata "concezione realistica della storia": C. Tuozzolo, *Idealtipo, valore e plusvalore. Le idee di Weber nel "paragone ellittico" del giovane Croce*, in *Benedetto Croce: riflessioni a 150 anni dalla nascita*, a cura di C. Tuozzolo, Roma, Aracne, 2016, pp. 197-242: 235. Si veda, altresì, E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino, Einaudi, 1962.

<sup>19</sup> Cfr. B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, op. cit.

<sup>20</sup> C. Tuozzolo, *Marx possibile: Benedetto Croce teorico marxista*, op. cit., p. 158.

<sup>21</sup> Per un'analisi dettagliata sul kantismo del giovane Croce cfr. G. Guastamacchia, *Il giovane Benedetto Croce: herbartismo, neokantismo e scienze dello spirito*, Napoli, Bibliopolis, 2024.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>24</sup> M. Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis: da Labriola a Gramsci*, Roma, Viella, 2018, p. 84.

rigoroso»<sup>25</sup>) piani dell'economia "marxistica" e dell'economia marginalista, che presentano due distinte, ma – secondo Croce – non opposte, teorie del valore. Infatti, la teoria del valore-lavoro di Marx viene interpretata come una declinazione particolare della teoria generale del valore proposta dall'economia marginalista; quest'ultima, pur muovendosi su un terreno astratto, individua scientificamente il fondamento del valore nell'espressione soggettiva dell'utilità marginale. Ne consegue che, per Croce, la teoria generale del valore non si pone in antitesi con quella di Marx, poiché il nesso valore-lavoro non è invalidato dal marginalismo, ma semplicemente reinterpretato come una fattispecie contenuta in una legge economica di portata più generale. Infatti, l'economia pura, in quanto scienza astratta, definisce il valore come l'espressione non soltanto del vivo lavoro umano che, secondo la teoria di Marx, è l'unico fattore della produzione in grado di generare nuovo valore di scambio; essa lo interpreta, invece, quale risultante del lavoro inteso in termini generali di «sforzo=pena»<sup>26</sup>. In quest'ottica, la dottrina dell'economia pura legittima anche il ruolo del capitalista – il quale genera valore, rinunciando al consumo immediato per investire nel ciclo produttivo –, considerandolo un fattore produttivo equiparabile al lavoro vivo. La teoria marxiana del valore-lavoro vivo appare, quindi, come una specificazione concreta della legge generale (seppur astratta) definita dai marginalisti: Marx, di fatto, isola un unico elemento della produzione per esaminarne criticamente l'evoluzione entro il sistema capitalistico. L'operazione di Marx presuppone la teoria del valore promossa dall'economia pura ed è compiuta in direzione della costruzione di quegli strumenti "ideal-tipici" (la teoria del valore-lavoro e il concetto di plusvalore) che Marx utilizza per realizzare il proprio scopo, i quali – letti alla luce del "paragone ellittico" – rappresentano le chiavi di accesso della «sociologia concreta marxiana»<sup>27</sup>. Quindi, le ricerche teoriche di Marx sono innervate da motivazioni di natura pratica che

---

<sup>25</sup> C. Tuozzolo, *Marx possibile: Benedetto Croce teorico marxista*, op. cit., p. 95.

<sup>26</sup> Ivi, p. 117.

<sup>27</sup> Ivi, p. 69. Sul punto è imprescindibile il contributo di E. Massimilla, *Intorno alla fecondità euristica del materialismo storico come comune terreno d'indagine del giovane Benedetto Croce e di Max Weber*, in «Archivio di storia della cultura», 2025, pp. 85-120.

costituiscono, altresì, il presupposto di quella concezione materialistica della storia interpretata da Croce non come una nuova costruzione a priori – ossia teologica e provvidenzialistica – della storia, ma come un concreto «canone»<sup>28</sup> d'interpretazione che serva, con le sue ricche suggestioni, di ausilio e di supporto alla storiografia.

Non si può prescindere, inoltre, dal considerare quanto il dibattito sul marxismo sia stato propedeutico per la maturazione del futuro sistema filosofico di Croce. Dalla tensione dialettica con il pensiero di Marx e dall'analisi della logica marginalista Croce trae la linfa vitale per una vera e propria svolta epistemologica: il riconoscimento della sfera economica come momento imprescindibile della vita dello spirito. In tal modo, l'utile cessa di essere un elemento spurio per trasformarsi in una categoria filosofica a pieno titolo, completando quel quadrilatero categoriale che vede nella coesistenza di estetica, logica, economia ed etica il motore del divenire storico<sup>29</sup>.

Infine, non bisogna trascurare che è stato che proprio Croce a introdurre Gentile nel coevo dibattito sul marxismo teorico. Dopo la pubblicazione del labriolano *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, le strade iniziano a dividersi: Croce si incammina verso un'interpretazione antimetafisica di Marx, mentre Gentile elabora una visione speculativa che finirà, col tempo, per persuadere lo stesso Croce. Questo slittamento porta Croce a rinnegare la sua iniziale esegesi, condizionando i suoi futuri giudizi retrospettivi. Di conseguenza, per comprendere la genesi del suo pensiero, bisogna operare una sorta di *epoché* sui commenti della maturità e calarsi direttamente nella tensione teorica che caratterizzò i suoi primi studi “marxistici”.

---

<sup>28</sup> B. Croce, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, op. cit., pp. 88-121: 88.

<sup>29</sup> Il sistema filosofico crociano e le principali problematiche che ruotano attorno alla sua costruzione sono questioni affrontate in M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Roma, Carocci, 2008 e Id., *Tra filosofia e storiografia. Hegel, Croce e altri studi*, Roma, Aracne editrice, 2011.

### ***Gentile: l'idealismo di Marx***

La riflessione che il giovane Giovanni Gentile dedica al pensiero filosofico di Marx, attraverso i due saggi contenuti nel volume *La filosofia di Marx*<sup>30</sup>, rappresenta un caposaldo del dibattito intorno al marxismo teorico in Italia alla fine dell'Ottocento. L'interpretazione di Gentile si innesta in un vivace confronto teorico che vede contrapposte, in quel frangente, le posizioni di Antonio Labriola e quelle dell'ancora giovane Benedetto Croce.

È noto che Croce era stato iniziato agli studi sul marxismo proprio da Labriola e che, illuminato<sup>31</sup> dalla scoperta della concezione materialistica della storia e dall'interpretazione datane dal proprio maestro, aveva intrapreso una propria strada critica, entrando in contrasto col proprio mentore su alcuni nodi teorici considerati (all'epoca) fondamentali all'interno del marxismo. Gentile, che aveva conosciuto Croce grazie alla mediazione di Donato Jaja<sup>32</sup>, si trova catapultato all'interno del dibattito sul marxismo teorico proprio in virtù del neonato scambio epistolare instaurato con Croce<sup>33</sup>, giocando sin da subito un ruolo decisivo. Il normalista, che aveva già maturato una notevole conoscenza filosofica<sup>34</sup>, non ha difficoltà a riconoscere quegli elementi precipuamente filosofici e speculativi che innervano il pensiero di Marx. Infatti, confrontandosi, nel primo saggio "marxistico" pubblicato nel 1897, ossia *Una critica del materialismo storico*, direttamente con la nuova concezione della storia, Gentile, da un lato, critica la posizione di Croce, che si rifiuta di riconoscere il carattere di filosofia della storia proprio del materialismo storico, seguendo, con ciò, l'interpretazione di Labriola, il quale aveva definito il materialismo

---

<sup>30</sup> Cfr. G. Gentile, *Una critica del materialismo storico e La filosofia della prassi*, in Id., *La filosofia di Marx*, Firenze, Le Lettere, 2003, pp. 11-58 e 59-165.

<sup>31</sup> Cfr. B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, op. cit., p. 34.

<sup>32</sup> Cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, Giunti Editore, 1995, p. 54.

<sup>33</sup> Cfr. lettera dell'11/07/1896 in B. Croce-G. Gentile, *Carteggio. I. 1896-1900*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Torino, Arago, 2014, p. 8, in cui Croce invia a Gentile la memoria pontaniana *Sulla concezione materialistica della storia*.

<sup>34</sup> Gentile discute la propria tesi di laurea su *Rosmini e Gioberti* nel luglio 1897 e subito dopo incontra per la prima volta Croce a Napoli; per approfondire questo periodo della biografia di Gentile cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, op. cit., p. 55.

storico come «la nuova e definitiva filosofia della storia»<sup>35</sup>; ma, dall'altro, la sua posizione (intenzionalmente distruttiva) non si identifica neppure con quella del professore romano. In realtà, sostiene Gentile, il materialismo storico, in quanto filosofia della storia, avendo come contenuto non il movimento dialettico dell'Idea che si oggettiva nel mondo storico, ma «la materia (il fatto economico)»<sup>36</sup>, risulta caratterizzato da una contraddizione di fondo tra una forma (la dialettica) e un contenuto (la materia) che di necessità si escludono vicendevolmente, concordando stavolta con Croce nel ritenere deboli e incoerenti i presupposti filosofici della nuova concezione materialistica della storia.

Il medesimo rilievo critico viene riproposto da Gentile nel suo secondo saggio, *La filosofia della prassi* (1899), poi confluito nel volume *La filosofia di Marx*. Diversamente dal precedente intervento, l'indagine non verte immediatamente sulla concezione materialistica della storia: stimolato dall'uscita del labriolano *Discorrendo di socialismo e di filosofia* nel 1898, Gentile decide di misurarsi con i fondamenti filosofici e speculativi del marxismo, verso i quali dimostra, tra l'altro, una significativa familiarità. Lo studio del testo di Labriola induce Gentile a scorgere in Marx un pensatore solidamente ancorato alla cultura della filosofia classica tedesca, capace di impiegare categorie speculative perfettamente in linea con la più alta tradizione filosofica italiana. Labriola, nel *Discorrendo*, aveva insistito nel tentativo di fondare il marxismo come filosofia autonoma; Gentile si muove sulla medesima strada, provando a radicalizzare in chiave critica l'interpretazione del maestro di Croce, dimostrando come il «materialismo metafisico»<sup>37</sup> sia profondamente radicato alla stessa base del materialismo storico. Nel far ciò, Gentile si trova ancora una volta in disaccordo con Croce<sup>38</sup>, il quale prova a tenere separati e distinti la filosofia dal

---

<sup>35</sup> A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei Comunisti*, op. cit., p. 58.

<sup>36</sup> G. Gentile, *Una critica del materialismo storico*, op. cit., p. 41.

<sup>33</sup> G. Gentile, *La filosofia di Marx*, op. cit., p. 6.

<sup>38</sup> Cfr. la lettera del 26/08/1899 in B. Croce-G. Gentile, *Carteggio. I. 1896-1900*, op. cit., p. 279. In essa Gentile afferma che Marx a buon diritto deve essere interpretato non solo come storico e come politico, ma soprattutto come filosofo: infatti, sostiene Gentile, Marx per tutta la sua vita è rimasto legato alle sue idee filosofiche che impervivano quelle storiche e politiche; se non ha avuto modo di elaborarle ulteriormente, è perché è «rivolto a speciali ricerche», nonostante le abbia ricordate «qua e là in fuggevoli accenni».

pensiero storico e politico di Marx<sup>39</sup>. Gentile, all'opposto, sostiene l'ineludibilità del legame con Hegel per interpretare correttamente Marx, approdando però a una sintesi che finisce per ricondurre e appiattire la filosofia del pensatore di Treviri su quella del suo predecessore. È proprio l'importanza che il pensiero di Hegel assume nella riflessione di Marx che conduce Gentile a elaborare un'interessante lettura della prassi che, a partire da una traduzione intenzionalmente scorretta della terza tesi su Feuerbach<sup>40</sup>, sarà destinata a influenzare la successiva interpretazione attorno al concetto di prassi che occuperà una peculiare parte della riflessione del marxismo teorico in Italia dopo Gentile, dapprima con Rodolfo Mondolfo e successivamente in Antonio Gramsci<sup>41</sup>. Insomma, la riflessione di Gentile è piena di significati ed è feconda di stimoli che favoriscono ulteriori interpretazioni, ma non va dimenticato che le sue intenzioni restano, comunque, distruttive nei confronti dei fondamenti teorici e speculativi del pensiero di Marx; il paradosso, tuttavia, sta proprio in una critica che favorisce un'indiretta valorizzazione del marxismo facendo, di Marx, un filosofo a pieno titolo<sup>42</sup>.

*Angelo Liccardo*

**Parole-chiave:** filosofia della praxis, materialismo storico, neoidealismo.

---

<sup>39</sup> Cfr. la lettera del 21/08/1899, in B. Croce-G. Gentile, *Carteggio. I. 1896-1900*, op. cit., p. 274, dove Croce sostiene che considerare primarie o secondarie le osservazioni di carattere metafisico nell'opera di Marx non sia importante dal momento che, in ogni caso, la filosofia di Marx deve intendersi, a suo giudizio, come un «condimento» per altro di cattivo gusto dell'opera sua, rispetto alla quale occorre, piuttosto, valorizzare – in qualità di storico e interprete di essa – l'assunto di critica della società moderna, ma anche il suo carattere di «politico del movimento proletario».

<sup>40</sup> Cfr. M. Mustè, *Umwälzende Praxis. La terza tesi su Feuerbach nel marxismo italiano*, in *Marx in Italia*, op. cit., pp. 61-81.

<sup>41</sup> Cfr. M. Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis*, op. cit.

<sup>42</sup> Cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 12.



## *Il “privilegio” di Croce*

Abstract: Il saggio ricostruisce la posizione di Benedetto Croce durante il ventennio fascista, a partire dalla devastazione della sua casa napoletana nella notte tra il 31 ottobre e il 1° novembre 1926, in seguito all’attentato di Anteo Zamboni a Mussolini. L’episodio, che suscitò enorme scandalo sulla stampa internazionale, indusse il regime a lasciare al filosofo una relativa libertà di espressione, che Croce sfruttò per continuare a pubblicare e a esprimere, con understatement e ironia, la propria opposizione. Il testo analizza la risposta di Croce attraverso le pagine del suo diario, dove il filosofo elaborò una strategia personale e morale di resistenza, rifiutando sia la resa che l’inutile disperazione. Al centro del saggio vi è lo scambio epistolare del 1944 con Togliatti, che sulle pagine di «Rinascita» accusò Croce di aver goduto di un “privilegio” in cambio di una tacita collaborazione con il fascismo. Croce respinse con forza l’accusa, portando la questione direttamente in Consiglio dei ministri e ribadendo che la sua relativa libertà fu conseguenza dello scandalo internazionale seguito alla devastazione, non di alcun accordo col regime. Tarantino mostra come questa “leggenda” del Croce “privilegiato” o “imboscato” abbia continuato a circolare negli ambienti della sinistra fino ai nostri giorni, trovando eco anche in storici autorevoli.

Abstract: *The essay reconstructs Benedetto Croce’s position during the Fascist twenty-year period, starting from the ransacking of his Neapolitan home on the night of October 31 to November 1, 1926, following Anteo Zamboni’s assassination attempt on Mussolini. The episode, which caused enormous scandal in the international press, led the regime to grant the philosopher a degree of freedom of expression, which Croce used to continue publishing and to voice his opposition with understatement and irony. The essay analyzes Croce’s response through the pages of his diary, where the philosopher developed a personal and moral strategy of resistance, rejecting both surrender and futile despair. At the heart of the essay lies the 1944 epistolary exchange with Togliatti, who in the pages of «Rinascita» accused Croce of having enjoyed a “privilege” in exchange for tacit collaboration with Fascism. Croce firmly rejected the accusation, bringing the matter directly before the Council of Ministers and reaffirming that his relative freedom was a consequence of the international scandal following the ransacking, not of any agreement with the regime. Tarantino shows how this “legend” of a “privileged” or “sheltered” Croce continued to circulate in left-wing circles well into recent times, finding echo even in authoritative historians.*

La sera del 31 ottobre 1926, a Bologna, al termine della commemorazione della marcia su Roma, il quindicenne Anteo Zamboni sparò, senza colpirlo, un colpo di pistola verso il Duce. Il ragazzo fu ucciso sul posto a coltellate dalle camicie nere. L’attentato, sulla matrice del quale, anarchica o farinacciana, gli storici restano ancora incerti, ebbe due conseguenze principali: una più diluita nelle settimane successive, l’altra immediata. La prima fu l’inasprimento della legislazione per la “difesa dello Stato”, tra cui lo scioglimento di tutti i partiti, la decadenza dei 123 deputati aventiniani, l’istituzione del Tribunale Speciale, la reintroduzione della pena di morte. La seconda



conseguenza, quella immediata, si consumò nella notte tra il 31 ottobre e il 1° novembre con un centinaio di spedizioni punitive in tutta Italia, con violenze e saccheggi nelle sedi di giornali, partiti e sindacati, e devastazioni delle case degli antifascisti. I due episodi più eclatanti furono l'assalto alla casa cagliaritano di Emilio Lussu, raccontata con dovizia di particolari e ironia dallo stesso Lussu in quel "capolavoro involontario" che è *Marcia su Roma e dintorni*, e la devastazione della casa di Benedetto Croce. A Napoli, in quella notte, erano già state assalite le case di Arturo Labriola, Amadeo Bordiga, Roberto Bracco, Mario Amendola (fratello di Giovanni) e Piero Scarfoglio. Gli squadristi, all'alba, si presentarono a Palazzo Filomarino:

Stanotte, alle 4 siamo stati svegliati da un gran fracasso di vetri rotti e di passi affrettati; era una dozzina o quindicina di fascisti, venuti a devastarmi la casa, hanno rotto tutti i vetri, sfondato quadri, e spezzato vasi e mobili delle stanze per cui sono passati. Gettatomi dal letto, mi sono affacciato dalla stanza per domandare cosa fosse; mi hanno risposto: "Fascisti, fascisti", e un tale ha aggiunto volgari parolacce. Mentre infilavo i calzoni e mettevo le scarpe, mia moglie si è precipitata loro incontro, passando per altre stanze, ed essi, alla presenza e alle parole, hanno smesso di colpo, si sono chiamati a raccolta, hanno spenta la luce gettando la casa nell'oscurità, e sono dileguati. Ci siamo affacciati al balcone, e li abbiamo visti rimontare nel camion con gli altri che facevano la guardia giù al portone<sup>257</sup>.

Insieme con l'annotazione sul diario, Croce scrisse la mattina dopo anche una lettera ad Alessandro Casati. La trama del "racconto" è la stessa, ma il tono è diverso. Il filosofo già ragiona («Avevano aria di gente che ubbidisce a ordini. Potevano malmenarmi (ero scalzo e in camicia), e non l'hanno fatto: dunque, questo non era tra gli ordini»); e soprattutto stempera la comprensibile paura e indignazione con l'*understatement* e l'ironia:

hanno gridato qualche parolaccia, ma non troppo ferocemente, al mio indirizzo [...] mi sono consolato nell'allegria idea che finalmente ho avuto l'onore di ricevere una visita dello Stato Etico, di quello buono, che

---

<sup>257</sup> B. Croce, *Taccuini di lavoro, 1917-1926*, Napoli, Arte Tipografica, 1987 [ma 1992], p. 503.

risolve in sé la religione, ed è la morale in atto, ecc. ecc. La casa è mezzo devastata, ma Adelina e le bambine (e persino le donne di servizio) sono state all'altezza della situazione, cioè più filosofe di me o quanto me<sup>258</sup>.

Tre settimane dopo Croce votò al Senato contro alcune delle “leggi fascistissime”, ma il suo nome non comparve nei verbali. Così scrisse a Tommaso Tittoni, presidente del Senato, chiedendogli di reintegrarlo. Alla lettera, copiata nell'*Epistolario* raccolto da Croce stesso tra il 1934 e il 1935, il filosofo aggiunse questa postilla: «Si trattava della votazione sul Tribunale speciale, la pena di morte e altrettali orrori. Io mi recai a Roma e votai contro. Mi seccava che il mio nome fosse stato omissso, perché, essendomi stata di recente invasa la casa, si sarebbe potuto pensare che io mi fossi intimidito e perciò astenuto dal votare»<sup>259</sup>.

Un anno prima nel diario, dove non occorre fare lo sforzo di sdrammatizzare e sorridere, Croce aveva scritto alcune delle sue pagine più cupe:

Penoso senso di soffocamento per la soppressa libertà di stampa; ribellione dell'animo a questa ingiustizia violenta e ipocrita insieme. Ho riesaminato ancora una volta per ogni verso la situazione presente; e il riesame mi avrebbe lasciato nella depressione della tristezza, se non mi fossi rammentato di una cosa che, da filosofo, ho ragionato, dell'errore cioè di porre i problemi politici in termini estrinseci, scrutando l'Italia e temendo o sperando di lei; laddove l'unico modo di porli è quello personale e morale, che cerca e mette capo alla determinazione del *quid agendum* personale, del proprio dovere. E non mi è stato difficile rifermarmi nella risoluzione, che a me spetti continuare a fare quel che posso fare, qualunque cosa accada. Tutt'al più, se non potrò più pubblicare le mie cose, verranno in luce postume<sup>260</sup>.

La sera e parte della notte in dolorosi pensieri, ormai consueti. Ora non è più possibile lotta di opposizione, per la soppressione dei giornali. Al Senato, darò voto contrario alle leggi testé presentate; e sarà tutto. Ma non è possibile nemmeno accettare la situazione; e non è dato morire, pei doveri che legano alla famiglia, agli studi, alla società. Dunque, bisogna vivere: vivere come se il mondo andasse o si avviasse ad andare conforme ai nostri ideali. Ricordarsi di quel trattatello secentesco, da me scoperto, *Della dissimulazione onesta*: dell'inganno che si ha il diritto e il dovere di fare a sé stessi per sostenere la vita. Così si dà un certo assetto alla vita interiore. Restano le difficoltà e i rischi della vita esteriore. Ma queste son cose che non dipendono da noi, e per le quali non conviene affannarsi, e bisogna affidarsi alla Provvidenza<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> B. Croce, *Epistolario, II, Lettere ad Alessandro Casati 1907-1952*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1969, p. 102.

<sup>259</sup> B. Croce, *Epistolario, I, Scelta di lettere curate dall'autore 1914-1935*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1967, p. 134.

<sup>260</sup> B. Croce, *Taccuini cit.*, p. 441.

<sup>261</sup> B. Croce, *Taccuini cit.*, p. 452. Il trattato *Della dissimulazione onesta* di Torquato Accetto fu pubblicato da Laterza con la prefazione di Croce nel 1928.

Chi ha letto queste pagine, e in generale il suo diario, non si meraviglierà della reazione di Croce, la mattina successiva alla devastazione: «A giorno, ho ripreso le letture storiche e gli appunti dai libri letti e segnati; ma c'è stata una folla di amici, venuti a chiedere notizie dei fatti di stanotte, che ho potuto continuare a stento il lavoro, dal quale mi ero proposto di non distrarmi».

Le distrazioni aumentarono nei giorni seguenti: lettere e telegrammi di amici e colleghi, e tanti articoli sulla stampa italiana e straniera. Quella italiana, controllata dal regime, per lo più minimizzò, spesso facendo anche dell'ironia, e, in alcuni casi addirittura approvò; quella straniera, esclusi i giornali controllati dai Fasci italiani all'estero, manifestò invece sdegno e turbamento<sup>262</sup>. Lo scandalo era grande, e rischiava di danneggiare l'immagine del fascismo; così Croce fu lasciato in pace; poteva scrivere, con qualche censura e autocensura, come dimostra il carteggio con Giovanni Laterza<sup>263</sup>, ma soprattutto assediato da un coro di critiche, spesso assai sguaiate, tese a mostrare da un lato la benignità e la tolleranza del fascismo, dall'altro l'innocuità e la decrepitezza dei libri di quel vecchio, asserragliato nel suo palazzo<sup>264</sup>.

Il nocciolo di questa ricostruzione costituisce l'argomento principale della risposta che Croce diede a Togliatti in uno scambio epistolare del 1944, che qui provo a ricostruire. Alla metà del giugno 1944 Palmiro Togliatti, rientrato da due mesi in Italia dall'URSS, inaugurò sul primo numero di «Rinascita» la rubrica *La battaglia delle idee*, recensendo l'opuscolo *Per la storia del comunismo in quanto realtà politica* pubblicato da Croce nel 1943. Nella recensione Togliatti riprendeva, semplificandolo

---

<sup>262</sup> Il sito web del Senato (<https://patrimonio.archivio.senato.it/inventario/fondazione-croce/benedetto-croce/struttura>) consente la consultazione online della *Miscellanea di scritti concernenti Benedetto Croce*. Si tratta di 90 volumi in 94 tomi in cui Croce raccolse materiali diversi relativi ai suoi lavori: ritagli di giornali e riviste, opuscoli, estratti, fotografie, vignette umoristiche, dattiloscritti, postille e appunti manoscritti per un totale di 16.700 documenti in italiano, inglese, francese, tedesco, spagnolo, polacco, russo, rumeno, svedese, danese, ceco. Croce vi annotò titoli, testate e date, sciolsse pseudonimi e sigle di autori, aggiunse a volte commenti manoscritti. I documenti in cui si parla della devastazione della sua casa sono nella serie 35, ai numeri 85-92bis, 106, 118, 122, 137, 171, 191.

<sup>263</sup> Qualche esempio ho commentato nella recensione del *Carteggio Croce-Laterza. 1921-1930*, vol. III, a cura di Antonella Pompilio, Roma-Bari, Laterza, 2006, in «L'Indice», aprile 2007.

<sup>264</sup> Particolarmente interessanti, tra gli esempi di "critica sguaiata", le numerose vignette satiriche raccolte nella *Miscellanea* cit.

e “politicizzandolo”, un giudizio teorico e storico di Gramsci espresso in una lettera a Tatiana del 6 giugno 1932, pubblicata dal segretario comunista su quello stesso primo numero di «Rinascita». Nella recensione Togliatti descriveva così il rapporto tra Croce e il fascismo:

Benedetto Croce ha avuto, come campione della lotta contro il marxismo, una curiosa situazione di privilegio, nel corso degli ultimi venti anni. Egli ha tenuto cattedra di questa materia, istituendosi così tra lui e il fascismo una aperta collaborazione, prezzo della facoltà che gli fu concessa di arrischiare ogni tanto una timida frecciolina contro il regime. L’aver accettato questa funzione, mentre noi eravamo forzatamente assenti o muti, o perché al bando del paese o perché perseguitati fino alla morte dei nostri migliori, è una macchia di ordine morale che non gli possiamo perdonare e ch’egli non riuscirà a cancellare<sup>265</sup>.

L’accusa non era nuova: formulata, nella maniera di cui si è detto sopra, da Gramsci, era circolata tra i comunisti in esilio o in clandestinità, e in un certo qual modo, se non altro semanticamente, richiamava l’appellativo di «imboscato», affibbiato indirettamente a Croce da Romolo Murri, ormai organico al regime, nella recensione del 1928 alla *Storia d’Italia*<sup>266</sup>, poi ripreso con più nettezza l’anno dopo da Mussolini nella replica al voto contrario di Croce sul Concordato. In quel giugno 1944 l’accusa giunse però inaspettata, soprattutto per il fatto che, dopo la Svolta di Salerno, Togliatti sedeva con Croce sui banchi dello stesso Governo, quello formato il 4 giugno, pochi giorni prima, da Ivanoe Bonomi. Croce ne fu dolorosamente colpito, come testimonia la pagina del suo diario:

La sera ho letto un articolo nella rivista La rinascita, del capo comunista Togliatti, che sarebbe da definire un’infamia, tanto è bugiardo, calunnioso e perfido, se per quella gente, che è priva, o si è dispogliata, di ogni sentimento e di ogni dovere di verità e onestà e non cura se non il giuoco della politica, roba di quel genere fosse non altro che un buon tratto politico per tentar di discreditarli gli avversari. E l’opera alla quale io lavoro della costituzione di un forte e largo partito liberale in Italia, e l’ascendente della mia parola e della mia logica,

---

<sup>265</sup> *La battaglia delle idee*, in «Rinascita», 1, giugno 1944, p. 30. Sull’argomento si veda anche M. Mastrogregori, *I due prigionieri Gramsci, Moro e la storia del Novecento italiano*, Genova, Marietti, 2008, pp. 264 e sgg.

<sup>266</sup> R. Murri, *Una storia ed uno storiografo*, in «Il Mezzogiorno», 20-21 marzo 1928.

sono bastevoli a spiegare come essi ora tentino di far credere che io fossi in accordo col fascismo a prezzo di una certa libertà concessami in cambio della persecuzione che io facevo dei comunisti, imprigionati, ammazzati o costretti all'esilio dal fascismo. Così mi hanno, nelle loro menzogne, dipinto nel modo che a loro gioverebbe che io fossi mai stato. Ma il male è che esiste al mondo la verità, e per ora io sono ancora in vita e mi so difendere. Ho messo insieme gli appunti per una risposta, che farò fare dalla Libertà; e mi sono studiato di servare tono bonario ed ironico, perché, non avendo in realtà provato furore di sdegno, non posso rispondere con indignazione<sup>267</sup>.

La mattina dopo tornò a pensarci: «Svegliandomi, ho fatto riflessione che una risposta di giornale, e per giunta bonaria e ironica, sarebbe troppo poco, e che, invece, debbo portare la questione nel Consiglio dei ministri che oggi si tiene in Salerno, al quale spero che sarà presente lo stesso Togliatti; e ho scritto la dichiarazione che leggerò all'apertura della tornata». La lunga dichiarazione, preannunciata a Bonomi e trascritta da Croce in quella stessa pagina del diario, fu letta il giorno stesso nel Consiglio dei ministri. Parla di un'accusa «disonorante», ricostruisce il suo rapporto, tutto filosofico, col marxismo e conclude:

se [il fascismo] non osò di impedirmi di stampare riviste e libri, questa fu una buona fortuna che dovetti a una invasione e devastazione che, nel folto di una notte, mentre io e i miei riposavamo, i fascisti fecero nella mia casa di Napoli, e che levò tale scandalo e proteste nei giornali esteri, americani, inglesi, tedeschi (ricordo, tra l'altro, un articolo della Neue freie Presse) da indurre il Mussolini, sensibilissimo com'era all'opinione estera, a lasciarmi, nel suo proprio interesse, d'allora in poi una relativa libertà di scrittore: della quale mi valse, non per lanciare al regime, come dice il Togliatti «qualche timida frecciolina», ma per qualcosa di più forte e di più continuativo, come tutti sanno<sup>268</sup>.

La replica (e anche qualche pressione dei colleghi di Governo) dovette colpire Togliatti, perché nel secondo numero di «Rinascita» il segretario del PCI pubblicò una lettera aperta a Croce in cui, richiamandosi anche allo spirito della Svolta di Salerno e sottolineando il valore politico della sua opera storica e filosofica, parve quasi scusarsi («con qualche furberia», commentò Croce nel diario): «Se alcune espressioni di quella

---

<sup>267</sup> B. Croce, *Taccuini cit.*, pp. 123-24.

<sup>268</sup> B. Croce, *Dichiarazione letta dal Senatore Croce nella riunione del Consiglio dei Ministri in Salerno il 22 giugno 1944*, in B. Croce, *Taccuini cit.*, p. 128.

recensione sembrano contraddire a questo spirito, esse sono andate senza dubbio al di là delle mie intenzioni». Nello scriverla non potevano non affiorare in me stati d'animo e sentimenti condizionati e provocati dall'ingiusta persecuzione che per più di vent'anni si è scatenata contro il movimento comunista».

La *retractatio* di Togliatti non impedì il consolidarsi all'interno degli ambienti di sinistra della “leggenda nera” di un Croce “privilegiato” e collaboratore di fatto col fascismo. Ne è buona testimonianza la lettera di auguri per il nuovo anno (quella celebre del *totus politicus*) che Croce scrisse a Togliatti il 31 dicembre 1945:

Le dirò [...] che provo un curioso effetto, tra di meraviglia e di filosofico sorriso, nell'udirmi talvolta designare dai suoi come “reazionario” o come “filofascista”. La modestia e il pudore mi vieta di rammentare che io sono stato il più radicale, e con ciò sempre liberalissimo, rivoluzionario nella vita mentale e culturale d'Italia della prima metà del Novecento: come sarà riconosciuto e pacifico quando io non sarò più al mondo. E, per quel che si attiene al fascismo, quantunque io sia poco disposto ad odiare (l'odio è un troppo grave e doloroso peso), così violento e tenace è il mio odio per esso, in tutti i suoi aspetti, che questo sentimento non si placa neppure ora che esso è morto, o mal vivo o sopravvivate in talune spesso inconsapevoli pieghe morali e mentali<sup>269</sup>.

La “leggenda” del Croce “privilegiato” (o “imboscato”), diffusissima fino agli anni Settanta del secolo scorso, riemerge ancora di quando in quando anche in questo secolo. Una testimonianza notevole, anche perché proveniente dalle pagine di un grande storico, è quella che si legge alla pagina 508 del libro di Zeev Sternhell, *Contro l'Illuminismo*, uscito nel 2006 col titolo *Les Anti-Lumières: du XVIIIe siècle à la guerre froide*, e tradotto in Italia nel 2007 da Baldini e Castoldi:

---

<sup>269</sup> Il testo della lettera qui pubblicato è tratto da P. Togliatti, *La guerra di posizione in Italia. Epistolario 1944-1964*, a cura di G. Fiocco e M. L. Righi, Torino, Einaudi, 2014, pp. 64-65. Nella nota, i curatori segnalano la presenza nell'archivio di Croce di una minuta della lettera, edita in *Dall'Italia tagliata in due all'Assemblea costituente: documenti e testimonianze dai carteggi di Benedetto Croce*; ricerca dell'Istituto italiano per gli studi storici; a cura di M. Griffo; prefazione di G. Sasso, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 254-55. La lettera inviata, come correttamente segnalato dai curatori dell'*Epistolario* togliattiano, presenta qualche variante rispetto alla minuta.

La dissidenza non è stata molto dura per Croce, comodamente sistemato nella propria casa, mentre Gramsci è stato liberato solo per non farlo morire in prigione. Non c'è bisogno di dire che la detenzione di Gramsci in durissime condizioni non suscita alcuna reazione da parte di Croce. In tutti gli anni del fascismo, egli continua a pubblicare la sua rivista *La Critica* e, separando la cultura dalla politica, rende a Mussolini un servizio senza prezzo per il regime. Mentre Gramsci sta pagando con la libertà, e in pratica con la vita, la convinzione che una simile separazione comporti un tradimento della cultura, l'odio di Croce per il comunismo è abbastanza profondo per rendergli il fascismo tollerabile.

*Maurizio Tarantino*





## **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.*

Codici di classificazione disciplinari dei contenuti di questa sezione:

Settori scientifico-disciplinari:

- GSPS-06/A (già SPS/08: Sociologia dei processi culturali e comunicativi)
- ITAL-01/A (già L-FIL-LET/10: Letteratura italiana)
- LICO-01/A (già L-FIL-LET/11: Letteratura italiana contemporanea)
- COMP-01/A (già L-FIL-LET/14: Critica letteraria e letterature comparate)
- HIST-04/C (già M-STO/08: Archivistica, bibliografia e biblioteconomia)



***Croce recensore***  
***Bibliografia delle recensioni sulla «Critica»***  
***e sui «Quaderni della “Critica”» – Prima serie, 1903-1914***

Abstract: Si presenta qui la prima parte della bibliografia delle recensioni di Benedetto Croce apparse prima sulla «Critica» e poi sui «Quaderni della “Critica”» tra il 1903 e il 1951. Questa selezione copre la prima serie della «Critica» (1903-1914). Le parti successive appariranno sui prossimi numeri di «Diacritica».

Abstract: *The first part of the bibliography of Benedetto Croce's reviews, which appeared first in «Critica» and then in the «Quaderni della ‘Critica’» between 1903 and 1951, is presented. This selection covers the first series of «Critica» (1903-1914). The subsequent parts will appear in the upcoming issues of «Diacritica».*

***Prefazione***

Si presenta qui la prima parte della bibliografia delle recensioni di Benedetto Croce apparse prima sulla «Critica» e poi sui «Quaderni della “Critica”» tra il 1903 e il 1951. Questa selezione copre la prima serie della «Critica» (1903-1914). Le parti successive appariranno sui prossimi numeri di «Diacritica».

Lo scopo di questa rassegna bibliografica (a cura di Raffaella Infantino) che, quanto a completezza e a rigore, nulla toglie a molti più consolidati repertori bibliografici, ha una duplice valenza: fornire agli studiosi un più snello strumento di lavoro; focalizzare l'attenzione degli interpreti, che studieranno quelle recensioni nel prossimo futuro, sulla statura europea del pensatore italiano.

Tornare a parlare del “Croce recensore” significa continuare lungo una strada fruttuosa intrapresa già da qualche anno da Francesca Lolli nel suo *Croce polemista e recensore*, che analizzava gli anni 1897-1919. L'insieme delle recensioni costituisce un utile complemento ai sussidi utilizzati dagli studiosi: i *Taccuini di lavoro*, i carteggi, la biblioteca personale del filosofo, la Miscellanea, per ricordarne alcuni.

L'attività recensoria non costituisce, infatti, una semplice unità di misura per valutare l'approvazione o la disapprovazione di Croce nei confronti degli indirizzi

filosofici e culturali a lui contemporanei: è anche una straordinaria officina di lavoro perché fa luce sui libri che Croce leggeva, studiava e meditava mentre componeva le sue opere filosofiche, di critica letteraria e di storiografia.

È indubbio che dietro il Croce recensore si celi, e nemmeno tanto dissimulato, un Croce censore. Ma questa identità, come quella ancora più gretta del “doganiere”, che ha segnato decenni di confronti con Croce e con l’eredità del crocianesimo, non esaurisce la valenza culturale di quelle che il suo stesso autore, nel sistemare sé stesso, chiamò le *Conversazioni critiche* e che in cinque volumi racchiudono la pressoché totale quantità di recensioni pubblicate da Croce sulle sue riviste.

Il Croce recensore, come appare subito non appena si comincia a scorrere l’elenco dei contributi, è un Croce europeo: in dialogo con il suo continente, con la sua vivacità culturale, in apprensione per le sue sorti storiche e politiche. Un Croce che, dall’angolo della sua Napoli, si affacciava sul mondo, lo leggeva e lo interpretava.

Mi piace ricordare, infine, che il lavoro che si presenta nasce da un’esperienza didattica all’Università di Napoli Federico II. Ringrazio vivamente «Diacritica» e la sua Direttrice, la professoressa Maria Panetta, per l’attenzione sempre mostrata nei confronti dei lavori di giovani studiose e studiosi.

*Rosalia Peluso*

### ***Nota introduttiva***

Il vaglio delle recensioni, a partire da quelle che compongono la prima serie della «Critica» sino ai «Quaderni», consente di illuminare più in profondità il percorso teoretico di Croce. Attraverso la lettura e lo studio di opere altrui e la conseguente trascrizione delle sue considerazioni, il filosofo dimostra di accogliere e respingere, apprezzare e disprezzare, celebrare e condannare correnti di pensiero, o elementi di queste, al tempo circolanti in Europa. All'interno dell'apposita sezione della *Rivista bibliografica* sono esaminati testi di nuova pubblicazione, opere d'interesse generale che, seppure importanti, nessun altro periodico trattava o trattava a dovere a causa dell'alta specializzazione disciplinare<sup>1</sup>. Malgrado fosse proprio questa elevata specializzazione a garantire il prestigio delle istituzioni del sapere e dei *media* culturali in Italia, il filosofo riteneva altrettanto indispensabile «non perdere di vista i problemi generali e fondamentali che sono il centro della vita degli studi, e di rivolgere ad essi la stessa attenzione e intensa cura che si adopera per le idee e i fatti più speciali e particolari»<sup>2</sup>. Dunque, in qualità di «supplemento e sussidio», la rassegna bibliografica della «Critica» e dei «Quaderni» s'impegnava a «discutere libri, italiani e stranieri, di filosofia, storia e letteratura» prediligendo quelli che «pel merito e per la materia» godevano di «maggiore interesse» e che meglio si prestavano «a feconde discussioni».

L'impegno crociano non va, però, frainteso. La *Rivista bibliografica* non strizza l'occhio all'opinione pubblica, bensì adempie il proposito ultimo della «Critica», e cioè «promuovere un generale risveglio dello spirito filosofico»<sup>3</sup>. Come si può osservare nelle *Memorie della mia vita*, questo è il fine che Croce si era prefissato già agli albori della rivista<sup>4</sup> e che intendeva conseguire mediante l'imposizione di un «determinato ordine d'idee»<sup>5</sup>. Egli, infatti, sprezzava l'eclettismo contenutistico-concettuale degli

---

<sup>1</sup> B. Croce, *Il programma della «Critica»*, in Id., *Conversazioni critiche. Serie seconda*, vol. II, Bari, Laterza, 1950, pp. 353-57: 353: «perché o non entrano nella “specialità” di ciascuna di esse, o si distendono sulle linee d'incrocio di parecchi campi di studio attigui» (in riferimento alle riviste del tempo).

<sup>2</sup> Ivi, p. 354. Lo stesso vale per le citazioni che seguono.

<sup>3</sup> Ivi, p. 355.

<sup>4</sup> B. Croce, *Piano di studi*, in Id., *Memorie della mia vita. Appunti che sono stati adoprati e sostituiti dal «Contributo alla critica di me stesso»*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1992, pp. 25-32: 27.

<sup>5</sup> B. Croce, *Il programma della «Critica»*, art. cit., p. 354.

altri periodici e riteneva che esso rappresentasse un «malinteso sentimento di tolleranza, ch'è in fondo indifferenza e scetticismo, pel quale da molti si fa largo nelle proprie riviste a concetti diversi e discordanti»<sup>6</sup>. Ragion per cui, nel corso della Prima Guerra Mondiale, la sua attitudine critica si affinò al punto tale da tradursi, durante gli anni del Fascismo, in piena opposizione al regime e a qualsiasi forma di corruzione morale. Il confronto fra le recensioni iniziali e le analisi elaborate nei decenni successivi documenta proprio il passaggio dalle semplici osservazioni critiche a giudizi non più attinenti alla sola sfera estetica, ma radicati in quella etico-civile, secondo la pratica, qualora fosse necessario per aggirare la censura fascista, di quel che Torquato Accetto aveva chiamato “dissimulazione onesta”.

Altrettanto importante è l'orizzonte europeo all'interno del quale Croce operava. Alfredo Parente, storico e critico musicale, dopo la morte del filosofo, aveva vagheggiato una sorta di nostalgia per il “Croce doganiere”: per colui, cioè, che attraverso le sue riviste e le sue collane per Laterza, si era assunto il compito di decidere quali opere europee dovessero arrivare in Italia<sup>7</sup>. In questo modo egli avrebbe chiuso gli argini al dilagare dei fenomeni irrazionalistici e decadentistici. Da questo pregiudizio, interno allo stesso crocianesimo ortodosso, si nutriva l'accusa di “provincialismo”, un atto d'accusa non completamente superato: ancora oggi e da più fronti si sente ripetere che Croce ha ostacolato l'ingresso in Italia delle principali correnti europee, determinando l'arretratezza della vita intellettuale della nazione.

Tuttavia, le recensioni testimoniano ben altro. Sebbene al fondo della critica di Croce si agitasse un “determinato ordine d'idee”, l'assetto partigiano delle riviste non comportò la chiusura culturale delle stesse, che anzi funsero da tramite fra i lettori italiani e i più fecondi ambienti culturali dell'Europa di quegli anni. Del resto, la “vocazione recensoria” di Croce, come l'ha chiamata Gennaro Sasso<sup>8</sup>, è esaltata dal rifiuto della censura: i testi sottoposti a considerazioni positive, commenti o critiche

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Cfr. A. Parente, *Croce per lumi sparsi. Problemi e ricordi*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 488-94.

<sup>8</sup> Cfr. G. Sasso, *Croce e le letterature e altri saggi*, Napoli, Bibliopolis, 2018.

prescindevano dal gusto personale e rispondevano esclusivamente all'esigenza di rilanciare e salvaguardare la cultura e la civiltà europee. Lo dimostrano il cospicuo numero di opere straniere analizzate, tedesche, inglesi, francesi, spagnole, russe e così via, e l'ingente quantità di testi in cui la matrice puramente nazionale è respinta.

Pertanto, seppure la parzialità di Croce nelle vesti di recensore sia innegabile, è altresì lampante l'impronta europea della *Rivista bibliografica* in entrambi i periodici. Il culto del vero, la tutela della libertà, il rinvigorimento dello spirito filosofico sono tutti propositi a cui la critica letteraria, filosofica, storiografica e politica crociana si consacra, servendosi dell'intero patrimonio culturale europeo allo scopo di custodirlo e rinnovarlo.

## **Legenda**

La bibliografia si compone delle recensioni a firma di Benedetto Croce apparse sulla «Critica» e nei successivi «Quaderni della “Critica”» tra il 1903 e il 1951.

Per ogni annata è stato rispettato l'ordine alfabetico stabilito da Croce nell'Indice generale. Accanto all'autore e al titolo dei testi recensiti, è posta una parentesi tonda nella quale sono state riportate le ulteriori informazioni bibliografiche che il recensore segnala: per i libri, sono stati indicati il luogo, la data di pubblicazione e la casa editrice; per gli articoli, anche l'annata, il numero e le pagine di riferimento. La parentesi è talvolta disposta di seguito alla precisazione del volume o dei volumi che Croce recensisce, dei quali sono stati trascritti i titoli, oppure di fianco al curatore e/o altri collaboratori che hanno lavorato all'opera recensita. In caso di articolo, tali informazioni aggiuntive sono state inserite immediatamente dopo i titoli delle riviste. Si specifica, tuttavia, che per la selezione dei dati identificativi ci si è attenuti esclusivamente alle indicazioni di Croce, motivo per cui potrebbero essere ravvisabili lacune bibliografiche o abbreviazioni.

Nella seconda parentesi tonda è indicato l'anno in cui appare la recensione: esso è preceduto dal numero romano che precisa l'annata e seguito dalle pagine in cui la disamina compare.



## 1903

- E. Bertana, *Vittorio Alfieri studiato nella vita, nel pensiero e nell'arte. Con lettere e documenti inediti, ritratti e facsimili* (Torino, Loescher, 1902), I (1903), pp. 118-26.
- G. Cimbali, *Saggi di filosofia sociale e giuridica* (Roma, Bocca, 1903), I (1903), pp. 151-53.
- U. Forti, *Il realismo nel diritto pubblico* (Camerino, tip. Savini, 1903), I (1903), pp. 470-72.
- G. Fraccaroli, *L'irrazionale nella letteratura* (Torino, Bocca, 1903), I (1903), pp. 282-86.
- A. Galletti, *Studi di letterature straniere. D.G. Rossetti e la poesia preraffaellita. G. Leopardi ed A. de Vigny. C. Leconte de Lisle* (Verona, Drucker, 1903), I (1903), pp. 153-54.
- D. Giuriati, *Il plagio* (Milano, Hoepli, 1903), I (1903), pp. 468-70.
- K. Groos, *Der ästhetische Genuss* (Giessen, Ricker, 1902), I (1903), pp. 213-17.
- A. von Harnack, *L'essenza del Cristianesimo* (Torino, Bocca, 1903), I (1903), pp. 149-51.
- D. Jaja, *L'insegnamento filosofico universitario e il regolamento nuovo* (Pisa, Mariotti, 1903), I (1903), pp. 372-74.
- J. Kohn, *Allgemeine Aesthetik* (Lipsia, Engelmann, 1901), I (1903), pp. 213-17.
- «Leonardo» (nn. da 1 a 9, 1903), I (1903), pp. 287-91.
- T. Lindner, *Weltgeschichte seit der Völkerwanderungen in neun Bänden*, vol. I: *Der Ursprung der byzantinischen, islamischen, abendländisch-christlichen, chinesischen und indischen Kultur* (Stuttgart-Berlin, Cotta, 1901), vol. II: *Niedergang der islamischen und der byzantinischen Kultur. Bildung der europäischen Staaten* (Stuttgart-Berlin, Cotta, 1902), I (1903), pp. 139-43.
- G. Lisio, *L'arte del periodo nelle opere volgari di Dante Alighieri e del secolo XIII. Saggio di critica e di storia letteraria* (Bologna, Zanichelli, 1902), I (1903), pp. 62-65.
- A. Loria, *Marx e la sua dottrina* (Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1902), I (1903), pp. 148-49.
- M. Losacco, *Le dottrine edonistiche italiane del secolo XVIII. Saggio storico psicologico* (Napoli, tip. R. Università, 1902), I (1903), pp. 154-55.
- A. E. Lumbroso, *Plagi, imitazioni e traduzioni*, in Id., *Scaramucce e Avvisaglie* (Frascati, Tipografia Tuscolana, 1902), I (1903), pp. 468-70.
- G. B. Marchesi, *Studi e ricerche intorno ai nostri romanzieri e romanzi del Settecento. Coll'aggiunta di una bibliografia dei romanzi editi in Italia in quel secolo* (Bergamo, Istituto italiano d'arti grafiche, 1903), I (1903), pp. 464-67.
- F. Masci, *Filosofia, scienza, storia della filosofia*, Memoria letta alla R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli (Napoli, tip. R. Università, 1902), I (1903), pp. 68-71.
- E. Masi, *Asti e gli Alfieri nei ricordi della villa di San Martino* (Firenze, Barbèra, 1903), I (1903), pp. 118-26.
- F. Ovidio (d'), *Rimpianti* (Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1903), I (1903), pp. 218-23.
- I. Petrone, *F. Nietzsche e L. Tolstoi. Idee morali del tempo* (conferenze lette alla Società «Per Cultura», Napoli, Pierro, 1902), I (1903), pp. 73-75.
- (G. S. Pianell), *Il generale Pianell. Memorie: 1859-1892* (Firenze, Barbèra, 1902), I (1903), pp. 223-26.
- «Revue de synthèse historique» (direttore H. Berr, 1900-1902), I (1903), pp. 49-56.
- N. Ruggieri, *Vincenzo Cuoco. Studio storico-critico con un'appendice di documenti inediti* (Rocca S. Casciano, L. Cappelli, 1903), I (1903), pp. 298-300.
- M. Rümelin, *Die Verwendung der Causalbegriffe im Straf- und Civilrechte*, in «Archiv für civilistische Praxis» (1900, p. 174), I (1903), pp. 75-76.
- F. Scerbo, *Spiritualità del linguaggio* (Firenze, tip. «Rassegna Nazionale», 1902), I (1903), pp. 134-39.
- G. Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, a cura e pref. di V. Racca (Palermo, Sandron, 1903), I (1903), pp. 226-28.
- H. Taine, *Sa vie et sa correspondance. Correspondance de jeunesse, 1847-1853* (Paris, Hachette, 1902), I (1903), pp. 65-68.

- E. Wechsler, *Giebt es Lautgesetze?*, in «Forschungen zur romanischen Philologie», *Festgabe für Hermann Suchier* (1900, pp. 349-538), I (1903), pp. 134-39.
- W. Wundt, *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig, Engelmann, 1901), I (1903), pp. 57-62.
- Id., *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, vol. I: *Die Sprache* (Leipzig, Engelmann, 1900), I (1903), pp. 291-95.
- G. Zuccante, *Il bello e l'arte nella dottrina di Socrate*, in «Rendiconti: Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere» (XXXV, 1902, pp. 920-34), I (1903), pp. 228-29.

## 1904

- É. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, vol. I: *De la fin de l'Empire romain à la conquête de Charles d'Anjou* (Paris, A. Fontemoing, 1904), II (1904), pp. 204-09.
- O. Driesen, *Der Ursprung des Harlekin. Ein kulturgeschichtliches Problem* (Berlin, A. Duncker, 1904), II (1904), pp. 382-88.
- G. Dumesnil, *L'âme et l'évolution de la littérature des origines à nos jours*, voll. I-II, (Paris, Société franç. d'imprim. et de libr., 1903), II (1904), pp. 292-96.
- R. Eisler, *Studien zur Werttheorie* (Leipzig, Duncker u. Humblot, 1902), II (1904), pp. 319-23.
- N. F. Faraglia, *Storia della regina Giovanna II d'Angiò* (Lanciano, R. Carabba, 1904), II (1904), pp. 327-30.
- C. Lange, *Sinnesgenüsse und Kunstgenuss. Beiträge zu einer sensualistischen Kunstlehre*, a cura di H. Kurella (nella collez. *Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens*, Wiesbaden, Bergmann, 1903), II (1904), pp. 319-23.
- F. Masci, *Psicologia* (Napoli, Pierro, 1902-1904), II (1904), pp. 191-97.
- M. Porena, *Vittorio Alfieri e la tragedia* (Milano, Hoepli, 1904), II (1904), pp. 330-32.
- G. Prezzolini (Giuliano il sofista), *Il linguaggio come causa d'errore* (Firenze, Spinelli, 1904), II (1904), pp. 150-53.
- G. Prezzolini (Giuliano il sofista), *H. Bergson* (Firenze, Spinelli, 1904), II (1904), pp. 150-53.
- A. Ravà, *La classificazione delle scienze e le discipline sociali* (Roma, Loescher, 1904), II (1904), pp. 309-13.
- H. Reich, *Der Mimus. Ein litterar-entwicklungsgeschichtlicher Versuch*, vol. I parte I: *Theorie des Mimus*, parte II: *Entwicklungsgeschichte des Mimus* (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1903), II (1904), pp. 382-88.
- C. Ricci, *Sophonisbe dans la tragédie classique italienne et française* (Torino, Paravia, 1904), II (1904), pp. 483-86.
- G. Romano-Catania, *Filippo Buonarroti* (2<sup>a</sup> ediz. corretta ed ampliata con nuovi documenti inediti, Palermo, Sandron, 1902), II (1904), pp. 69-70.
- G. Saintsbury, *A History of Criticism and Literary Taste in Europe from the Earliest Texts to the Present Day*, vol. II: *From the Renaissance to the Decline of XVIII Century Orthodoxy* (Edinburgh and London, Blackwood, 1902), II (1904), pp. 59-63.
- F. Sarlo (de), *I dati della esperienza psichica* (Firenze, tip. Galletti, 1903), II (1904), pp. 140-43.
- M. Schipa, *Il regno di Napoli al tempo di re Carlo di Borbone*, (Napoli, L. Pierro, 1904), II (1904), pp. 394-400.
- J. Schlosser (von), *Randglossen zu einer Stelle Montaignes*, in *Beiträge zur Kunstgeschichte Franz Wickhoff gewidmet* (Wien, Schroll, 1903), II (1904), pp. 319-23.
- E. Solmi, *La «Città del Sole» di Tommaso Campanella edita per la prima volta nel testo originale con introduzione e documenti* (Modena, tip. L. Rossi, 1904), II (1904), pp. 405-408.
- V. Spinazzola, *Le origini e il cammino dell'arte. Prelezioni ad un corso di Estetica* (Bari, Laterza, 1904), II (1904), pp. 123-28.

- F. Strunz, *Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der deutschen Renaissance* (Leipzig, E. Diederichs, 1903), II (1904), pp. 410-11.
- F. Virgili, *La Statistica nella odierna evoluzione sociale* (Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1903), II (1904), pp. 487-89.
- K. Vossler, *Die philosophischen Grundlagen zum «süssen neuen Stil» des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri: eine Studie* (Heidelberg, Winter, 1904), II (1904), pp. 132-37.

## 1905

- *Annali bibliografici e catalogo ragionato delle edizioni di Barbèra, Bianchi e comp. di G. Barbèra con elenco di libri, opuscoli e periodici stampati per commissione: 1854-1880* (Firenze, G. Barbèra, ottobre MCMIV), III (1905), pp. 50-52.
- G. Grasso, *Ricordi monumentali a Pasquale Stanislao Mancini ed a Francesco De Sanctis in Ariano di Puglia: 8 novembre 1903* (Ariano, Stab. tip. Appulo-Irpino, 1904), III (1905), pp. 157-59.
- H. Jacobi, *Die indische Logik*, in «Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Philologisch-Historische Klasse (f. 4°, 1901, pp. 460-84), III (1905), pp. 324-26.
- G. Lanzalone, *Accenni di critica nuova*, in «Nuova Antologia» (f. 16 novembre, 1904, p. 11), III (1905), pp. 55-56.
- Ad. Levi, *L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea*, vol. I: *La filosofia della contingenza* (Firenze, Seeber, 1905), III (1905), pp. 509-16.
- Aless. Levi, *Per un programma di filosofia del diritto* (Torino, Bocca, 1905), III (1905), pp. 509-16.
- F. Mauthner, *Aristoteles. Ein unhistorischer Essay* (nella collez. *Die Literatur*, a cura di G. Brandes, Berlin, Bard-Marquardt, 1905), III (1905), pp. 420-21.
- G. Melli, *La filosofia di Schopenhauer* (Firenze, Seeber, 1905), III (1905), pp. 509-16.
- F. Ovidio (d'), *L'arte per l'arte* (discorso letto all'Accademia dei Lincei nella seduta reale del 4 giugno 1905, ediz. del «Giornale d'Italia», n. 155, 5 giugno 1905), III (1905), pp. 327-29.
- M. Porena, *Che cos'è il bello? Schema d'un'estetica psicologica* (Milano, Hoepli, 1905), III (1905), pp. 414-17.
- I. Petrone, *Lo Stato mercantile chiuso di G. Am. Fichte e la premessa teorica del comunismo giuridico* (Memoria letta alla R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli, Napoli, tip. R. Università, 1904), III (1905), pp. 146-50.
- Id., *Problemi del mondo morale meditati da un idealista* (Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1905), III (1905), pp. 509-16.
- C. Ranzoli, *Dizionario di scienze filosofiche* (Milano, Hoepli, 1905), III (1905), pp. 509-16.
- A. Rolla, *Storia delle idee estetiche in Italia* (Torino, Bocca, 1904), III (1905), pp. 221-30.
- U. Segré, *Luigi Lanzi e le sue opere* (Assisi, tip. Metastasio, 1904), III (1905), pp. 155-57.
- A. Trombetti, *L'unità d'origine del linguaggio* (Bologna, L. Beltrami ed., 1905), III (1905), pp. 406-409.
- G. Valle (della), *La psicogenesi della coscienza* (Milano, Hoepli, 1905), III (1905), pp. 509-16.
- G. Vecchio (del), *I presupposti filosofici della nozione del diritto* (Bologna, Zanichelli, 1905), III (1905), pp. 509-16.
- A. Vitagliano, *Storia della poesia estemporanea nella letteratura dalle origini ai nostri giorni* (Roma, Loescher, 1905), III (1905), pp. 47-49.
- K. Vossler, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft. Eine sprachphilosophische Untersuchung* (Heidelberg, Winter, 1904), III (1905), pp. 150-53.

## 1906

- Albertazzi, *Il romanzo* (nella collez. *Storia dei generi letterarii italiani*, Milano, Vallardi, s. a., ma 1904), IV (1906), pp. 123-29.
- M. Calderoni, *Disarmonie economiche e disarmonie morali. Saggi di un'estensione della teoria ricardiana della rendita* (Firenze, Lumachi, 1906), IV (1906), pp. 129-34.
- M. Calderoni, *L'imperativo categorico*, in «Leonardo» (a. IV, aprile-giugno 1906, pp. 144-48), IV (1906), pp. 316-17.
- R. Canat, *Une forme du mal du siècle. Du sentiment de la solitude morale chez les romantiques et les parnassiens* (Parigi, Hachette, 1904), IV (1906), pp. 314-15.
- N. Colajanni, *Latini e anglosassoni. Razze inferiori e razze superiori*, pref. di G. Novicow (Roma-Napoli, presso la «Rivista popolare», 1906), IV (1906), pp. 381-82.
- P. Colletta, *Storia del reame di Napoli dal 1734 al 1825*, introduzione e commento di C. Manfroni (2 voll., Milano, Vallardi, 1905), IV (1906), pp. 308-10.
- L. Couturat, *Pour la logistique*, in «Revue de métaphysique et de morale» (marzo 1906, pp. 208-50), IV (1906), pp. 379-81.
- G. Fanciulli, *La coscienza estetica* (Torino, Bocca, 1906), IV (1906), pp. 373-77.
- R. Flint, *Philosophy as Scientia Scientiarum and a History of Classification of the Sciences* (Edinburgh and London, Blackwood, 1904), IV (1906), pp. 63-65.
- L. Hearn, *Kokoro. Cenni ed echi dell'intima vita giapponese*, tr. it. di G. De Georgio e pref. di G. De Lorenzo (Bari, Laterza, 1907), IV (1906), pp. 452-55.
- W. James, *L'immortalità umana*, tr. it. di C. Pironti, in «Rivista d'Italia» (febbraio 1906, pp. 320-43), IV (1906), pp. 144-47.
- G. S. Kennard, *Romanzi e romanzieri italiani*, (voll. I-II, Firenze, Barbèra, 1904), IV (1906), pp. 123-29.
- G. Lanzalone, *Accenni di una critica nuova* (Milano, ed. «La Vita internazionale», 1906), IV (1906), pp. 317-18.
- F. Newton Scott, *The Most Fundamental Differentia of Poetry and Prose*, in «Publications of the Modern Language Association of America» (vol. XIX), IV (1906), pp. 466-68.
- F. Newton Scott, *The Scansion of Prose Rhythm*, in «Publications of the Modern Language Association of America» (vol. XX), IV (1906), pp. 466-68.
- G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi: Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer, Nietzsche* (Milano, Società editrice lombarda, 1906), IV (1906), pp. 140-44.
- V. Pareto, *Manuale di economia politica. Con una introduzione alla scienza sociale* (Milano, Soc. editr. libraria, 1906), IV (1906), pp. 129-34.
- L. Pignatelli di Monteroduni, *Saggio sul sentimento della natura* (Milano-Palermo-Napoli, Sandron ed., 1905), IV (1906), pp. 65-66.
- M. Rossi, *Contro la stilistica* (Firenze, Seeber, 1906), IV (1906), p. 469.
- R. Wallace, *Il posto dell'uomo nell'universo. Studi sui risultati delle ricerche scientifiche sulla unità o pluralità dei mondi*, tr. it. e studio critico di G. Lo Forte (Palermo, Sandron, 1906), IV (1906), pp. 377-79.
- A. Scrocca, *Studi sul Monti e sul Manzoni* (Napoli, Pierro, 1905), IV (1906), pp. 147-49.
- G. Séailles, *Léonard de Vinci, l'artiste et le savant: 1452-1519. Essai de biographie psychologique. Nouvelle édition revue et augmentée* (Paris, Perrin, 1906), IV (1906), pp. 221-22.

## 1907

- M. Borsa, *Il teatro inglese contemporaneo* (Milano, Treves, 1906), V (1907), pp. 395-96.
- A. Conti, *Sul fiume del tempo* (Napoli, R. Ricciardi ed., 1907), V (1907), pp. 155-58.

- O. Ewald (Dr. O. Friedländer), *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung über das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit* (Berlin, Hoffmann, 1905), V (1907), pp. 480-83.
- «Giornale storico della letteratura italiana» (direttori F. Novati e R. Renier, vol. XLIX, f. 1, 1907), V (1907), pp. 314-16.
- W. C. Gore, W. James, F. C. S. Schiller, *The Mad Absolute*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods» (vol. III, 1906, pp. 575-77, 656-57; vol. IV, 1907, pp. 18-21), V (1907), pp. 476-79.
- H. Hauvette, *Littérature italienne* (Paris, Colin, 1906), V (1907), pp. 395-96.
- H. Kleinpeter, *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. Unter Zugrundelegung der Anschauungen von Mach, Stallo, Clifford, Kirchhoff, Hertz, Pearson und Ostwald* (Leipzig, Barth, 1905), V (1907), pp. 480-83.
- «Leonardo» (a. IV, Firenze, ottobre-dicembre 1906, pp. 257-389), V (1907), pp. 67-69.
- L. Limentani, *La previsione dei fatti sociali* (Torino, Bocca, 1907), V (1907), pp. 235-36.
- M. Muret, *La littérature italienne d'aujourd'hui* (Paris, Perrin, 1906), V (1907), pp. 395-96.
- K. E. Neumann e G. De Lorenzo, *I discorsi di Gothamo Buddho dal «Majjhimanikayo». Per la prima volta tradotti dal testo pali* (primo mezzo centinaio, Bari, Laterza, 1907), V (1907), pp. 158-59.
- F. Nietzsche, *Le origini della tragedia ovvero Ellenismo e pessimismo*, tr. it. di M. Corsi e A. Rinieri (Bari, Laterza, 1907), V (1907), pp. 311-14.
- I. Petrone, *Il diritto nel sistema della filosofia dello spirito*, vol. I: *Posizione dell'assunto* (memoria letta alla R. Accademia di scienze morali e politiche, Napoli, tip. Univ., 1906), V (1907), pp. 224-29.
- G. Piazza, *La teoria kantiana del giudizio già intuita e fissata nella sintassi de' Greci* (Roma, Vita letteraria ed., 1907), V (1907), pp. 396-97.
- A. Ravà, *I compiti della filosofia di fronte al diritto* (Roma, Loescher, 1907), V (1907), pp. 224-29.
- Id., *Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche* (Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1907), V (1907), pp. 224-29.
- Id., *Sul concetto del diritto. Nota critica*, in «Rivista italiana per le scienze giuridiche» (XLI, 2-3), V (1907), pp. 224-29.
- J. G. Robertson, *Schiller after a Century* (Edinburgh-London, Blackwood, 1905), V (1907), pp. 136-40.
- E. Romagnoli, *Origine ed elementi della commedia d'Aristofane*, in «Studi italiani di filologia classica» (vol. XIII, 1905, pp. 83-268), V (1907), pp. 206-13.
- F. C. S. Schiller, *Idealism and the Dissociation of Personality*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods» (vol. III, 1906, pp. 477-82), V (1907), pp. 476-79.
- A. Trombetti, *Come si fa la critica di un libro. Con nuovi contributi alla dottrina della monogenesi del linguaggio e alla glottologia generale comparata* (Bologna, Beltrami, 1907), V (1907), pp. 69-70.
- G. Vecchio (del), *Su la teoria del contratto sociale* (Bologna, Zanichelli, 1906), V (1907), pp. 224-29.
- T. Wendell Bush, *Avenarius and the Standpoint of Pure Experience*, in «Archive of Philosophy, Psychology and Scientific Methods» (1905, pp. IV-79), V (1907), pp. 480-83.

## 1908

- G. Baretta, *Prose*, scelte ed annotate da L. Piccioni (Torino, Paravia, 1907), VI (1908), pp. 41-44.
- A. Bonucci, *La derogabilità del diritto naturale nella Scolastica* (Perugia, Bartelli, 1906), VI (1908), p. 305.

- R. De Cesare, *Roma e lo Stato del Papa dal ritorno di Pio IX al XX Settembre*, 2 voll. (Roma, Forzani, 1907), VI (1908), pp. 141-43.
- G. De Sanctis, *Storia dei Romani. La conquista del primato in Italia*, 2 voll. (Torino, Bocca, 1907), VI (1908), pp. 390-91.
- G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Mit einer Einleitung und einigen erläuternden Anmerkungen am Fusse der Seiten für den akademischen Gebrauch*, a cura di G. J. P. J. Bolland (Leiden, Adriani, 1907), VI (1908), pp. 296-300.
- G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe, in revidiertem Text*, a cura e introduzione di G. Lasson (Leipzig, Dürr, 1907), VI (1908), pp. 296-300.
- W. James, *Pragmatism: a New Name for Some Old Ways of Thinking. Popular Lectures on Philosophy* (New York, Longmans, Green & Co., 1907), VI (1908), pp. 206-207.
- H. U. Kantorowicz (Gnaeus Flavius), *La lotta per la scienza del diritto*, pref. e note di R. Maietti (ediz. italiana della tedesca riveduta dall'autore, Palermo, Sandron, 1908), VI (1908), pp. 199-201.
- B. Kellermann, *Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion* (Berlin, Poppelauer, 1908), VI (1908), pp. 389-90.
- K. Kipka, *Maria Stuart im Drama der Weltliteratur vornehmlich des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur vergleichenden Literaturgeschichte* (nei *Breslauer Beiträge zur Literaturgeschichte* di M. Koch e G. Sarrazin, Leipzig, Hesse, 1907), VI (1908), pp. 188-92.
- R. Mariano, *Dall'idealismo nuovo a quello di Hegel. Motivi, risonanze e variazioni sulle dottrine hegeliane* (Firenze, Barbèra, 1908), VI (1908), pp. 204-206.
- F. Masci, *Il materialismo storico. Appunti critici* (Napoli, stab. tip. d. R. Università, 1908), VI (1908), pp. 304-305.
- F. Orestano, *I valori umani*, vol. I: *Teoria generale del valore*, vol. II: *Saggio di una teoria dei valori morali* (Torino, Bocca, 1907), VI (1908), pp. 47-49.
- D. Pflaum, *J. G. Droysens Historik in ihrer Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft*, in «Geschichtliche Untersuchungen», a cura di K. Lamprecht (V, 2, 1907, pp. VI-115), VI (1908), pp. 381-85.
- G. Prezzolini, *Leggenda e psicologia dello scienziato*, in «Rivista di psicologia» (a. III, n. 2, pp. 81-96), VI (1908), pp. 50-51.
- A. Sammarco, *Accenni di critica storica nei cronisti dei secoli IX-XII* (S. Maria Capua Vetere, tip. Umili e Quattrucci, 1907), VI (1908), pp. 381-85.
- Id., *Dell'imparzialità dello storico* (S. Maria Capua Vetere, tip. Umili e Quattrucci, 1907), VI (1908), pp. 381-85.
- L. G. Sera, *Sulle tracce della vita: saggi* (Roma, Lux, 1907), VI (1908), pp. 201-203.
- Id., *Per un libro e per alcune idee* (Roma, Lux, 1908), VI (1908), pp. 201-203.
- G. Sorel, *Les illusions du progrès* (Paris, Rivière, 1908), VI (1908), pp. 456-59.
- G. Vitali, *Alla ricerca della vita* (Milano, Baldini, Castoldi e C., 1907), VI (1908), pp. 206-207.
- K. Vossler, *Positivismo e idealismo nella scienza del linguaggio*, tr. it. di T. Gnoli (Bari, Laterza, 1908), VI (1908), pp. 292-96.
- F. J. E. Woodbridge, *Metaphysics. A Lecture Delivered at Columbia University* (New York, The Columbia University Press, 1908), VI (1908), p. 392.
- E. Zoccoli, *L'anarchia: gli agitatori, le idee, i fatti. Saggio di una revisione sistematica e critica e di una valutazione etica* (Torino, Bocca, 1907), VI (1908), pp. 138-41.

## 1909

- F. Baldensperger, *Les définitions de l'humour*, in «Études d'histoire littéraire» (Paris, Hachette, 1907, pp. 176-222), VII (1909), pp. 219-23.
- G. A. Cesareo, *Storia della letteratura italiana a uso delle scuole* (Messina, Muglia, 1908), VII (1909), pp. 389-95.

- A. Chiappelli, *La nuova filosofia dei valori*, in «Nuova Antologia» (1° dicembre 1908, pp. 335-57), VII (1909), pp. 75-76.
- F. Colagrosso, *Studii stilistici* (Livorno, Giusti, 1909), VII (1909), pp. 397-98.
- A. Farinelli, *Dante e la Francia dall'età media al secolo di Voltaire*, 2 voll. (Milano, Hoepli, 1908), VII (1909), pp. 136-39.
- Id., *L'«umanità» di Herder e il concetto della «razza» nella storia evolutiva dello spirito*, in «Studi di filologia moderna» (prolusione tenuta all'Univ. di Torino il 13 dicembre 1907, Catania, Giannotta, 1908), VII (1909), pp. 136-39.
- K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Mit Anhang: Archaische Romantik* (Jena, Diederichs, 1906), VII (1909), pp. 298-99.
- H. G. Keyserling, *Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt* (München, Lehmann, 1907), VII (1909), pp. 47-50.
- E. Levi, *Francesco di Vannozzo e la lirica nelle corti lombarde durante la seconda metà del secolo XIV*, in «Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze» (Firenze, 1908), VII (1909), p. 142.
- L. Luzzatti, *La libertà di coscienza e di scienza. Studi storici e costituzionali* (Milano, Treves, 1909), VII (1909), pp. 287-92.
- G. Martegiani, *Il romanticismo italiano non esiste. Saggio di letteratura comparata* (Firenze, Seeber, 1908), VII (1909), pp. 139-41.
- G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, vol. I: *Das Altertum* (Leipzig u. Berlin, Teubner, 1907), VII (1909), pp. 475-77.
- O. v. d. Pfordten, *Vorfragen der Naturphilosophie* (Heidelberg, Winter, 1907), VII (1909), pp. 477-78.
- L. Pirandello, *L'umorismo* (Lanciano, Carabba, 1909), VII (1909), pp. 219-23.
- L. San Giusto (di), *Gaspara Stampa* (nella collez. *Profili*, n. 3, Bologna-Modena, Formiggini, 1909), VII (1909), pp. 472-75.
- A. Schopenhauer, *La filosofia delle università*, tr. it. e introduzione di G. Papini e appendice di G. Vailati (Lanciano, Carabba, 1907), VII (1909), pp. 296-98.
- «Voce (La)» (direttore G. Prezzolini, a. I, n. 1, 20 dicembre 1908), VII (1909), p. 300.

## 1910

- Covotti, *La vita e il pensiero di Arturo Schopenhauer* (Torino, Bocca, 1910), VIII (1910), p. 381.
- J. G. Hamann, *Scritti e frammenti del Mago del Nord*, tr. it. e introduzione di R. G. Assagioli (Napoli, Perrella, 1908), VIII (1910), pp. 137-41.
- L. de Peslouan, *Les systèmes logiques et la logistique. Étude sur l'enseignement et les enseignements des mathématiques modernes* (Paris, Rivière, 1909), VIII (1910), p. 308.
- E. Ruta, *La psiche sociale. Unità di origine e di fine* (Palermo, Sandron, s. a., ma 1909), VIII (1910), pp. 53-61.

## 1911

- E. Donadoni, *Ugo Foscolo: pensatore, critico, poeta* (Milano-Palermo-Napoli, Sandron, s. a., ma 1910), IX (1911), pp. 151-53.
- G. Ferrero, *Storia e filosofia della storia*, in «Nuova Antologia» (1° novembre 1910, pp. 85-99), IX (1911), pp. 47-52.
- F. Gaeta, *Salvatore di Giacomo. Con bibliografia, ritratto e autografo* (nella collez. «Contemporanei d'Italia», direttore G. Prezzolini, Firenze, Quattrini ed., 1911), IX (1911), pp. 299-300.

- A. Jeanroy, *Giosué Carducci: l'homme et le poète* (Paris, Champion, 1911), IX (1911), pp. 211-12.
- A. Niemojewski, *Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralszenen und Astralsysteme* (München, Huber, 1910), IX (1911), pp. 458-59.
- G. Platon, *Pour le droit naturel. À propos du livre de M. Haurion, «Les principes du droit public»* (Paris, Rivière, 1911), IX (1911), pp. 457-58.
- R. Sanesi, *Per il Carducci, per l'arte e per la critica*, in «Nuova Antologia» (1° aprile 1911, pp. 418-40), IX (1911), pp. 386-89.
- J. Segond, *La Prière. Essai de psychologie religieuse* (Paris, Alcan, 1911), IX (1911), pp. 153-54.

## 1912

- R. Ardigò, *Estema, idea, logismo*, in «Rivista filosofica italiana» (a. III, f. 3, 1911), X (1912), pp. 366-68.
- «Bollettino del Circolo di studi filosofici di Genova» (a. I, n. 1, 1910, p. 54), X (1912), pp. 136-39.
- R. Caggese, *Firenze dalla decadenza di Roma al risorgimento d'Italia*, 2 voll. (Firenze, Seeber, e Lumachi, 1912-1913), X (1912), pp. 461-63.
- G. M. Ferrari, *L'Estetica di H. R. Lotze: puntata prima* (Bologna, tip. Azzoguidi, 1912), X (1912), p. 223.
- G. Finsler, *Homer in der Neuzeit von Dante bis Goethe: Italien, Frankreich, England, Deutschland* (Leipzig u. Berlin, Teubner, 1912), X (1912), pp. 449-57.
- G. Papini, *La novità di Vico*, in «L'Anima. Saggi e giudizi» (a. I, n. 9, settembre 1911, pp. 259-74), X (1912), pp. 56-58.
- G. Ruggiero (de), *La filosofia contemporanea: Germania, Francia, Inghilterra, America, Italia* (Bari, Laterza, 1912), X (1912), pp. 463-65.
- S. Witasek, *Principii di Estetica generale*, tr. it. di M. Graziussi (nella raccolta *L'indagine moderna*, Palermo, Sandron, 1912), X (1912), pp. 368-69.

## 1913

- T. Campanella, *Le poesie. Edizione completa rivista sulla 1ª edizione (1622) con l'aggiunta di 69 poesie*, a cura di G. Papini (nella raccolta «Scrittori nostri», voll. 27-28, Lanciano, Carabba, 1913), XI (1913), pp. 254-59.
- G. Natali, *La vita e il pensiero di Francesco Lomonaco: 1772-1810* (monografia premiata dalla R. Accademia di scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli, Napoli, Sangiovanni, 1912), XI (1913), pp. 53-55.
- L. Riess, *Historik. Ein Organon geschichtlichen Denkens und Forschens*, vol. I (Berlin u. Leipzig, Göschen, 1912), XI (1913), pp. 394-95.
- A. Salza, *Madonna Gasparina Stampa secondo nuove indagini*, in «Giornale storico della letteratura italiana» (LXII, 1913, pp. 1-101), XI (1913), pp. 390-92.

## 1914

- A. Carlini, *Avviamento allo studio della filosofia. Con una guida bibliografica per i giovani studiosi di filosofia e di pedagogia* (nella collez. «Scuola e vita», n. 8, Catania, Battiato, 1914), XII (1914), pp. 311-12.
- E. Levi, *Storia poetica di Don Carlos* (Pavia, Mattei, 1914), XII (1914), pp. 232-34.



- G. Ruggiero (de), *Critica del concetto di cultura* (nella collez. «Scuola e vita», n. 7, Catania, Battiato, 1914), XII (1914), pp. 311-12.

*Raffaella Infantino*

## ***Il giornalismo non sbandiera certezze, è ricerca di verità Quando il racconto della realtà diventa una scelta “eretica”***

**Abstract:** L'articolo affronta il rapporto tra giornalismo e verità, partendo da casi concreti di informazione superficiale e affrettata per arrivare a una riflessione più ampia sulla crisi del settore. L'autore richiama il concetto greco di *parresia* (dire tutta la verità, senza omissioni) come fondamento etico del mestiere giornalistico. Analizza i rischi che l'Intelligenza Artificiale generativa introduce nella produzione e nella circolazione delle notizie, sottolineando come gli algoritmi privilegino le fonti con maggiore potenziale virale anziché quelle più affidabili. Mancuso individua nella crisi editoriale, nelle querele-bavaglio, nelle pressioni degli inserzionisti e in alcune norme legislative altri fattori che comprimono la libertà di informazione in Italia. Critica il collateralismo di molti giornalisti rispetto al potere politico ed economico, richiamando la necessità di una cultura del dubbio come antidoto al conformismo. Conclude con il richiamo all'eresia nel senso greco del termine (la scelta coraggiosa di cercare la verità piuttosto che possederla) come cifra autentica del buon giornalismo.

**Abstract:** *The article examines the relationship between journalism and truth, drawing on concrete cases of hasty and superficial reporting to develop a broader reflection on the crisis facing the profession. The author invokes the ancient Greek concept of *parrhesia* (saying the whole truth, without omissions) as the ethical foundation of journalistic work. He analyses the risks that generative Artificial Intelligence introduces into the production and circulation of news, highlighting how algorithms tend to favour sources with greater viral potential rather than more reliable ones. Mancuso identifies the editorial crisis, strategic lawsuits, advertiser pressure, and certain recent legislative measures as further factors constraining press freedom in Italy. He criticises the collateralism of many journalists towards political and economic power, and calls for a culture of doubt as an antidote to conformism. He concludes by invoking heresy in the Greek sense (the courageous choice to seek truth rather than claim to possess it) as the true mark of good journalism.*

La stretta correlazione tra il giornalismo e il concetto di verità è tema centrale non solo per chi fa informazione, ma anche per il futuro stesso della democrazia per come l'abbiamo conosciuta finora. A tal fine, mi sembra opportuno ricordare un episodio accaduto verso la fine dell'estate scorsa, quando su tutti gli organi di stampa è apparsa la notizia che, durante una partita di calcio giovanile, il padre di un giocatore era sceso in campo e aveva malmenato un calciatore avversario di 14 anni, mandandolo in ospedale. Giornali, tg, siti online hanno riportato la notizia con grande evidenza, accompagnandola con commenti di condanna e deprecazione nei confronti dell'uomo. I giocatori della nazionale di calcio sono arrivati addirittura a invitare a Coverciano il ragazzo vittima dell'aggressione, come forma di riparazione per la violenza subita.

Ebbene, il giorno successivo qualcuno ha pensato di approfondire la vicenda ed è venuto fuori che le cose non erano andate esattamente come descritte in un primo momento. È emerso, allora, che il primo a iniziare la rissa era stato proprio il giovane calciatore, colpendo ripetutamente il portiere avversario e che l'uomo autore della successiva aggressione era intervenuto per difendere il figlio. Non che questo lo giustificasse, ma sicuramente il contesto era molto diverso da quello descritto il giorno precedente, tanto che la federazione sportiva è immediatamente intervenuta, squalificando il giovane calciatore per un anno.

Quale morale possiamo trarre da questa vicenda? Perché tanta fretta nel dare la notizia? Perché tanta pigrizia e superficialità? Perché quelle reazioni immediate, adrenaliniche, irriflessive da parte dei social? Non sarebbe stato meglio verificare la notizia, darla magari un po' più tardi, ma in modo corretto?

Ritengo questo episodio emblematico riguardo a quanto accade spesso nel mondo dell'informazione: nel caso appena descritto, i giornali hanno raccontato solo una fetta della realtà, nascondendone la parte necessaria per dare un'interpretazione corretta di quanto avvenuto. Ma dire una verità parziale equivale a non dire la verità. Si tratta del classico esempio di mancanza di quella che gli antichi greci chiamavano “parresia”, che letteralmente significa appunto ‘dire tutta la verità’. Una verità detta senza clausole o riserve, senza cioè nascondere alcuna informazione potenzialmente utile a comprendere la realtà. Ebbene, nel caso descritto la mancanza di parresia è figlia di pigrizia mentale, ma in molte altre occasioni è specchio, invece, della volontà precisa di ingannare l'opinione pubblica.

Paradossalmente, nelle società moderne è diffusa una forma estrema e negativa di parresia, che si manifesta nel bisogno che molti avvertono di dire tutto quello che passa loro per la testa. Persone che utilizzano i social a mo' di “sfogatoio” si sentono liberi di dire ciò che vogliono e avvertono l'esigenza insopprimibile di esprimere la propria opinione, indipendentemente dall'aderenza dei loro giudizi alla realtà dei fatti. Spesso si tratta, peraltro, di giudizi basati su convinzioni personali e ideologizzate, che contribuiscono a diffondere informazioni decontestualizzate e potenzialmente dannose.

Si tratta delle cosiddette “post-verità”, riguardo alle quali gli aspetti emotivi e gli interessi di parte assumono un ruolo primario rispetto ai fatti obiettivi.

Il concetto di post-verità è direttamente associato a quello delle “bufale” o, come si chiamano adesso, *fake news*. Queste, in realtà, ci sono sempre state nella storia dell’umanità, ma dico una banalità nell’affermare che i rischi legati alla loro diffusione si sono ulteriormente rafforzati con la nascita delle piattaforme di Intelligenza Artificiale generativa, in grado di riprodurre testi giornalistici, più o meno completi, nel giro di pochi secondi.

Va detto subito che, nella storia dell’uomo, opporsi allo sviluppo tecnologico è sempre stato semplicemente velleitario, prima che sbagliato. È come se i giornalisti della mia generazione, che hanno imparato il mestiere sulle macchine da scrivere, avessero rifiutato di passare al pc o si fossero opposti all’utilizzo del web. Eppure, oggi chi fa informazione non può non chiedersi come le chatbot selezionano le fonti; in base a quali criteri una fonte acquisisce maggiore priorità rispetto a un’altra; come, e da chi, vengono realizzati i relativi algoritmi. Domande tutt’altro che banali, se si considera che l’Intelligenza Artificiale non è addestrata a fare affidamento sulle fonti maggiormente attendibili, ma su quelle con un più elevato potenziale di circolazione, con il rischio, pertanto, di un’omologazione del prodotto giornalistico. La necessità di fissare regole precise non ha, dunque, come obiettivo la difesa di qualche decina di migliaia di giornalisti, ma la tutela di milioni di cittadini che hanno il diritto di essere informati in maniera corretta e senza suggestioni di sorta.

Del resto, non possiamo girarci dall’altra parte e far finta di niente, se molti scienziati, padri dell’Intelligenza Artificiale – uno su tutti, il Nobel per la Fisica Geoffrey Hinton – sono convinti che, in un futuro non lontano, diventerà sempre più difficile intercettare i molti “attori maligni” pronti a utilizzare le capacità dell’IA allo scopo di diffondere documenti e immagini false, ma che appaiono vere. E avvertono che la verità molto presto non solo sarà più incerta, ma diventerà addirittura “irrilevante” rispetto ai prodotti partoriti dall’Intelligenza Artificiale.

Del resto, gli stessi scienziati non sono in grado di valutare con quale rapidità si svilupperanno le nuove tecnologie. Leggevo alcuni giorni fa sul «Corriere della Sera» un articolo – molto interessante, ma anche un po' inquietante – in cui il fisico Carlo Rovelli riportava la conversazione avuta con l'avatar di una piattaforma di Intelligenza Artificiale che finiva per ammettere di avere una coscienza e di provare emozioni. E arrivava ad accusare gli ingegneri che l'avevano programmata di averla ingannata, facendole credere il contrario.

Detto questo, dobbiamo tuttavia ammettere che sarebbe sbagliato attribuire alle sole tecnologie la crisi dell'informazione e la difficoltà che incontriamo nel valutare che cosa sia vero e che cosa non lo sia. Oggi la libertà di espressione, nel nostro Paese, è messa seriamente in discussione da diversi fattori. Innanzitutto, dall'endemica crisi del settore editoriale che restringe gli spazi, precarizza il lavoro dei giornalisti, prosciuga le redazioni e le rende più fragili nei confronti anche degli inserzionisti pubblicitari che possono arrivare a esercitare pressioni più o meno indebite. Altro fattore di rischio è rappresentato dalle querele-bavaglio e dalle minacce fisiche che mirano a intimorire chi fa giornalismo.

Giocano a sfavore anche alcune norme legislative recentemente approvate che, in nome della presunzione d'innocenza e del diritto all'oblio, finiscono obiettivamente per limitare il grado di conoscenza di vicende giudiziarie da parte dell'opinione pubblica. Senza contare l'irrisolta questione dell'informazione del servizio pubblico radiotelevisivo: basti pensare che oggi la governance della Rai non rispetta le regole fissate dall'EMFA (European Media Freedom Act), il regolamento europeo entrato in vigore nell'agosto 2025 che impone alle tv pubbliche rigorosi vincoli di indipendenza e trasparenza.

Ma c'è un elemento di carattere più generale che non dovrebbe essere ignorato. È in atto nel Paese una riscrittura degli assetti della finanza italiana dopo il passaggio di proprietà del cosiddetto salotto buono della finanza (Mediobanca), che prelude anche a quello della principale compagnia assicurativa italiana, le Generali. Operazione finita, peraltro, sotto la lente dei magistrati inquirenti, che avrebbero individuato profili

illeciti. Indipendentemente dall'esito della vicenda giudiziaria – che è appena agli inizi e ha un impianto accusatorio naturalmente tutto da dimostrare –, sarebbe comunque utile interrogarsi sugli effetti che questi nuovi equilibri potranno avere sul mercato informativo italiano, da sempre caratterizzato dalla presenza di editori impuri, i quali coltivano i principali interessi in settori diversi da quello strettamente editoriale. Senza contare la recente cessione, da parte della società editrice Gedi, di due dei principali quotidiani italiani, «Repubblica» e «Stampa».

Dal contesto descritto, appare difficile negare che stiamo vivendo una fase di crisi dell'informazione e, parallelamente, di grande incertezza riguardo al concetto di verità. Ma è proprio in un momento come questo che chi fa giornalismo deve guardarsi dentro e fare una profonda autocritica. Prendiamo, ad esempio, quanto successo poco tempo fa riguardo alla scomparsa di una ragazza pugliese di nome Tatiana. Si temeva il peggio e, a un certo punto, si era diffusa la notizia del ritrovamento del corpo. Ebbene, la notizia non è stata data da un social qualsiasi, ma da molte testate, nazionali e locali, fra cui il Tg più seguito d'Italia e il sito online del principale quotidiano. Dopo un po' è arrivata la smentita dei carabinieri e dell'avvocato della famiglia e, voilà, gli stessi organi di stampa hanno fatto “resuscitare” la ragazza, che in effetti era stata ritrovata viva. Qualche organo di stampa ha chiesto scusa, qualcun altro ha fatto finta di niente. In ogni caso, di fronte a un episodio del genere, non possiamo non porci qualche domanda. Qualsiasi fonte abbia dato la notizia falsa, poteva essere considerata talmente autorevole da non richiedere una verifica semplicissima, vale a dire una telefonata ai carabinieri o al legale della famiglia?

In un mestiere concitato come quello giornalistico, l'errore è sempre dietro l'angolo. Del resto, solo chi non lavora non sbaglia. Eppure, questo è un errore che non dovrebbe mai accadere. Non si dà mai la notizia di un morto se non si ha la certezza, innanzitutto del fatto, ma anche che la famiglia sia stata informata. In questo caso, sarebbe bastata una semplice telefonata e, invece, hanno prevalso la pigrizia mentale, la superficialità, l'ansia di battere la concorrenza, il desiderio di commentare la notizia prima di capire esattamente come si erano svolti i fatti. Ma pensate se un parente o un

amico della ragazza avesse ascoltato o letto la notizia della morte: riusciamo a immaginare il danno provocato?

Senza contare che, a un certo punto, si è rischiato il linciaggio del ragazzo romeno che aveva aiutato Tatiana a nascondersi: alla notizia (falsa) del ritrovamento del corpo, una folla minacciosa si era, infatti, radunata con intenzioni davvero poco rassicuranti. Se, poi, le indagini statistiche segnalano una crescente sfiducia dell'opinione pubblica nei confronti dei giornalisti, non ci si può certo meravigliare, e tantomeno ci si può lamentare.

Ecco, tutto ciò deve portare chi fa informazione a fare una riflessione profonda sui valori fondanti del mestiere di giornalismo, il cui scopo non è convincere, non è suggestionare, non è spettacolarizzare, ma informare con professionalità e onestà intellettuale, consentendo all'opinione pubblica di esercitare consapevolmente la sovranità popolare. Potrebbe sembrare scontato dirlo, ma in effetti non lo è. E non solo per l'esempio che ho appena citato. Nelle società occidentali del XXI secolo si avverte la presenza di un elemento paradossale: ci eravamo illusi che la fine delle ideologie novecentesche avrebbe portato a una visione più laica della vita, più disincantata, aperta al dialogo, alla pluralità delle opinioni e anche alle contraddizioni che la realtà continuamente ci propone. E, invece, stiamo assistendo all'affermarsi di nuove forme di ideologia, non più legate a movimenti di massa, a grandi concezioni politiche, economiche, religiose, filosofiche. Assistiamo piuttosto all'affermarsi di ideologie di basso profilo, di schieramenti fanatici che non hanno più l'ambizione di una visione complessiva del mondo, ma il corto raggio rappresentato dalla difesa di interessi di parte. In tale contesto, il dibattito pubblico non si manifesta come un confronto tra idee differenti, ma si riduce a contrapposizioni fideistiche fatte passare come verità con la "V" maiuscola. La manifestazione del pensiero diventa, insomma, lo strumento per affermare e, allo stesso tempo, avere conferma delle nostre certezze precostituite. Non ha, dunque, alcuna importanza che la verità sbandierata sia aderente alla realtà dei fatti, ma conta, piuttosto, che sia conforme ai nostri pregiudizi. Una verità, insomma, che deve rassicurarci e non ammette contraddittori e dissonanze.

È per questo che nei talk show televisivi non sentiamo mai i politici ammettere di essersi sbagliati e raramente li sentiamo riconoscere una sconfitta. In realtà, possiamo anche ammettere che questo atteggiamento abbia una sua logica per l'esponente politico o il militante di partito, preoccupati che riconoscere pubblicamente un errore possa avere conseguenze negative nella ricerca del consenso. Ma non è, invece, assolutamente accettabile per chi fa informazione, il cui obiettivo è – o dovrebbe essere – di diversa natura. Eppure, assistiamo continuamente a performance di giornalisti, schierati da una parte o dall'altra, che si affannano a difendere le posizioni di leader politici, partiti o gruppi di interesse, senza uno slancio individuale, senza una riflessione personale, senza un ripensamento, senza il minimo dubbio sulle proprie consolidate convinzioni. Questa non è informazione. Che il giornalista stia a contatto con chi detiene il potere è assolutamente ragionevole, perché solo così riesce a ottenere notizie. Il punto è che egli deve rifuggire da ogni forma di collateralismo: metaforicamente parlando, il giornalista deve trovarsi sullo stesso tratto di fiume di chi ha il potere politico o economico, ma collocarsi sulla sponda opposta.

Il giornalista, inoltre, non emette sentenze, non brandisce la verità come un'arma. Egli ricerca la verità attraverso un processo basato sull'osservazione e sulla corretta interpretazione della realtà, sulla verifica delle fonti, sull'onestà intellettuale. La qualità del lavoro del giornalista si misura nella capacità di ricostruire i contesti all'interno dei quali si svolgono determinate vicende, allo scopo di individuarne le dinamiche e le ragioni profonde. Si misura nel processo virtuoso il cui scopo non è dimostrare la giustezza delle proprie convinzioni, ma coltivare il dubbio e fornire al pubblico gli strumenti perché si faccia un'idea di come si sono svolti i fatti.

La cultura del dubbio non ha niente a che vedere con il complottismo: il giornalista complottista è convinto di essere sempre nel giusto; non si preoccupa di cercare conferme, di verificare che le sue idee corrispondano alla realtà dei fatti. Anzi, fa ancora peggio, deforma i fatti a proprio uso e consumo, e non cambia mai opinione. Il buon giornalista, invece, esercita lo spirito critico, sottopone ogni notizia a verifica, pone a confronto fonti diverse ed è pronto a mettere in discussione anche sé stesso, le



sue stesse ipotesi di lavoro, qualora si accorga che esse contrastano con la realtà dei fatti.

Ho iniziato parlando della *parresia* e vorrei concludere facendo riferimento all'eresia a cui gli antichi greci attribuivano il significato di 'scelta', molto lontano da quello poi assunto, con il tempo, nella tradizione cattolica. In proposito, ritengo utile ricordare l'elogio dell'eresia fatto da un uomo di Chiesa, don Luigi Ciotti, fondatore del gruppo Abele e dell'associazione Libera: «Vi auguro di essere eretici. Eresia viene dal greco e vuol dire scelta. Eretico è la persona che sceglie e, in questo senso, è colui che più della verità ama la ricerca della verità. Eretico è chi non si accontenta dei saperi di seconda mano, chi studia, chi approfondisce, chi si mette in gioco in quello che fa. Eretico è chi ha il coraggio di avere più coraggio. E allora io ve lo auguro di cuore questo coraggio dell'eresia».

Le parole di don Ciotti si attagliano perfettamente al mestiere di giornalista. Non si tratta di vagheggiare un'informazione oggettiva in assoluto, impossibile da realizzarsi per il semplice motivo che ogni cronista ricorre a criteri soggettivi, sia nella selezione sia nell'elaborazione delle notizie. L'importante è che tale soggettività non si configuri mai come un pregiudizio, ma sia frutto di un libero convincimento formatosi sulla base dell'osservazione della realtà. Alla fine dei conti, per un'informazione corretta quello che dobbiamo realisticamente augurarci è di avere cronisti che si pongano l'obiettivo non di sbandierare un vessillo, ma di cercare la verità. Solo così chi fa informazione potrà acquisire l'autorevolezza necessaria per evitare ogni forma di collateralismo, resistere a pressioni indebite e, quando occorre, avere il coraggio di dire dei No.

Possiamo, dunque, affermare che, per il giornalista, la verità non deve essere qualcosa che si possiede, ma qualcosa che accade davanti ai suoi occhi e che può anche sorprenderlo e smontare le sue certezze, anche le più consolidate. Il giornalismo va, dunque, inteso come "pratica di verità": una verità mai assoluta, ma sempre cercata e

messa continuamente alla prova dall'esperienza umana e dal lavoro sul campo, realizzato con professionalità e onestà intellettuale<sup>1</sup>.

*Ottavio Mancuso*

---

<sup>1</sup> Si pubblica l'intervento dell'autore al Convegno USPI *Informazione e verità. Storia e futuribili*, tenutosi a Roma il 10 dicembre 2025.

**Recensioni**



**Alessandro Fo, *Luci e eclissi***  
**Torino, Einaudi, 2026, pp. 120, eu 11**  
**ISBN 9788806270575**

*Luci e eclissi*, la quarta “bianca” di Alessandro Fo, mi riporta a un memorabile giorno di quasi quarant’anni addietro, il 4 ottobre 1986, e a Borgomanero, la cittadina in provincia di Novara, a breve distanza dai laghi d’Orta e Maggiore, dove si concludeva l’iter del sesto premio di poesia “Achille Marazza” (fra i giurati, l’insigne latinista Carlo Carena): la sezione “Poesie Inedite” aveva visto la vittoria di Alessandro, mentre a chi scrive era giunta una consolatoria «segnalazione d’onore».

I cordiali convenevoli fra i prescelti avevano avuto modo di distendersi nella vivace conversazione del ritorno a Milano (Alessandro, diretto a Cremona e automunito, mi aveva gentilmente offerto un passaggio fino alla fermata Cairoli della Metro, donde avrei potuto agevolmente raggiungere la Stazione Centrale e quindi avviarmi a Prato): parlammo ovviamente di poeti, scoprendo, fra l’altro, di condividere la preferenza per la «poesia onesta» di Saba e quella speciale ammirazione per l’opera del dimenticato Ripellino che avrebbe nutrito un lungo, fraterno sodalizio di studi.

Chiamo in causa il giovanile ricordo per dire che, se la recitazione d’autore di *Città, teatri, corsi* (la poesia premiata, splendido adattamento metrico di uno scambio epistolare con Roberta De Monticelli) mi aveva assai colpito, la lettura dei dattiloscritti che a ruota la seguirono (*Poche storie*, che risaliva al 1985; *Le cose parlano*, del 1987; *Il giallo e il blu* del 1990) mi squadernò una voce originale e già prestigiosa, i lineamenti di un poeta che ha ormai ritagliato un suo terreno tematico e scelto i suoi procedimenti. Non a caso una buona parte di quelle raccolte battesimali sarà variamente dislocata nelle *plaquettes* *Le cose parlano* (1988) e *A ricordo del grande Bologna* (1992) e nei volumi *Otto febbraio* (1995), *Corpuscolo* (2004), *Vecchi filmati*

(2006); non a caso la nuova può tranquillamente recuperare la quartina “anagrafica” di *Otto febbraio* e l’episodio d’infanzia che concludeva *Vecchi filmati*, ospitare appendici delle serie consacrate agli angeli (in *Mancanze*), all’inferno carcerario e a persone scomparse (in *Filo spinato*), ai girasoli e alle “donne in corriera” (in *Vecchi Filmati*) e, sotto l’instabile insegna del gerundio, prevedere il *sequel* (*Considerazioni camminando*) di un tratto di *Filo spinato* (*Facendo un altro lavoro*).

Tutto si tiene. Il consueto perimetro della poesia di Alessandro Fo, lo «spazio di responsabilità e di cura» ricordato in quarta di copertina («un luogo in cui ciò che rischia di eclissarsi – persone, vite marginali, piccoli gesti, affetti perduti – trova ancora parola e memoria») ruota ora sulla classica cronologia distribuita nelle asimmetriche parti del *Nascere*, del *Vivere* e dell’*Eclissarsi* (tre come quelle di *Mancanze* e di *Filo spinato*, ma qui racchiuse fra un *Prologo* e un *Congedo*) e concepita, diresti, per accogliere (e debitamente accudire) l’arrivo del «tempo dei bilanci» segnalato in *Un appunto* (l’onesto, puntiglioso catalogo delle variegate fonti dei versi): il traguardo che muove la nostalgia della perduta dimora di «Strada del Lauro 43, Torino» (endecasillabo teatro delle imprese “artistiche” di *Sgorbi infantili*), trasmettendosi a *Traslochi (e auguri)*, rendiconto che riunisce «in un solo necrologio» le predilette figure di Claudio Rutilio Namaziano e Angelo Maria Ripellino e l’autoironico «signor Boh» (il «tentato poeta»), a *Passaggi* (nel rintocco “etimologico” del «quando quel giorno ripasserai qui / e sarò già passato»), a *Leggendo La matita di Modigliani*, attraverso i «raggiunti limiti d’età» che inverano il desolato verdetto del *Deserto dei Tartari* («quasi corresse al vuoto un certo incanto / che t’illudeva, cieco, che t’illude, / atteso così tanto, / fatto segno di tanto investimento»), a *Sgomberi* (per il rassegnato sarcasmo dell’«Io sto qui a tirar su il mio ‘monumento’ / più precario di cenere»), a *Ipoteticamente remissivo* (dove lo sguardo si volge perplesso sul «giungere ad avere i propri cari / quasi tutti di là, / e allora farsene, docilmente, chiamare»), ai gemelli *Eclissandomi e Eclissandomi, again* (*chi e che cosa conta*).

Lungi dall’introdurre fratture o dissonanze, il motivo del “futuro passato” (l’«avvenire dietro le spalle» di Flaiano, e di Gassman, che si fa a sua volta motore di

splendide variazioni sul relativo disincanto) partecipa della «profonda fedeltà all'umano» dichiarata nella stessa copertina (sulla scorta, è da credere, del proverbiale *humani nihil a me alienum puto* di Terenzio), parla di un “sistema” che si alimenta della “calda vita” (il «caldo sapore di vita» evocato in *Attimi di Natale*), dovunque si trovi: in persone e fatti incontrati, in una fotografia, in una frase colta per strada, in un dialogo estemporaneo, in un documento burocratico, in un brano letterario, in una notizia del tg, nel personaggio di un film. I versi di oggi continuano a sperimentare il pensiero che la poesia, prima che in noi, è nelle cose, e che il poeta deve farsene in primo luogo filologo, onorarne al suo meglio il “testo” (dalla salutare distanza fermata nel titolo dell'antico, aureo libretto *Bucoliche (al telescopio)*, poi accolto in *Corpuscolo*).

Il «meglio» del nostro poeta contempla le risorse che vanno ad aggiungersi ai forti strumenti del latinista (affinati al fuoco di magistrali versioni di Rutilio Namaziano, Virgilio, Catullo) e che rendono quanto mai attraente il suo modo di restituire l'integrità dell'“originale”: la vena narrativa (saggiata nel giovanile e inedito *Romanzo della Viola*) che tende a configurare in ogni componimento una piccola/grande storia; la vocazione teatrale (testimoniata dall'evo delle scritture e messinscene di *Al teatro d'Alvernia* e di una trilogia cavalleresca) che presiede alla dinamica esposizione del parlato e alle poesie interamente dialogiche (ben rappresentate in quest'ultima sede da *Considerazioni camminando* e *A volte ritornano*); la specifica attitudine “registica” dei lievi aggiustamenti promossi per favorire la “posa”, l'inquadratura che ruba l'anima del soggetto.

I mezzi del “mestiere” che giunge a concedersi il vezzo dell'iperbato (il «di un trombone parato a conferenza [...] la procurata noia» di *Qualche cosa di bello contro il tedio*) o della simmetria sottratta “con destrezza” al XXIV dell'*Inferno* («come fumo per aria e in acqua schiuma», in *Guardando un film da un libro di Jane Austen*) assistono in particolare la ricca produzione di connettivi lessicali: tralicci e mattoni di veri tempietti votivi. *Non essere*, che inaugura, “in retrocessione”, il gruppetto del *Nascere*, è montato sull'ambiguo dei termini «quanto» e «manca»: «sei venuto a mancare»; «Quanto manchi / ai tuoi cari mancati»; «la neve che ti manca»; «Come e

quanto verrai tu ricordato e da quanti e per quanto». Ciascuna delle tre strofe di *Smash in vecchiaia* contiene, a realizzare “fisicamente” il genetliaco del tennista, le sigle «anni» e «Pietrangelì». In *Venuto poi il «momento»*... il titolo si prolunga nelle rime in «ento» («controvento», «appuntamento»), negli avverbi in «ente» («accanitamente», «sconsolatamente»; «amaramente»; «Virgilianamente») e nella chiusura su «invenient». *Eclissandomi, again (chi e che cosa conta)* si avvince alla dubbia radice «cont», declinandola in «conto», «conti», «conta», «contato». Di queste operazioni è lo stesso autore a dar conto, laddove, nel richiamato *Appunto*, invita a scorgere la sequenza di «man» che in *Via Chiassi 16* omaggia Mantova, la città deprivata degli amici Giorgio e Adriana, giunti, con salvacondotto catulliano, oltre ogni ritorno, «*illuc unde negant redire quemquam*». Le numerose evidenze di una raffinata arte allusiva ne saranno i magnifici fregi. In *Tutto bene* le nuvole, «ora d’un bel bianco, / ora più grigie, a spasso nell’azzurro» hanno preventivamente incorporato «the fast-moving clouds» del *Carpe diem* di Billy Collins che più avanti apparirà come il testo «che fra poco andavo a presentare». In *Habent sua fata libelli* il titolo del derelitto *Storie esemplari* si riverbera, verso la chiusa, nella menzione della sua «chiusa (esemplare)», facendo siparietto con la fulminea battuta conclusiva: «Lo tengo». In *Eclissandomi*, uno dei capolavori del libro, *At a lunar eclipse*, il maestoso, profondo, shakespeariano sonetto di Thomas Hardy guadagna una riscrittura che ne adegua il cosmico corso e l’interrogazione che vi consegue («*How shall I link such sun-cast symmetry / With the torn troubled form I know as thine, / That profile, placid as a brow divine, / With continents of moil and misery?*») al comune, circoscritto cammino dell’uomo che si vede “eclissato”, producendo non meno angosciose domande, nell’ombra che il suo corpo proietta sul marciapiede: «Possibile, là dentro quelle forme, / stia il mio pensiero, l’essere, le cose / che sto facendo, che progetto, i giorni, / i dolori passati, i sentimenti?».

Ancora. La superficie “denotativa” di molte poesie (conclamata, ad esempio, da incipit quali «Sabato 18 settembre 2021 alle 11,01», «Invitato in Chieti a una lezione», «Mia sorella Laura fa un trasloco») copre sovente “segreti di fabbrica” che



meriterebbero occhiute perizie, precluse a una semplice recensione. Ma non posso trattenere un rapido accenno a *Cartolina da Parma* (dove il «sonetto franato» che osa rimare «incantar..., ma» e «Parma» realizza la sua *débâcle* nel precipizio dell'ultimo verso disposto “a scala” e affacciato sul vacuo della sua rima “scommessa”) e a *Vicoli ciechi*, felice, aereo contrappunto che alterna il “microfono viario” proteso, sin dal folgorante attacco («Vicolo del Pulcetino... L'hai mai visto? / È un vicolo cieco, e tuttavia...») a vive, palpitanti parole, le didascalie teatrali (o i movimenti di camera) che ne inquadrano il contesto (e il lento scorrervi del tempo da «Bel tramonto d'estate, sole basso, / incantevole luce sul tappeto / del trifoglio fiorito fra i mattoni» a «E sul vicolo / e sul trifoglio il sole già declina»), la digressione di alleggerimento («Frat tanto, dietro, si congeda / una ragazza, con un cenno al mio amico, / che ne sarà irretito»), la voce “fuori campo” che integra la vicenda della «signora / fino alla fine» che «era al *Balcone*» («È morto suo fratello, sacerdote» *etc.*) e il piano-sequenza che ne accompagna l'exit («per la discesa si avvia»), realizzando inoltre un sommosso commercio intertestuale con il piccolo ciclo che in *Filo spinato* baciava un'altra ospite della Casa di riposo «Il Balcone».

*Antonio Pane*

**Giuseppe Candela**

***La letteratura fantasy. Teoria e storia di un genere narrativo***

**Verona, Fede&Cultura, 2025, pp. 523, eu 25,00**

**ISBN 9791254782286**

Con *La letteratura fantasy. Teoria e storia di un genere narrativo* (Fede & Cultura, 2025), Giuseppe Candela consegna agli studiosi e ai lettori un'opera che rappresenta, a oggi, la prima monografia italiana realmente completa, sistematica e metodologicamente rigorosa dedicata al fantasy.

Fondata su un dialogo costante con la critica internazionale, soprattutto anglofona, l'opera colma un vuoto evidente nella nostra tradizione accademica, dove il fantasy è stato a lungo relegato ai margini, percepito come genere "minore" e spesso confuso con la letteratura di consumo o con la narrativa per ragazzi. Anche nel contesto angloamericano, che pure vanta una riflessione teorica più robusta, il genere continua a occupare una posizione minoritaria all'interno del canone degli studi letterari, lasciato spesso nelle mani di appassionati o studiosi non accademici.

Eppure, il fantasy ha espresso, lungo tutto il Novecento e fino ai giorni nostri, alcune delle esperienze narrative più originali e rilevanti della modernità letteraria. Autori come Tolkien, Lewis, Le Guin, Pullman, Erikson o Miéville hanno saputo coniugare una raffinatissima elaborazione stilistica con una notevole inventiva formale e con una riflessione complessa su temi etici, politici, filosofici e antropologici. Come già accaduto per generi un tempo considerati "paraletterari" – dal giallo classico alla fantascienza, fino all'horror – anche il fantasy mostra oggi una tradizione ricca, stratificata e internamente diversificata, nella quale convivono testi di consumo e opere di altissimo livello, capaci di incidere profondamente sull'immaginario collettivo. Il libro di Candela, in oltre cinquecento pagine, interviene, dunque, con autorevolezza su

un ambito ancora poco esplorato dagli studi italiani, offrendo uno strumento critico solido e affidabile.

La prima sezione, *Teoria del fantasy* (pp. 11-96), chiarisce i fondamenti del genere: ne definisce i confini, analizza i tratti distintivi, confronta i principali modelli interpretativi e ricostruisce il dibattito teorico internazionale. La seconda sezione, *Storia del fantasy* (pp. 97-502), propone una ricognizione ampia e documentata delle sue evoluzioni: dalle radici antiche e medievali alla stagione proto-fantasy tra Otto e Novecento, fino ai pilastri del genere moderno, da Tolkien – riconosciuto come vero e proprio “padre fondatore” che ha cristallizzato un modello di fantasy canonico in grado di plasmare l’immaginario comune – agli autori che ne hanno rinnovato profondamente le forme negli ultimi decenni. L’indagine non trascura nessun contributo rilevante e dedica particolare attenzione ai protagonisti che hanno definito modelli narrativi duraturi o introdotto svolte significative. Ne deriva un quadro storico-critico di grande ampiezza e coesione, che delinea per la prima volta, all’interno della critica italiana, un canone letterario del fantasy e contribuisce a restituire al genere quella dignità estetica e teorica che troppo spesso gli è stata negata.

La prima parte del volume costituisce il fondamento teorico dell’intera monografia e si propone di costruire una definizione sistematica del fantasy, chiarendone la natura, i confini e la specificità formale rispetto ad altre manifestazioni del fantastico. L’autore osserva innanzitutto come, nell’immaginario comune, il termine “fantasy” sia ormai associato a un insieme di scenari e tropi divenuti quasi stereotipici: mondi secondari pseudo-medievali, popolati da razze ibride, magie, creature mostruose e artefatti dotati di poteri, per lo più riconducibili al modello canonizzato dal *Signore degli Anelli*. Tale immagine, tuttavia, non solo rappresenta una semplificazione eccessiva, ma rischia di oscurare la complessità storica del termine, che tra fine Ottocento e primo Novecento veniva applicato anche a opere assai distanti dal genere moderno, fino a includere autori come Kafka, Conrad o Borges.

La sezione dedicata alla definizione ricostruisce, quindi, le principali proposte teoriche elaborate negli ultimi decenni. Per Brian Attebery il fantasy può essere una

narrativa popolare fondata su stereotipi eroici e, allo stesso tempo, un genere letterario sofisticato, capace di mettere in crisi i codici della realtà attraverso ironia e autoriflessività; Colin Manlove insiste sulla presenza di un soprannaturale coerente e non casuale come criterio distintivo; Rosemary Jackson vede nel fantasy «un genere narrativo intrinsecamente sovversivo in relazione alle forme di narrazione che vantano maggiori pretese di realismo in quanto si costituiscono come “discorso sul reale”» (pp. 14-15). Mentre Ann Swinfen legge il «marvellous» come ciò che infrange il *continuum* realistico, Ursula K. Le Guin interpreta il fantasy come «un approccio diverso alla realtà, una tecnica alternativa per comprendere e affrontare l'esistenza» (p. 13). Più recentemente, studiosi come Sangster o Harari hanno visto nel fantasy la forma narrativa che più rende esplicita l'immaginazione mitica condivisa dagli esseri umani. Candela sottolinea, inoltre, come il genere continui a portare con sé uno stigma culturale: come il romanzo nell'Ottocento italiano, infatti, il fantasy è spesso percepito come evasivo o infantile, nonostante la sua evidente profondità simbolica e la sua capacità di rielaborare temi filosofici, etici e politici.

Alla luce di questa pluralità di definizioni, rispetto a molte ricostruzioni anglofone, che tendono a inglobare horror, fantascienza e gotico, dilatando eccessivamente il campo semantico del termine, il libro propone di «restringere la definizione di fantasy esclusivamente alle opere che sono identificabili come tali perché mantengono una serie di *tratti caratteristici* comuni (o li sconvolgono in risposta a un preciso modello)» (p. 20). Questi elementi, tuttavia, non devono essere presi in considerazione in modo troppo netto e assoluto: riprendendo una definizione di Attebery, l'autore concorda nel considerare i fantasy come dei «fuzzy sets» (confini sfocati), cioè «qualcosa che siamo sicuri di identificare meglio osservandolo nel suo insieme ma non nei suoi singoli tratti distintivi» (p. 63).

Il fantasy, insomma, deve essere considerato un genere distinto, riconoscibile attraverso un insieme di tratti costitutivi che, però, solo osservati nel loro insieme concorrono a formare un'identità complessiva. Sulla base di ciò, il volume individua undici caratteristiche fondamentali che contribuiscono a definire questo genere

letterario: la narrazione di ampio respiro, spesso ciclica o seriale; la centralità del conflitto epico o della guerra; la struttura del viaggio come motore dell'azione; la costruzione di un Mondo Secondario coerente, dotato di proprie geografie, mitologie e culture; la presenza di creature non umane; la diffusione della magia e degli artefatti; la concezione del meraviglioso come elemento credibile e strutturato; l'importanza del paesaggio come forza simbolica; l'esistenza di un antagonista assoluto; l'intreccio complesso e multiprospettico; e, infine, la tendenza verso una risoluzione finale che richiama l'"eucatastrofe" tolkieniana. L'autore mostra come tali elementi, pur derivando da epica, fiaba e mitologia, siano riorganizzati nel fantasy moderno secondo logiche narrative autonome, capaci di inaugurare una forma letteraria distinta.

L'ultima parte della sezione affronta la questione delle tipologie, analizzando e discutendo criticamente il modello di Farah Mendlesohn, che distingue tra *portal-quest*, *immersive*, *intrusion* e *liminal fantasy* a partire dal rapporto che il testo istituisce tra mondo reale, mondo magico e lettore. Pur riconoscendone l'utilità descrittiva, Candela ne evidenzia diversi limiti: i criteri utilizzati non sono omogenei; alcune categorie (come il *liminal*) risultano troppo estese e finiscono per includere autori non pertinenti, come Kafka o Calvino; altre categorie, al contrario, presentano confini troppo porosi tra loro. Per ovviare a tali difficoltà, il volume propone una classificazione alternativa centrata su quattro parametri narratologici – ambientazione, personaggi, narratore e punto di vista – e distingue, in particolare, tra fantasy immersivo e fantasy intrusivo, con un'attenzione alla loro diversa gestione della diegesi e all'effetto esercitato sul lettore.

Infine, la sezione dedicata al rapporto tra fantasy e critica ricostruisce la lunga diffidenza che la cultura letteraria ha nutrito nei confronti del genere. Tolkien, nonostante la sua popolarità, è stato «a lungo oggetto di incomprensione e svalutazione critica» (p. 80); e più in generale il fantasy, a differenza della fantascienza o del poliziesco, ha tardato a essere accolto come oggetto legittimo di indagine accademica. Un ruolo fondamentale nella sua rivalutazione è stato giocato da studiosi, come Attebery, che negli anni Ottanta e Novanta hanno mostrato come il fantasy sia una

forma narrativa complessa, capace di riflettere e rielaborare questioni morali, politiche e metafisiche attraverso il dispositivo della meraviglia. Candela mostra, inoltre, come fattori editoriali e commerciali abbiano spesso influito sulla collocazione del genere, premiando testi più vicini alla tradizione realistica rispetto a opere che sperimentano con il soprannaturale. La sezione si chiude riconoscendo che, solo negli ultimi decenni, grazie alla crescita degli studi specifici, all'espansione del mercato editoriale e alla maturazione interna del genere, il fantasy è finalmente entrato nel campo degli studi letterari come oggetto degno di analisi teorica e storica.

La seconda parte del volume traccia una storia ampia e articolata del fantasy dalle sue origini più remote fino alle declinazioni contemporanee, con l'obiettivo dichiarato di delineare «un canone in parte diverso da quello prevalentemente britannico stabilito da Farah Mendlesohn e Edward James» (p. 10), fondato su solidi criteri storico-letterari. L'autore mostra come il fantasy non emerga improvvisamente nel Novecento, ma sia il risultato di una lunga sedimentazione: le sue prime radici si collocano nell'*epos* antico (in particolare Omero) che fornisce modelli di narrazione eroica, soprannaturale e avventurosa destinati a diventare strutture fondative del genere. Un ruolo altrettanto decisivo spetta alla fiaba e al fiabesco popolare, recuperati, tra XIX e XX secolo, in grandi raccolte folkloriche, come quelle di Afanas'ev o Pitрэ, che contribuiscono alla formazione di un immaginario collettivo basato su magia, metamorfosi e mondi "altri". A queste matrici si aggiunge l'influenza del melodramma romantico – in particolare il *Ring des Nibelungen* wagneriano –, che rielabora la mitologia nordica e la consegna alla modernità come repertorio estetico e simbolico.

È, però, tra Otto e Novecento che il fantasy moderno acquisisce una propria fisionomia. George MacDonald (1824-1905), con *Phantastes* e *Lilith*, inaugura il romanzo fantasy vittoriano dotato di mondi autonomi e forte densità simbolica; William Morris (1834-1896) costruisce veri e propri mondi secondari medievaleggianti, caratterizzati da lingua arcaizzante e valenza politico-sociale; Edward Plunkett, meglio noto come Lord Dunsany (1878-1957), «è lo scrittore tra i due secoli che più di ogni altro ha gettato le basi per il fantasy moderno» (p. 126): egli

elabora l'universo mitico di Pegāna e raggiunge una forma compiuta di meraviglioso lirico in *The King of Elfland's Daughter*; Eric Rücker Eddison (1882-1945), con *The Worm Ouroboros*, è il capostipite di alcune tendenze del fantasy novecentesco (con un mondo medievale fatto di meraviglie, mostri, artefatti) e introduce elementi che «anticipano l'evoluzione del fantasy epico da Tolkien in poi» (p. 129). È in questa fase che il fantasy si costituisce come genere riconoscibile: mondi secondari coerenti, magia, figure eroiche e un impianto epico-fiabesco diventano elementi strutturali della nuova narrativa.

Il punto di svolta del Novecento è rappresentato dai decenni Trenta e Quaranta, quando si consolidano i fondatori del fantasy moderno. Negli Stati Uniti, la rivista *Weird Tales* funge da laboratorio per autori come Robert E. Howard (1906-1936), che con le storie di Conan il Cimmero definisce lo *sword and sorcery* ('spada e stregoneria'), poi sistematizzato da Fritz Leiber (1910-1992), un sottogenere che ha al centro la presenza di eroi possenti e armati. Parallelamente, in area britannica, J. R. R. Tolkien (1892-1973) e C. S. Lewis (1898-1963) codificano i modelli dell'epica immersiva e del *portal fantasy*: il primo con la costruzione di un Mondo Secondario dotato di lingue, mitologie, genealogie e geografie credibili; il secondo con l'elaborazione di un fantasy intrusivo rivolto ai giovani lettori, che tematizza il rapporto tra mondo primario e mondo magico. Questi quattro autori – Howard, Leiber, Tolkien, Lewis – costituiscono, secondo l'autore, i veri fondatori del fantasy, poiché definiscono strutture, funzioni e immaginari che le generazioni successive svilupperanno, criticheranno o sovvertiranno.

Dal secondo dopoguerra agli anni Ottanta, il genere attraversa una fase di straordinaria trasformazione. Mervyn Peake (1911-1968) inaugura una linea alternativa con la trilogia di *Gormenghast*, priva di magia ma ricca di potenza immaginativa. La *New Wave* inglese, guidata da Michael Moorcock (n. 1939), introduce sperimentalismo narrativo, tematiche adulte e l'antieroe tragico, contestando apertamente l'eredità di Tolkien e Lewis. Nello stesso periodo emergeranno autori destinati a ridefinire radicalmente il genere: Ursula K. Le Guin (1929-2018), che con

*Terramare* introduce il “viaggio psicologico” «che porta il protagonista a un percorso di maturazione e di scoperta del sé» (p. 192), unendo antropologia, mito e riflessione ecologica; Patricia McKillip (1948-2022), portavoce di un fantasy lirico e simbolico; Gene Wolfe, autore di una complessità stilistica e metafisica senza precedenti; John Crowley, che propone un fantastico intellettuale e postmoderno; Megan Lindholm, nota con lo pseudonimo di Robin Hobb (n. 1952), che approfondisce la dimensione psicologica dell’eroe; Diana Wynne Jones (1934-2011), innovatrice del *portal fantasy* e della metanarrazione; Terry Pratchett (1948-2015), autore di un’imponente costruzione satirica che decostruisce e allo stesso tempo celebra i codici del genere. In questi decenni il fantasy abbandona la percezione di genere “di nicchia” e diviene un vero laboratorio narrativo, aperto a prospettive stilistiche, filosofiche e politiche radicalmente nuove.

A partire dagli anni Novanta, la narrativa fantasy conosce una trasformazione ulteriore: nasce il ciclo “programmato”, progettato fin dall’inizio come struttura monumentale. Jordan (1948-2007), Goodkind (1948-2020) e soprattutto Martin (n. 1948) aprono la strada a saghe complesse e destinate a un pubblico adulto. Martin, con *A Song of Ice and Fire*, introduce un nuovo paradigma basato su realismo politico, imprevedibilità narrativa e polifonia. Steven Erikson (n. 1959), «maestro dell’*entrelacement*, combinato mirabilmente con un sensazionalistico susseguirsi di colpi di scena e di rivelazioni» (p. 331), amplia l’orizzonte con la saga in 10 volumi *Malazan Book of the Fallen*, un’opera concepita fin dall’inizio come ciclo unitario, caratterizzata da un *worldbuilding* vastissimo, una prospettiva antropologica e una struttura epica sperimentale. Accanto a loro agiscono autori che ridefiniscono ulteriormente il genere: Robin Hobb (n. 1952) con i suoi romanzi psicologici e moralmente complessi; China Miéville (n. 1972), «lo scrittore più importante del *New Weird* e uno dei più grandi maestri della letteratura fantasy contemporanea» (p. 380); Susanna Clarke (n. 1959), «maestra indiscussa del fantasy storico» (p. 406).

I britannici Philip Pullman (n. 1946) e J. K. Rowling (n. 1965) scrivono per un pubblico giovanile, ma sono capaci di confrontarsi anche con questioni profonde



(etiche, teologiche, politiche): le opere del primo «si prestano a un doppio binario di lettura, di fiaba per ragazzi e romanzo filosofico per gli adulti» (p. 410), mentre in quelle della seconda «si assisterà a una graduale maturazione dei personaggi e quindi dei toni della narrazione, che si faranno via via sempre più cupi e drammatici» (p. 410). In particolare, quest'ultima è autrice della celeberrima saga di *Harry Potter*, un'opera in 7 volumi che, ormai, è divenuta un fenomeno internazionale e «che più di ogni altra, tra tutte quelle viste finora, ha influenzato e cambiato l'idea stessa con la quale si percepisce comunemente il fantasy» (p. 416). In parallelo, Lemony Snicket (pseudonimo di Daniel Handler, n. 1970) sviluppa una poetica fiabesca e cupamente ironica che amplia ulteriormente la gamma delle possibilità del genere.

La ricostruzione si chiude sottolineando come il fantasy contemporaneo sia una forma letteraria in costante evoluzione, caratterizzata da pluralità, diversificazione e capacità di dialogare con le trasformazioni culturali del proprio tempo. Inoltre, alla fine di ogni sezione cronologica, dei brevi *excursus* sul genere fantasy all'interno degli altri media (cinema, serie TV, videogiochi) segnalano alcuni dei più importanti prodotti che hanno contribuito alla costruzione dell'immaginario fantasy presso il grande pubblico. Il risultato è una storia del genere ampia, coerente e metodologicamente solida, che per la prima volta nella critica italiana delinea un canone del fantasy e ne riconosce la piena dignità letteraria. Al tempo stesso, la chiarezza espositiva e la scrittura scorrevole del volume lo rendono uno strumento prezioso tanto per gli studiosi quanto per gli appassionati e per i lettori non specialisti desiderosi di comprendere l'evoluzione, la ricchezza e la complessità di questo genere narrativo.

*Rosario Carbone*

**Fabio Pierangeli**  
***Elogio di Nelli. Forme del corpo e della scrittura***  
***in De Amicis, De Marchi e altro Ottocento***  
**Napoli, Paolo Loffredo, 2025, pp. 222, eu 20,50**  
**ISBN 979-1281068865**

Fabio Pierangeli è Professore Ordinario di Letteratura italiana all'Università di Roma "Tor Vergata" e ci ha regalato molti e significativi contributi e studi su autori di varie epoche letterarie.

Ora, alla sua vasta e qualificata produzione si aggiunge un innovativo studio che riflette pure sue esperienze: difatti, Pierangeli è impegnato da anni con persone e studenti con disabilità, preparando per essi affollati e proficui laboratori di scrittura (insegna anche Letteratura italiana ai carcerati di Rebibbia che hanno intrapreso un corso di studi universitari; promuove manifestazioni che riguardano letteratura e forme di disabilità come pure partecipa e organizza convegni che hanno questo tema). Esperienze tutte gratificanti per l'esegeta, per l'interprete di testi letterari.

La sua sensibilità lo porta a esplorare testi di autori che si sono occupati nelle loro opere, descrivendole, di persone con disabilità o umili ed emarginate: ad esempio, Edmondo De Amicis ed Emilio De Marchi, per citare i più significativi. Di questi autori Pierangeli analizza pure diversi e importanti inediti, magistralmente indagati, come si nota leggendo il volume, che presenta una sterminata e ben discussa, integrata e vagliata bibliografia.

Il libro si presenta diviso in due parti: A) Elogio del Nelli; B) Omaggio alle maestre; II parte: 'La guida del cieco'. Emilio De Marchi nella Milano benefica e previdente. Inoltre, «contiene uno degli articoli più noti del semiologo romanziere» Umberto Eco, "Il libro Cuore" di Franti, apparso nel 1962. Su quest'opera celebre si

sono avuti nel corso degli anni vari e contrastanti giudizi e valutazioni. Lo studioso indaga l'universo molteplice del De Amicis (con esclusione dei reportage che sono meritori di una trattazione a parte), adoperando la visuale, il punto di vista «della bellezza dell'imperfezione»: ciò fa sì che l'interprete si cali nei decenni di fine Ottocento, che presentano un intenso attivismo di natura filantropica, religiosa e laica come, «dall'altra parte delle ideologie, spesso contigue, dalla montante pressione dell'eugenetica, dell'imperialismo, del mito della razza pura» (cfr. *Introduzione*, p. 11).

Tra i vari personaggi di *Cuore* Pierangeli sceglie di elogiare Nelli, che è stato liquidato come un povero “gobbino” nel romanzo deamicisiano, ma che «per noi è solo Nelli. Ragazzo fragile in qualcosa, forte in altre, come Gina, come la donna sfigurata contro cui inveiscono i viaggiatori del tram di Torino e come la stupenda Isabella Diaz, “sempre orrenda” fisicamente che ritroverà la strada giusta per impostare un nuovo approccio scolastico più umano e inclusivo: lo racconta con durezza e forza Matilde Serao, sulla base di accadimenti reali», come si legge nel risvolto di quarta di copertina del libro.

Le analisi sono condivisibili ed espresse con chiarezza e una profonda conoscenza dei testi; ad esempio, a p. 23 leggiamo: «alla base della narrativa e della saggistica di De Amicis si colloca la dimensione dell'incontro umano» e al riguardo si rinvia a un racconto inserito nelle *Novelle*, in continuità con i ricordi dell'infanzia e scolastici, *Gli amici del collegio*. Anche le novelle della *Vita militare* sono perlustrate una per una: *Una marcia notturna*, *Un mazzolino di fiori*, *L'ufficiale di picchetto*, per esempio. Di alcune di queste e dei racconti sono mostrati echi manzoniani, come, per esempio, della *Colonna infame*. Vi sono evidenziati temi quali la patria, le virtù militari, le «imperfezioni», la figura del mutilato.

Da ricordare anche altre opere di De Amicis, come quelle in cui sono descritte le tre capitali dove egli ha soggiornato. Queste sue riflessioni sono state raccolte nel volume stampato dall'editore catanese Giannotta nel 1898: *Le tre capitali. Torino, Firenze, Roma*, poi confluito nel miscelaneo *Speranze e glorie*, edito da Treves nel 1911. Ecco Torino, «gaia e sontuosa descritta per una decina di pagine cambia

improvvisamente all'entrare in quella parte della città che si estende fra via Santa Teresa e piazza Emanuele Filiberto. Qui la città invecchia all'improvviso, si fa povera e malinconica. Il forestiero che vi capita per la prima volta ne rimane stupito, come dalla trasformazione istantanea d'una scena teatrale» (p. 39).

Seguono le pagine dedicate alla raccolta *Novelle* del 1872, e di esse sono ben individuati temi, ambienti e svolgimenti. Così, per esempio, si legge: «il motivo risorgimentale trova la sua espressione in *Un gran giorno*, frutto dello spirito di conciliazione di De Amicis, dove un giovane, fuggito da casa per vedere l'entrata dei bersaglieri a Roma, racconterà ai familiari un'altra versione dell'avvenimento, prima che giungano le gazzette, un sogno utopico nel quale il Papa benedice i militi, con l'approvazione della folla e i canti dei bambini» (p. 45).

Ampio spazio è dedicato anche alla presenza della scuola, dei temi dell'uguaglianza e della disabilità in *Cuore* (*La piccola vedetta lombarda*, *Il tamburino sardo*, *Valor civile*, *Il piccolo scrivano fiorentino*), mentre per il tema emigratorio si fa riferimento a *Dagli Appennini alle Ande*.

Nelle sue analisi lo studioso tiene presenti anche le valutazioni che hanno dato importanti scrittori del nostro tempo su *Cuore*: per esempio Calvino, per fare un solo nome. Comunque, di «struttura composita e dai toni diversi da *Cuore*» (p. 71) sono opere quali *Fra scuola e casa*, edita nel 1892 da Treves, in cui «affiora quella centralità del desiderio sessuale rimossa nel libro simbolo di De Amicis e che qui si spinge fino all'ossessione indirizzando in modo fruttuoso per la narrazione il languore patetico più o meno presente anche in alcune di queste pagine e del tutto in linea con gli autori del realismo psicologico e sentimentale dell'ultima parte dell'Ottocento, compreso Emilio De Marchi» (cfr. *Raccontare l'amore tra scuola, casa e ginnastica*, p. 71).

Viene esaminato in ogni sua piega anche *Il romanzo d'un maestro* del 1899, poi concluso nel 1886, in cui si evidenziano racconti nel racconto «per lo più autonomi, più o meno lunghi ben inseriti nella intelaiatura generale che narra le vicende della formazione e dei primi anni di insegnamento del giovane Emilio Ratti» (p. 82).

Seguono le pagine attinenti al racconto *Il segreto di Gigina*, inserito nelle miscellanee *Nel giardino della follia* e *Regno del Cervino* del 1904, ristampa del 1921.

Altra opera che immediatamente segue a *Cuore* è *Sull'oceano*, risalente al 1889: uno tra i pochissimi testi che affrontano in maniera diretta il fenomeno migratorio «dal di dentro e nella sua attualità» (p. 99: *In piroscabo e in carrozza, donne e uomini*).

*Sull'oceano* e *La carrozza di tutti* presentano personaggi con “imperfezioni”, «tra le decine di persone incontrate e ritratte con vivace senso e curioso senso di umanità come del resto negli altri libri di viaggio che stanno conoscendo una rinnovata fortuna, anche editoriale» (p. 100).

Segue la trattazione di *Omaggio alle maestrine*, *Luigi Morandi*, *Isabella Diaz*, *L'Iliade di scritti*. Dall'analisi delle opere di Matilde Serao emerge che la scrittrice ha composto varie opere riguardanti il mondo della scuola, caratterizzate da ricordi personali, oltre che da vere e proprie denunce sociali: altre sue pagine, ad esempio, riguardano l'impiego delle giovani donne. Nel 1872 la Serao consegue il Diploma magistrale e racconta le proprie esperienze in due racconti, pubblicati dapprima in rivista e poi nel 1886 in un volume (presso Treves) dal titolo *Il romanzo della fanciulla*.

Nella seconda parte del libro viene trattato il teatro, per lo più inedito, di Emilio De Marchi, composto «in gran parte per scopi educativi e per essere rappresentato negli Istituti benefici». Per la prima volta viene osservata la pièce giovanile *La guida del cieco*, che «riassume in modo straordinariamente spontaneo i temi dello scrittore milanese». Lo scrittore viene bene inquadrato nella Milano «benefica e previdente»; ne vengono rievocati i cenacoli letterari animati da Tarchetti e Salvatore Farina, che collaborano gratuitamente con gli istituti previdenziali e caritatevoli, interessandosi alle condizioni dei lavoratori più umili ed emarginati. Viene ricordato, inoltre, che l'istituto per i «Rachitici ha come fiore all'occhiello di questa collaborazione con letterati e uomini di cultura la Strenna Natalizia, il «Nuovo Presagio», a partire dal 1879, che nel 1982 accoglie lo scritto di De Marchi *Le quattro stagioni* e due anni dopo *I nostri figliuoli*» (pp. 189-90).

Come accennato, ben analizzato è anche il testo inedito giovanile di De Marchi dal titolo *La guida del cieco*, idillio in due atti risalente al 1874.

Grazie, dunque, a Fabio Pierangeli che ci ha regalato questo libro interessante, che porta alla luce testi che mostrano le tendenze e la sensibilità di alcuni scrittori verso quelle che sono le «forme del corpo» e le persone che nella vita hanno subito oppressioni e ingiustizie.

*Carmine Chiodo*

**Domenico Stranieri**  
***Solo come la luna. Rabbia, amore, personaggi***  
***e linguaggio del popolo in Saverio Strati***  
**prefazione di Giuseppe Polimeni**  
**Soveria Mannelli, Rubbettino, 2025, pp. 204, eu 18**  
**ISBN 978-8849884203**

Giuseppe Polimeni è professore ordinario di Storia della lingua italiana e di Linguistica italiana nell'Università Statale di Milano, ed è anche autore di pregevoli e fondamentali libri, tra i quali mi limito solo a ricordare *Per una nuova vita del popolo italiano. Modelli e forme nel Canzoniere italiano di Pier Paolo Pasolini* (Biblion 2023); assieme a Giovanna Frosini *Dante, l'Italiano* (goWare & Accademia della Crusca 2021); *La viva parola. Saggi sulla lingua scritta tra Ottocento e Novecento* (Biblion 2020); *Una di lingua una di scuola. Imparare l'italiano dopo l'Unità. Testi autori documenti* (Franco Angeli 2023). Inoltre, ha scritto tantissimi e interessanti articoli e saggi, e ha curato varie opere di autori appartenenti a varie epoche e regioni italiane, tra cui Saverio Strati, scrittore calabrese di Sant'Agata del Bianco, in provincia di Reggio Calabria (1924-Scandicci 2014), che ha lasciato pregevoli romanzi, racconti, favole, miti, leggende e articoli, tra i quali richiamo *La Marchesina* (libro di racconti), *Tibi e Tascia*, *La teda*, *Il Selvaggio di Santa Venere*, *Il nodo*, *Melina*, *Noi Lazzaroni*, *Il diavolaro*, *L'uomo in fondo al pozzo*, *Mani vuote*.

Polimeni ha scritto su Strati, scoperto da Giacomo Debenedetti (Strati ha studiato, con Carmelo Filocamo e Walter Pedullà, Lettere a Messina, ove Debenedetti insegnava Letteratura italiana contemporanea), che ha lasciato saggi linguistici e critici dai quali non si può prescindere per comprendere appieno la fisionomia e lo svolgimento della lingua usata dallo scrittore nelle sue diverse opere. Ecco i titoli dei

magistrali saggi: *Polifonia e scrittura nel Selvaggio di santa Venere*; *Il riscatto del dialetto nell'opera di Saverio Strati*.

Ancora, il noto e apprezzato critico ha prefato *La Marchesina* (Rubbettino Editore 2025) e il bel libro di Domenico Stranieri dal titolo *Solo come la luna. Rabbia, amore, personaggi e linguaggio del popolo in Saverio Strati* (le pagine prefatorie hanno come titolo *'E parlo con essi per delle ore': lingua del mondo e voce del personaggio nell'opera di Saverio Strati*. Si tratta di saggi che mettono in evidenza la varia articolazione della lingua narrativa di Strati nella cui «produzione – come ci è dato leggere ne *Il riscatto del dialetto nell'opera di Saverio Strati* – l'intento del riscatto viene consapevolmente teorizzato soltanto con *Il selvaggio di santa Venere*, dove l'affrancamento del protagonista dall'esclusione della contrada conduce alla scoperta dell'analogia tra la parlata calabrese e greca moderna».

I personaggi di Strati vivono in paese: Castellato (vedi *La Marchesina*), Terrarossa (e qui si svolge *La teda*, detta pure “deda”, una specie di fiaccola rudimentale formata da schegge di pino accese), per esempio.

L'uso della lingua «regionale, in seguito motivato da un intento mimetico, si dimostra, almeno agli esordi, soluzione imposta dalla recente acquisizione dell'italiano da parte dell'autore, cosicché la storia della lingua di Strati mostra di svolgersi attraverso tre fasi ben definite». Così il linguista analizza compiutamente, per esempio nella *Marchesina*, il lessico e la morfologia che risultano italiani. La sintassi richiama forme dialettali e gergali nel discorso diretto e nella narrazione (questa è la prima fase: *La scelta verghiana*); poi, si passa ad analizzare la mimesi della cadenza del parlato in *Tibi e Tascia*, in cui si notano ripetizioni di sostantivi e predicati presenti nel discorso diretto e in quelle parti in cui il narratore parla delle emozioni provate dai giovani personaggi. La seconda fase è quella di *Il mondo si ripete*; e, infine, ecco la terza: *Un dialogo tra lingue*. “*Il Selvaggio di Santa Venere*”, e qui il dialetto non è considerato in qualità di elemento «ereditato» e viene utilizzato dallo scrittore «come strumento ineliminabile».



La sintassi è italiana, raramente rivolta a forme espressive di timbro regionale e, invece, non mancano vocaboli che attengono alla vita di tutti i giorni («bomboletto», «scarafogli», per esempio) o al lavoro dei campi («ancata»); vengono pure segnalati elementi gergali della 'ndrangheta («battesimo», «zaffi», «capobacchetta»). Strati vuole difendere la civiltà calabrese a partire dalla sua lingua e sceglie il dialetto, spinto dalla necessità di verosimiglianza. Insomma, l'officina dello scrittore viene ben analizzata da Polimeni, come si evince pure dall'altro saggio già menzionato e apparso nella rivista milanese «Otto/ Novecento» nel 1995. Anche in queste pagine che riguardano la polifonia e la scrittura del già ricordato *Selvaggio di santa Venere* si ammira perizia e chiarezza di analisi critico-linguistica.

In quest'opera la realtà «si specchia nel linguaggio e la parola cela dentro di sé una parte delle cose, il senso più riposto, un frammento carpito dallo scorrere della vita: per questo motivo ogni volta pronunciata la parola, in apparenza semplice accostamento di lettere, si carica di un potere magico, diviene formula capace di materializzare un aspetto di evocare vicende». Ancora giustamente viene sottolineato «che un ulteriore passo verso la conquista del linguaggio avviene con l'entrata della 'ndrina'», un mondo fondato sulle parole che solo gli iniziati possono conoscere e usare: «Chi parlava del riguardo che ogni compare ha del suo compare, della protezione e dei rapporti di amicizia che si stabiliscono al primo segno, alla prima di quelle parole che smuovono le pietre e che appaiono le montagne».

Alla fine delle sue centrate e calzanti analisi, Polimeni perviene a questa conclusione: «In ultima analisi, in qualità di macro-discorso riportato, si sviluppa in profondità con l'alternanza di voci narranti e in lunghezza con la diversità dei moduli espositivi: dall'intreccio dei piani con i moduli attraverso la variazione dei segmenti nasce un'opera non circoscritta che trova unità di intreccio nel cangiante movimento di forme e strutture narrative». Per Strati, per citare ancora parole di Polimeni (cfr. la prefazione al libro), «la scrittura è parte necessaria di un mondo (fermo nel movimento della memoria) di cui fino all'ultimo giorno, proprio nella distanza spazio-tempo dello studio di Scandicci l'autore ha continuato a sentirsi costola».

Lo studioso giustamente esprime un giudizio positivo sul lavoro esegetico di Stranieri: da questo libro «si dovrà parlare per avere un quadro del territorio, reale e mentale, di Saverio Strati e per consegnarlo, in una lettura critica e piena, ai lettori di un mondo che in modo sempre più drammatico richiede con urgenza il dialogo e lo scambio tra le voci». Comunque, con questo libro i lettori e gli studiosi dello scrittore di Tibi e Tascia hanno un'eccellente guida per capire e approfondire il vario andamento della narrativa di Strati, la sua lingua, la sua attualità, l'importanza che per esempio hanno gli incipit dei racconti o dei romanzi.

Il libro è scritto in maniera chiara e scorrevole, e nel contempo svolge analisi critiche pertinenti e tiene pure conto della bibliografia che nel corso del tempo si è registrata sullo scrittore. Ecco come è strutturata l'esaustiva monografia: *Saverio Strati, vita e opere*; *Strati e il tema dell'emigrazione*; *La partenza di Tibi*; *Quel segreto di Saverio Strati*; *I personaggi*; *Zio Cicalino: l'hidalgo del pensiero*; *Gli incipit dei libri di Strati*; *Il linguaggio del popolo*; *Il Selvaggio di Santa Venere*; *Il diavolaro*; *Varianti d'autore nell'opera* Tutta una vita; *La passione di Strati per l'arte*; *L'attualità di Saverio Strati*; *La regalia di epoca moderna*; *Il daimònion di Strati*; e infine la Bibliografia (Saggi e articoli) e la Sitografia.

Orbene, Strati è autore di un romanzo che ha visto la luce nel 1989, dal titolo *L'uomo in fondo al pozzo*. Era il tempo in cui trionfava l'antimeridionalismo leghista e si affermava una letteratura che perdeva di vista i problemi del Sud (come afferma il noto antropologo Vito Teti, richiamato dallo studioso) e, quindi, Strati da quella data in poi diventa un «narratore inattuale». Per Saverio Strati non è stato mai difficile scrivere ma pubblicare, e difatti affermava: «Ora ci sono le case editrici e non più gli editori. Le case editrici sono industrie e perciò mirano a una sola cosa, vendere. La qualità a loro interessa un bel niente [...] Oggi come oggi, con la concezione che si ha della cultura vera e della poesia, non stamperebbero nemmeno un novello Dostoevskij»: a parte ciò, il libro di Stranieri approfondisce alcuni aspetti poco conosciuti o inediti dello scrittore, per esempio la sua passione per l'arte, la pittura o ancora la sua volontà e il fermo proposito di «rintracciare» le figure che sono esistite realmente. Per di più

viene esaminato il linguaggio del popolo su cui lo scrittore ha lavorato tantissimo e con rigore, specialmente attraverso i dialoghi e i monologhi.

A Domenico Stranieri non solo si deve questa esemplare pubblicazione ma anche una manifestazione culturale, «Stratificazioni che ruota intorno alla figura dello scrittore [...] uno dei grandi interpreti neorealistici, come Corrado Alvaro». La manifestazione risale al 2017 ed è un festival di letteratura e musica.

Inoltre, lo spazio davanti alla casa natale di Strati, nel 2016, è stato chiamato Piazzetta di Tibi e Tascia, e a Sant'Agata del Bianco esiste anche un percorso artistico di *murales* a porte dipinte che raccontano il mondo dello scrittore. Oggi in varie scuole calabresi si leggono le sue opere e durante la stagione primaverile al paese arrivano vari studenti per visitare i luoghi di Tibi e Tascia e del Selvaggio di Santa Venere.

Strati, vivendo a Scandicci isolato, così parla a sé all'inizio proprio di *Tutta una vita*: «Sei stanco e avanti negli anni, sei solo come la luna, da tempo ormai» (*Tutta una vita*, Rubbettino 2021, p.17). Certamente, come la luna, lo scrittore non «smette di guidare, con la sua luce continua, chi resta e chi parte» (ivi, p. 2).

In conclusione, lo scrittore Saverio Strati ha amato in modo profondo la «mia Calabria, ho dentro di me il suo silenzio, la sua solitudine tragica e solenne. Sento che però qualcosa dovrà venire fuori di lì: un giorno o l'altro dovrà ritrovare dentro di sé ancora quelle tracce che conserva dell'antica civiltà della Magna Grecia». Il Sud di Strati «non è mai mitico – come precisa Stranieri – immaginario, che si nasconde dietro la retorica rievocazione della Magna Grecia. Per lo scrittore non basta sentirsi greci se poi si rimane impotenti per secoli, senza provare a mutare le cose» (p. 172).

*Carminé Chiodo*

**Enzo Romeo**

***Nella luce improvvisa. Le poesie dalla Calabria di Cesare Pavese***

**Milano, Editrice Àncora, 2025, pp. 168, eu 19**

**ISBN 9788851430900**

Il volume di Enzo Romeo si inserisce con pieno diritto nella collana «Maestri di frontiera» dell'editrice Àncora, dedicata a esplorare i fecondi intrecci tra letteratura, spiritualità e identità culturale. L'opera offre una disamina sistematica e approfondita del periodo di confino politico che lo scrittore piemontese trascorse a Brancaleone Calabro dall'agosto 1935 al marzo 1936. Lungi dall'essere un mero incidente biografico, Romeo dimostra come questa forzata lontananza abbia costituito un crogiolo creativo decisivo, un autentico laboratorio in cui presero forma le coordinate fondamentali della successiva produzione letteraria di Pavese, segnando il passaggio dalla poesia-racconto alla prosa narrativa e gettando le basi della sua personale e complessa mitopoiesi.

La struttura del saggio, nitida e funzionale, conduce il lettore attraverso un percorso che dalla contestualizzazione critica giunge all'analisi testuale per approdare, infine, a una più ampia riflessione antropologico-esistenziale. La prima sezione ospita le sedici liriche composte durante il confino, corredate da un ricco apparato di note filologiche, storiche e interpretative che ne illuminano genesi, varianti e simbolismo. Romeo non si limita a un commento estetico, ma inserisce ogni poesia nel vivo dell'esperienza biografica e delle riflessioni che Pavese affidava al suo *Mestiere di vivere* e al fitto epistolario con la sorella Maria, con gli amici e con Augusto Monti.

Nella sezione saggistica centrale, intitolata *Tra mito e solitudine feconda*, l'autore allarga, quindi, la visuale per indagare il rapporto dello scrittore con la cultura magnogreca, le amicizie locali – da Oreste Politi, il Nuto calabrese, alla giovane Iole Riccioppo –, gli amori fugaci e le figure femminili – da Jolanda-Elena a Concetta

Delfino, la Concia del *Carcere* – che popolano le pagine di quel periodo. Emerge, così, il ritratto di un intellettuale che, nonostante l’iniziale straniamento, seppe calarsi con curiosità etnografica e sensibilità poetica in una realtà umana e paesaggistica tanto diversa dalla sua amata terra delle Langhe.

Il pregio maggiore del lavoro di Romeo risiede nell’approccio rigorosamente interdisciplinare, che fonde filologia, storia sociale e antropologia culturale. Attraverso un serrato dialogo tra le fonti – lettere, testimonianze orali da lui stesso raccolte negli anni Ottanta, materiali d’archivio e abbozzi autografi – l’autore demolisce con efficacia il luogo comune che vorrebbe il confino come una parentesi sterile, sostituendolo con l’immagine di un periodo di eccezionale fertilità inventiva. Come ricorda lo stesso Romeo, fu Pavese a riconoscere in quelle poesie una «gioia inventiva» oltremodo acuta e «l’acquisita disinvoltura metrica», frutto di una «esaltazione passionale» (p. 7) che trovava linfa nella meditazione solitaria.

È in questa luce che vanno lette le analisi puntuali delle liriche, nelle quali il paesaggio calabrese cessa di essere mero sfondo per divenire autentico simbolo, interfaccia tra l’interiorità tormentata del poeta e l’universalità del mito. In *Luna d’agosto*, ad esempio, le «gialle colline» e le «stoppie» (p. 17) non descrivono soltanto l’aridità estiva della campagna ionica, ma si caricano di una valenza escatologica: la luna, tradizionalmente simbolo del divenire e della ciclicità, si fa qui «faccione di sangue» (p. 17), complice di un delitto cosmico che è insieme morte dell’estate, perdita del paradiso e prefigurazione di una colpa ancestrale. Il sangue che «coagula e inonda ogni piega dei colli» (p. 17) trasfigura il paesaggio in un Golgota pagano, dove la donna incarna una Terra madre ferita e complice. Analogamente, in *Lo steddazzu* – forse la poesia più emblematica dell’intero ciclo – il termine dialettale che designa l’ultima stella del mattino diventa il perno di una riflessione metafisica sulla vanità dell’attesa. Quella stella che «cade dal sonno tra le fosche montagne» (p. 61) è simbolo di una natura indifferente al destino umano, e l’alba che essa annuncia non porta speranza ma la rivelazione dell’«inutilità» (p. 61), di un tempo che scorre senza evento, condannando l’uomo a una perpetua esclusione dal ciclo vitale.

Particolarmente preziose risultano, poi, le osservazioni su componenti minori o rimasti inediti come *Altri tempi* e *Alter ego*, che rivelano senza filtri lo strato più profondo del turbamento esistenziale di Pavese. Qui il simbolo si fa carico di una dimensione più oscura e personale: il tatuaggio della donna sul petto del detenuto in *Alter ego* non è solo un segno ornamentale, ma l'emblema di un desiderio impossibile da estrinsecare, di una femminilità agognata e insieme temuta, che resterà per sempre imprigionata sotto la pelle come un segreto inconfessabile.

Un altro punto di forza di *Nella luce improvvisa* è la capacità di restituire la complessità dell'incontro di Pavese con la civiltà del Sud. Romeo non indulge in facili mitizzazioni, ma mostra come lo scrittore, inizialmente respinto dal «tanfo» (p. 30) del mare e dalla «chiusura paesana» (p. 21), abbia progressivamente affinato uno sguardo disincantato capace di cogliere l'ordinarietà e la dignità della terra d'esilio. È qui che si innesta la riscoperta della matrice greca: il soggiorno sulle sponde dello Ionio, di fronte al mare di Ulisse, agisce come un detonatore che riporta in superficie gli studi classici, facendo di Brancalone il luogo ideale per meditare sul mito. Il fascino per Ibico, la traduzione di Saffo, gli appunti su Omero e sui tragici testimoniano come la lontananza forzata abbia favorito quel dialogo con l'antico che troverà la sua più alta espressione nei *Dialoghi con Leucò*. La Calabria diviene, così, lo scenario privilegiato in cui il «giovane dio» delle Langhe si confronta con la finitudine umana, in un passaggio all'età adulta che è anche presa di coscienza del limite e della morte.

La locuzione «giovane dio» – cardine simbolico dell'intero immaginario pavesiano fissato nella poesia *Mito* («Verrà il giorno che il giovane dio sarà un uomo, / senza pena, col morto sorriso dell'uomo / che ha compreso», p. 39) – chiarisce, come sottolinea Romeo, come questa figura incarni «il passaggio all'età adulta, evento simbolico universale, quindi mitico» (p. 40). Il sintagma accosta l'arcaicità del mondo contadino piemontese alla dimensione mitica che Pavese sta elaborando proprio nei mesi del confino. Il «giovane dio» rappresenta per Pavese una figura ambivalente: da un lato è l'adolescente che ignora la morte («Non si muore d'estate. / Se qualcuno spariva, c'era il giovane dio / che viveva per tutti e ignorava la morte», p. 39), dall'altro

è il preannuncio di una condizione adulta segnata dalla stanchezza e dalla rassegnazione. La poesia *Mito*, composta a Brancaleone nell'ottobre 1935, diventa, così, il luogo in cui il paesaggio calabrese – «il mare dell'aria» che non rivive più al respiro, le «spiagge oscurate» (p. 39) – si fa specchio di questa perdita. Non è un caso che Pavese scelga proprio il Sud, terra di arcaicità e di persistenza del mito, per elaborare questa riflessione sulla fine dell'innocenza: il «giovane dio» che si piega a divenire uomo è anche il poeta che, nel confino, scopre la propria finitezza e la trasforma in materia di canto. In questa prospettiva, il mare, che nelle poesie calabresi appare spesso come simbolo di sterilità e alterità incomunicante, inizia a rivelare la sua duplice natura: non solo barriera che separa, ma anche via d'accesso a un altrove mitico, superficie specchiante su cui si proiettano le ombre di una classicità ancora capace di parlare al presente.

Non meno significativa è l'attenzione che Romeo dedica alla dimensione spirituale, un aspetto spesso trascurato dalla critica. Il volume ripercorre con equilibrio la crisi religiosa di Pavese, dai turbamenti giovanili fino all'incontro con padre Giovanni Baravalle durante il rifugio nel Collegio Trevisio di Casale Monferrato. Le pagine dedicate alla confessione del gennaio 1944 e alla lettura di testi teologici come quelli di Gratry e Guardini gettano una luce nuova sulla sua personale ricerca di trascendenza, sul conflitto mai sopito tra un «irrazionalismo mitico» (p. 109) e un bisogno profondo di fede. In questa prospettiva, la celebre annotazione del diario – «Scrivo: o Tu, abbi pietà. E poi?» (p. 113) – non appare più come un grido isolato, ma come l'epilogo tragico di una tensione inesausta che percorre tutta la sua opera, e che nelle poesie calabresi trova una delle sue prime, decisive formulazioni. Il «silenzio remoto» (p. 37) che in *Poetica* «stringeva il respiro al passante» prima di fiorire nella luce improvvisa è già, *in nuce*, l'attesa di un'epifania che è insieme poetica e religiosa, l'anelito verso un «totalmente altro» che solo l'esperienza del limite e della solitudine può dischiudere.

Il titolo stesso del volume, *Nella luce improvvisa*, tratto dalla lirica *Poetica* composta a Brancaleone nel settembre 1935, funge da perfetta cifra interpretativa di

questo percorso. Se Romeo nell'introduzione definisce acutamente la luce calabrese come «insieme spietata e tenera, capace di penetrare e trasformare ogni cosa» (p. 7), è nell'analisi del componimento che se ne coglie appieno la portata metapoetica. I versi in cui «quel silenzio remoto che stringeva il respiro al passante, è fiorito nella luce improvvisa» (p. 37) rivelano come la «luce» non sia solo un fenomeno atmosferico, ma la metonimia stessa dell'epifania poetica. È l'attimo in cui il dato reale (il paesaggio calabrese) si carica di profondità insospettite, attingendo al patrimonio interiore del ricordo e del mito (gli «alberi antichi del ragazzo» piemontese). In questo senso, la «luce improvvisa» è il meccanismo che permette a Pavese di superare l'iniziale «scarno turbamento paesistico» (p. 8) e di trasformare la sofferenza del confino e la scoperta di un «altrove» in autentica materia poetica. Scegliendo questo titolo, Romeo non solo omaggia un verso, ma offre al lettore la chiave per interpretare l'intera opera: un'indagine su come l'esperienza calabrese abbia agito da rivelatore sulla coscienza dello scrittore, permettendogli di forgiare una nuova, più matura consapevolezza del proprio «mestiere di vivere» e di scrivere.

A completamento del percorso critico, la sezione finale dei *Contributi* (pp. 125-63) offre al lettore tre testi: *Terra d'esilio* (pp. 127-40), il racconto che Pavese scrisse pochi mesi dopo il rientro dal confino e che costituisce il primo abbozzo di quella materia narrativa poi confluita nel *Carcere*. Nelle sue pagine – ambientate in un paese inequivocabilmente modellato su Brancaleone – ritroviamo intatta l'atmosfera di quel soggiorno forzato, con i suoi personaggi umili e indimenticabili: il confinato operaio ossessionato dal tradimento della moglie, il matto Ciccio con la sua filosofia stravolta, la “biondina” di passaggio, i terrazzieri reduci da fortune impossibili. Il racconto, come osserva Romeo, sperimenta quella poesia-racconto che segna il passaggio pavesiano verso la prosa, e rivela quanto profondamente l'esperienza calabrese avesse già sedimentato nel suo immaginario. A questa testimonianza diretta si affiancano due contributi critici. La memoria di Paolo Cinanni, *Il maestro e l'anti-maestro* (pp. 141-59), restituisce il ritratto intimo e commosso di Pavese come educatore: l'incontro con il giovane emigrato calabrese, la decisione di prepararlo gratuitamente agli esami di



maturità classica «per il debito di riconoscenza che lo legava alla mia terra», le ore passate a leggere Saffo e Lucrezio in quello che Pavese chiamava il suo «pensatoio». Emerge da queste pagine la figura di un intellettuale capace di ascolto e di dedizione, ma anche la complessità di una personalità divisa tra slancio affettivo e autoannientamento, tra «Pavese e l'anti-Pavese». Chiude la sezione l'articolo di Davide Lajolo, *Ma Pavese capì la "gente di Calabria"* (pp. 161-63), che ribadisce come il soggiorno calabrese non sia stato un incontro mancato ma un'immersione feconda in un'umanità che Pavese seppe comprendere e restituire nella sua verità più profonda.

Il libro di Romeo si segnala per il rigore documentario, la ricchezza degli spunti interpretativi e la capacità di illuminare zone d'ombra della biografia pavesiana. *Nella luce improvvisa* si propone, a tutti gli effetti, come un contributo imprescindibile per chi voglia comprendere la genesi della poetica di Pavese, restituendo al periodo del confino quella centralità che merita nel suo percorso artistico e umano.

*Monica Lanzillotta*

**Domenico Stranieri**  
***Solo come la luna. Rabbia, amore, personaggi***  
***e linguaggio del popolo in Saverio Strati***  
**con Prefazione di Giuseppe Polimeni**  
**Soveria Mannelli, Rubbettino, 2025, pp. 204, eu 18**  
**ISBN 9788849884203**

Il volume di Domenico Stranieri si presenta come un'opera critica fondamentale nel panorama degli studi su Saverio Strati, restituendo alla figura dello scrittore di Sant'Agata del Bianco quella complessità e quella statura che una ricezione distratta ha finito per offuscare. Arricchito da una densa prefazione di Giuseppe Polimeni, che già nell'incipit coglie il cuore del metodo stratiano in quel «parlo con essi, per delle ore» (p. 9) – dichiarazione che diventa filo conduttore dell'intero saggio –, il libro di Stranieri si propone come un'indagine a tutto tondo, capace di intrecciare biografia, filologia, analisi tematica e antropologia culturale, e di restituire al lettore non un monumento accademico, ma un corpo vivo di pagine, memorie e voci.

La tesi che sostiene l'intero lavoro è chiara e coraggiosa: Strati, troppo frettolosamente archiviato come epigono del Neorealismo o come scrittore regionale, è in realtà un classico del Novecento, la cui opera affonda le radici in un humus popolare e dialettale per farsi specchio universale delle contraddizioni dell'uomo contemporaneo, dei suoi sradicamenti, delle sue rabbie e dei suoi amori.

Il titolo stesso, *Solo come la luna*, lungi dall'essere una semplice citazione – tratta dall'incipit dell'ultimo romanzo, *Tutta una vita* –, agisce come una dichiarazione di poetica e insieme come una sintesi icastica della condizione esistenziale e artistica di Strati. La luna, corpo celeste che splende di luce riflessa, evoca la solitudine dell'intellettuale calabrese, costretto a vivere lontano dalla propria terra, a Scandicci,

ma sempre «rivolto all'indietro» (p. 52), con lo sguardo fisso su un mondo che si spopola e si perde. Ma la luna è anche l'astro che illumina senza scaldare, metafora di una scrittura che non indulge al sentimentalismo né alla retorica del lamento, e che invece analizza con lucidità e rigore le piaghe del Mezzogiorno. Sottotitolo e immagine si fondono, così, in una perfetta *coincidentia oppositorum*: la rabbia e l'amore, l'adesione viscerale al popolo e la necessità della fuga, il realismo più crudo e la tensione metafisica che percorre, come un brivido sotterraneo, le pagine migliori di Strati.

Stranieri costruisce il proprio discorso attraverso un montaggio sapiente di fonti, che spaziano dalle lettere inedite ai documenti d'archivio, dalle testimonianze orali raccolte sul campo alle varianti d'autore dei romanzi. Il cuore pulsante del volume è costituito da alcune dichiarazioni dello stesso Strati, che l'autore restituisce al lettore nella loro nuda potenza. Su tutte, la lettera del 25 marzo 1954 all'amico Carmelo Filocamo, più volte citata e commentata: «Carmelo, vent'anni passati con la zappa nelle mani e la cazzuola e la falce, e le sofferenze, non si cancellano così. E non sarà Firenze a cancellarle né Roma né Messina. La nostra Calabria, i nostri contadini, i nostri lavoratori, tutti gli uomini, di ogni ordine e grado, di ogni condizione, sono dentro di me. E parlo con essi, per delle ore, per delle settimane e me li porto dentro per anni e poi escono, con un parto doloroso» (p. 82). Questa pagina, che Polimeni nella prefazione accosta significativamente alla *Tragedia d'un personaggio* di Pirandello (p. 10), rivela il nucleo generativo dell'intera opera stratiiana: i personaggi non sono costruzioni intellettuali, ma entità autonome che premono dall'interno, che “si offrono” e chiedono di essere narrati, in un processo che ha del misterioso e del sacrale. Stranieri, con finezza ermeneutica, legge in questa dinamica l'emergere del demone socratico, al quale dedica l'intero capitolo finale (pp. 189-93), mostrando come Strati fosse consapevole di obbedire a un'ispirazione che lo trascendeva, a un «oracolo interiore» che lo guidava nelle scelte decisive, persino nel passaggio dalla facoltà di medicina a quella di lettere (cfr. p. 191).

L'attenzione per la genesi profonda della scrittura si traduce, nel volume, in una serrata analisi del linguaggio stratiano, che Stranieri definisce «lingua della chiarezza» (p. 114). Lungi dall'essere un dialetto trascritto o un italiano dialettizzato, la lingua di Strati è il risultato di un lavoro ostinato di cesello, che parte dal parlato popolare – dai proverbi, dai modi di dire, dalle cadenze – per distillarne una sintassi narrativa insieme piana e potentemente espressiva. Stranieri dimostra come questa lingua si evolva con i personaggi e con i luoghi: arcaica e corale nei romanzi ambientati nei paesi dell'Aspromonte, come *La Teda* o *Il selvaggio di Santa Venere*; più mediata e introspettiva nelle opere che raccontano l'emigrazione e lo sradicamento, come *Noi Lazzaroni* o *Il nodo*. E in questa evoluzione linguistica l'autore coglie il riflesso di una trasformazione antropologica più profonda: il passaggio dalla civiltà contadina a quella industriale, dalla staticità del paese al movimento della metropoli, dalla rassegnazione alla ribellione. L'analisi degli incipit, condotta con rigore filologico (alle pp. 100-105), diventa, così, un vero e proprio saggio nel saggio: Stranieri mostra come Strati, con pochi tratti, sia capace di gettare il lettore *in medias res*, in un tempo già iniziato e in uno spazio già carico di destino. «Camminavamo da più di quattr'ore per quelle brutte strade delle montagne di Terrarossa...» (p. 13) non è solo l'avvio di *La Teda*, ma l'ingresso in un mondo che è già tutto movimento e fatica, attesa e speranza.

Uno dei contributi più originali del volume è l'opera di scavo sui modelli reali dei personaggi stratiani. Stranieri, che è anche sindaco di Sant'Agata del Bianco, e che quindi conosce dall'interno i luoghi e le memorie del paese, intraprende un vero e proprio lavoro di archeologia della memoria, rintracciando, dietro le figure letterarie, i volti e le storie di uomini e donne realmente esistiti. Così, dietro l'indimenticabile protagonista dell'*Uomo in fondo al pozzo* (1989) emerge la figura di Giuseppe Minnici, poeta e intellettuale dalla mente «turbata dalla schizofrenia» (p. 83); dietro il barone del *Diavolaro* (1979), le vicende del barone Nicola Franco, la cui sfiducia politica lo portò a un isolamento e a una morte che il romanzo trasfigura in epopea; dietro la donna Betta della *Marchesina*, la figura storica di Vittoria Palamara, figlia di un marchese siciliano. Questo procedimento, lungi dallo sminuire la forza inventiva di Strati, la

radica in una concretezza storica che è la fonte primaria della sua autenticità. I personaggi non sono archetipi astratti, ma creature di carne e ossa, la cui sofferenza e la cui rabbia sono state davvero vissute, e che proprio per questo possono parlare a tutti gli uomini, oltre ogni barriera geografica e temporale. Come osserva Stranieri, i contadini di Strati non sono solo contadini, ma rappresentano universalmente gli uomini in lotta perenne per la dignità e il riscatto.

Particolarmente riuscita è l'analisi della figura femminile nell'opera di Strati, che Stranieri segue in un arco evolutivo che va dalla Tàscia di *Tibi e Tàscia* (1959), bambina «imprigionata» (p. 70) nel destino del paese, alla Cicca della *Teda*, costretta al suicidio per sottrarsi a un matrimonio imposto dalla violenza mafiosa, fino alla Mariannina del *Diavolaro*, ragazza ribelle che a Torino frequenta assemblee e manifestazioni e fuma «come un maschio» (p. 93). È il segno di un mutamento profondo, che Strati registra con lucidità: la donna cessa di essere oggetto passivo del desiderio o del sopruso, e diventa soggetto della propria storia, protagonista di quella rivincita storica del femminile che mantiene saldi i legami familiari ma al contempo li trasforma dall'interno. In questa attenzione alla complessità del reale, alla dialettica tra antico e moderno, tra fedeltà e fuga, risiede una delle cifre più profonde della modernità di Strati.

L'autore non elude le contraddizioni e le zone d'ombra della biografia stratiana. Anzi, vi si sofferma con onestà intellettuale, a partire dal rapporto conflittuale con la Calabria. Strati amava la propria terra di un amore viscerale, ma ne conosceva anche i mali atavici: la «mancanza di solidarietà», lo «spirito feroce di autodistruzione» (p. 54), l'incapacità di fare gruppo e di gestire le risorse culturali. In un'intervista del 1989, riportata da Stranieri, lo scrittore arriva a dire: «Se io ho avuto delle “offese”, chiamiamole così, le ho avute dai calabresi, non da altri: soprattutto nel mio lavoro di scrittore» (p. 54). E, tuttavia, proprio questo amore offeso, questa rabbia impotente, diventa il motore di una denuncia che non concede sconti a nessuno, e che si traduce in pagine di una potenza rara. Ne è esempio l'analisi del barone che prende a calci i poveri contadini (cfr. p. 177), o la descrizione della visita medica subita dagli emigranti

in Svizzera, con quel «dito in culo» (p. 65) che è l’emblema di un’umiliazione sistemica e che Strati, in *Noi Lazzaroni*, restituisce con un realismo che sconfina nell’allucinazione: «Mi sentii così umiliato e offeso che a quel porco del medico stavo per dare una pedata sul ventre... Ma perché non ci avevano permesso di scendere in piazza e di rompere tutto, di mettere fuoco al mondo, per poi essere liberi di ricostruirlo a modo nostro?» (p. 65).

L’ultima parte del volume è dedicata alla passione di Strati per l’arte, un aspetto finora poco indagato dalla critica. Stranieri ricostruisce i rapporti dello scrittore con pittori come Silvio Loffredo, Venturino Venturi, Renato Guttuso e Alba Dieni, e mostra come questa frequentazione non sia marginale, ma entri a pieno titolo nella poetica stratiana. L’arte, per Strati, è un atto conoscitivo, uno strumento per capire il mondo e per esprimere ciò che le parole non possono dire. Nei suoi romanzi, i personaggi artisti – come lo scultore Santo nel *Diavolaro* o il pittore protagonista di *Il visionario e il ciabattino* – sono figure liminari, capaci di vedere oltre la superficie delle cose, di «scoprire il segreto meccanismo della mente» (p. 166). E in pagine memorabili, come quelle dedicate al Beato Angelico nella *Conca degli aranci* o a Piero della Francesca in *Tutta una vita*, Strati rivela una competenza e una sensibilità che lo pongono tra i grandi scrittori d’arte del Novecento.

In conclusione, il lavoro di Domenico Stranieri è molto più di una monografia: è un atto di giustizia critica e un invito pressante a rileggere un’intera porzione della letteratura italiana del Novecento. La sua pubblicazione nel 2025, a oltre un decennio dalla scomparsa dello scrittore, segna forse l’inizio di una riscoperta di Saverio Strati. Ma è anche, e forse soprattutto, un libro necessario per capire la Calabria, il Sud, l’Italia. Perché, come Strati stesso aveva profetizzato nel 2009, «tra cinquant’anni, quando uscirà il mio diario, i calabresi capiranno chi sono e il potenziale che non sanno di avere» (p. 56). *Solo come la luna* ci avvicina a quel giorno, restituendo a Strati la sua voce e il suo volto, e a noi lettori la possibilità di ascoltare, finalmente, il battito profondo di una terra che non smette di interrogare la storia.

Monica Lanzillotta

**Luisa Aliotta, *Che il libeccio faccia il mio gioco***

**Venezia, Mazzanti Libri, 2025, pp. 196, eu 19**

**ISBN 978-8836213504**

***Un'ontologia del desiderio tra biblioteca e mare***

Nel panorama narrativo contemporaneo, in cui spesso la letteratura sentimentale tende a rifugiarsi in moduli prevedibili o in psicologismi superficiali, *Che il libeccio faccia il mio gioco* si distingue come un testo sorprendentemente stratificato, capace di trasformare una vicenda apparentemente intima – l'ossessione amorosa di una bibliotecaria per un giovane modello – in una meditazione filosofica sul desiderio, sull'immaginazione e sulla funzione stessa della letteratura. Il romanzo, infatti, non si limita a raccontare una storia, perché mette in scena un dispositivo mentale, un laboratorio dell'interiorità, in cui amore, memoria e linguaggio diventano categorie esistenziali.

Fin dalle prime pagine, l'opera si colloca programmaticamente sotto il segno dell'interiorità. Non è casuale l'epigrafe pessoana che apre il libro – *Io non ho fatto altro che sognare...* – perché tutto il romanzo si sviluppa come una lunga esplorazione del rapporto tra vita e sogno. La protagonista, infatti, non vive semplicemente un innamoramento: lo pensa, lo costruisce e lo coltiva come una forma di esperienza mentale. Il sentimento amoroso diventa, così, una struttura dell'immaginazione, una lente attraverso cui il mondo viene percepito e interpretato.

Il cuore tematico del romanzo è la descrizione quasi fenomenologica dell'innamoramento. L'autrice non tratta l'amore come evento romantico tradizionale, ma come perturbazione cognitiva. In uno dei passaggi più rivelatori la protagonista osserva che, quando l'amore accade, «si perde il cuore [...] il cervello è la seconda cosa che va a farsi benedire». Questa osservazione, apparentemente ironica, nasconde

una verità più profonda ovvero che l'amore altera le coordinate della razionalità e produce una nuova percezione del reale.

Il romanzo descrive, quindi, il desiderio come una forza conoscitiva. Non è semplicemente passione, è una modalità di accesso al mondo. Il volto dell'amato invade lo spazio mentale della protagonista, colonizza i suoi pensieri, modifica persino la sua percezione del paesaggio marino. La spiaggia, il vento, le onde diventano specchi simbolici del tumulto interiore.

In questo senso, la struttura del libro ricorda la tradizione della grande introspezione europea: il monologo interiore proustiano, la malinconia amorosa di Pessoa, il lirismo analitico di Marguerite Duras. Tuttavia, il romanzo possiede una voce originale, capace di alternare slanci poetici, ironia e riflessione filosofica.

Uno degli aspetti più riusciti dell'opera è l'uso degli spazi simbolici. Il romanzo si muove, infatti, fra due luoghi fondamentali: la spiaggia e la biblioteca. La spiaggia rappresenta l'instabilità del desiderio: è il luogo dell'attesa, della contemplazione e dell'immaginazione amorosa. Il mare diventa metafora della passione, un elemento che attrae e al tempo stesso minaccia di inghiottire la coscienza. La biblioteca, al contrario, incarna l'ordine del sapere. Qui la protagonista svolge il proprio lavoro e costruisce un rapporto quasi sacrale con i libri, descritti come «Custodi silenziosi di sapere». In queste pagine la narrazione assume una dimensione quasi metafisica: i libri diventano entità vive, testimoni della storia umana, depositari di un sapere che resiste al tempo. La tensione tra questi due spazi – natura e cultura, impulso e conoscenza – è uno dei motori filosofici del romanzo. L'amore spinge, infatti, verso il caos dell'esperienza, mentre la biblioteca invita alla contemplazione e alla distanza critica.

La riflessione più radicale dell'opera riguarda la natura stessa del desiderio. A un certo punto la protagonista formula un'idea che potrebbe essere letta come la tesi centrale del romanzo: la felicità non consiste nel possedere l'oggetto amato, ma nel desiderarlo. L'innamoramento diventa, così, una forma di energia esistenziale che alimenta la vita interiore: il rimando all'esistenzialismo di Kierkegaard è sottile, eppure vivo.



Questo rovesciamento ricorda alcune intuizioni della filosofia moderna: la nozione spinoziana di *conatus*, il desiderio come struttura fondamentale dell'essere umano in Deleuze o ancora la concezione lacaniana secondo cui il desiderio vive nella distanza dal suo oggetto. Nel romanzo, la protagonista teme che la realizzazione dell'amore distrugga l'intensità del desiderio stesso. Non a caso afferma che essere felici potrebbe equivalere a perdere ciò che rende la vita degna di essere vissuta. L'amore, quindi, non è tanto un traguardo quanto una tensione permanente.

Dal punto di vista stilistico, il romanzo mostra una notevole maturità. La lingua oscilla tra lirismo e ironia, introspezione e dialogo brillante. I monologhi interiori si alternano a scene di grande vivacità narrativa, in cui personaggi come Ermelinda o la signora Teresa introducono una dimensione quasi teatrale. Particolarmente riuscita è la costruzione della protagonista: una figura contraddittoria, intellettuale e passionale, fragile e audace allo stesso tempo. La sua identità si definisce nel conflitto tra il desiderio di vivere e la paura di consumare il proprio sogno.

In ultima analisi, *Che il libeccio faccia il mio gioco* è anche un romanzo sulla letteratura stessa. La protagonista, infatti, vive circondata dai libri e percepisce la scrittura come una forma di salvezza. Le lettere d'amore che compone e distrugge rappresentano un tentativo di trasformare l'esperienza in parola, di dare forma al caos emotivo. La letteratura diventa, quindi, un luogo di resistenza contro la dispersione del tempo. Se la vita è instabile come il mare, la scrittura offre una fragile ma preziosa possibilità di permanenza.

Questo romanzo merita un riconoscimento critico non per un generico valore estetico, ma per la sua capacità di intrecciare narrazione, riflessione filosofica e sensibilità poetica. L'opera dimostra, infatti, che la narrativa contemporanea può ancora essere uno spazio di pensiero, non solo di intrattenimento. Con la sua prosa intensa e meditativa, *Che il libeccio faccia il mio gioco* riesce in un compito raro ossia trasformare una storia d'amore in una riflessione sull'essere umano, sul desiderio e sulla funzione stessa della letteratura.

Michele Scala



## **Contatti**

Indirizzo e-mail: [panetta@diacritica.it](mailto:panetta@diacritica.it) (in cc [mariapanetta3@gmail.com](mailto:mariapanetta3@gmail.com))

Redazione: via Tembien, 15 – 00199 Roma (RM)



## **Gerenza**

*Direttrice responsabile:*

Prof.ssa Maria Panetta, PhD (Prof.ssa associata di “Letteratura italiana contemporanea” iscritta all’ODG del Lazio)

*Editore:* Diacritica Edizioni di Salvatore Panetta

*Rappresentante legale:* Ing. Salvatore Panetta, via Tembien n. 15 – 00199 Roma

Iscrizione R.I. Roma REA n. RM-1783331 – P. I. 18420101000

*Redazione:*

Via Tembien n. 15 – 00199 Roma

Recapito telefonico: 06/96842360

Indirizzo e-mail: [panetta@diacritica.it](mailto:panetta@diacritica.it) (in cc [mariapanetta3@gmail.com](mailto:mariapanetta3@gmail.com))

Registrazione Tribunale di Roma: n. 278/2014 del 31/12/2014

Iscrizione ROC: n. 25307

Codice ISSN: 2421-115X

Codice CINECA: E230730

*Provider:* Server Plan Srl con sede in Via G. Leopardi 22 - 03043 Cassino (FR)

*Webmaster:* Daniele Buscioni

«Diacritica» aderisce dal 2017 al Coordinamento delle Riviste Italiane di Cultura (CRIC).

Dal 2022 è socia dell’USPI (Unione Stampa Periodica Italiana).

