

# FILOSOFIA, IDEALISMI E SCIENZE SOCIALI

I

*Direttore*

**Claudio TUOZZOLO**

Università degli Studi "Gabriele D'Annunzio" di Chieti-Pescara

*Comitato scientifico*

**Giuseppe CACCIATORE**

Università degli Studi di Napoli Federico II

**Girolamo COTRONEO**

Università degli Studi di Messina

**Michele LENOCI**

Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)

**Domenico LOSURDO**

Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"

**Giacomo MARRAMAO**

Università degli Studi di Roma Tre

**Mario CINGOLI**

Università degli Studi di Milano-Bicocca

**Tom ROCKMORE**

Duquesne University

*Comitato redazionale*

**Piergiorgio DELLA PELLE**

Università degli Studi "Gabriele D'Annunzio" di Chieti-Pescara

## FILOSOFIA, IDEALISMI E SCIENZE SOCIALI



La collana promuove la riflessione scientifica sul contributo teoretico fornito dalla filosofia e, in particolare, dalle prospettive idealistiche alla comprensione dell'evoluzione dei processi sociali e storico-culturali. Si intende pubblicare opere storico-filosofiche e teoretiche capaci di valorizzare la pluralità degli approcci idealistici delineati nella storia del pensiero, dall'antichità sino all'età contemporanea, con particolare riferimento all'idealismo kantiano, all'idealismo classico tedesco, al neokantismo, al neohegelismo, agli idealismi fenomenologici ed ermeneutico-filosofici contemporanei. Tale valorizzazione (senza implicare necessariamente l'adesione ad una qualsiasi forma di idealismo) avrà il senso di evidenziare come la riflessione teoretica (della filosofia e delle scienze sociali, politiche, storiche ed economiche) possa contribuire, da un lato, alla definizione epistemologica delle scienze storico-culturali, dall'altro alla delineazione di una ontologia del fenomeni sociali e, dunque, a una analisi concreta e utile a fornire una adeguata lettura della società, della politica e dell'economia nell'era della globalizzazione finanziaria "postindustriale".

Volume realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Giuridiche e Sociali dell'Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" di Chieti-Pescara.

# Benedetto Croce

Riflessioni a 150 anni dalla nascita

*a cura di*

Claudio Tuozzolo

*Contributi di*

Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo, Francesco Coniglione  
Girolamo Cotroneo, Paolo D'Angelo, Piergiorgio Della Pelle, Santi Di Bella  
Piero Di Giovanni, Diego Fusaro, Giuseppe Gembillo, Caterina Genna  
Natalino Irti, Michele Maggi, Roberto Morani, Marcello Musté, Ernesto Paolozzi  
Stefano Petrucciani, Tom Rockmore, Fulvio Tessitore, Claudio Tuozzolo  
Marco Vanzulli, Renata Viti Cavaliere, Vincenzo Vitiello





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXVI  
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.gioacchinoonoratieditore.it](http://www.gioacchinoonoratieditore.it)  
[info@gioacchinoonoratieditore.it](mailto:info@gioacchinoonoratieditore.it)

via Sotto le mura, 54  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-548-9860-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2016

# Indice

- xi Introduzione. Croce a 150 anni dalla nascita  
*Claudio Tuozzolo*

## Parte I Confronti

- 3 Croce e Droysen. Annotazioni  
*Fulvio Tessitore*
- 25 Croce e Dilthey. Le due vie dello storicismo europeo  
*Giuseppe Cacciatore*
- 35 La Grazia e il libero arbitrio. Un “improbabile” confronto:  
Barth e Croce  
*Vincenzo Vitiello*

## Parte II Il liberalismo, la libertà, l'Europa

- 45 Dialogo sul liberalismo con Luigi Einaudi  
*Natalino Irti*
- 73 Croce e la Restaurazione  
*Girolamo Cotroneo*

- 89    Croce e la crisi filosofica dell'Europa  
*Michele Maggi*
- 107    Volontà e azione nel pensiero di Croce  
*Renata Viti Cavaliere*
- 125    Benedetto Croce. Una filosofia della liberazione  
*Ernesto Paolozzi*

Parte III  
**Marx e le scienze sociali**

- 139    Croce, il liberalismo e l'oblio del "Marx possibile"  
*Girolamo Cotroneo*
- 155    Cosa è vivo e cosa è morto del Marx di Croce?  
*Tom Rockmore*
- 175    Appunti su Marx e Croce. Materialismo storico, etica e  
teoria del valore  
*Stefano Petrucciani*
- 197    Idealtipo, valore e plusvalore. Le idee di Weber nel "para-  
gone ellittico" del giovane Croce  
*Claudio Tuozzolo*
- 243    Il dibattito Croce–Pareto sul materialismo storico (1896–  
1897)  
*Piergiorgio Della Pelle*



- 259 Gramsci allievo di Croce. Contributo a una rilettura  
*Diego Fusaro*

Parte IV  
**Scienza e poesia**

- 275 Croce, filosofo *ante litteram* della Complessità  
*Giuseppe Gembillo*
- 291 Croce tra scienza e filosofia scientifica  
*Francesco Coniglione*
- 311 L'autonomia della poesia  
*Giuseppe Cantillo*
- 325 Croce e Fiedler. Le due interpretazioni  
*Santi Di Bella*

Parte V  
**Idealismo italiano e dialettica**

- 341 Croce e la tradizione dell'hegelismo napoletano  
*Marco Vanzulli*
- 355 La *concordia discors* tra Gentile e Croce  
*Caterina Genna*
- 369 La *concordia discors* tra Croce e Gentile  
*Piero Di Giovanni*

- 381    Origine, figure e problemi della dialettica nel pensiero di  
Croce  
*Roberto Morani*

Parte VI  
**Ebraismo**

- 405    Croce, gli ebrei e il «martirio» di Israele  
*Marcello Musté*
- 425    Benedetto Croce e le leggi razziali del 1938  
*Paolo D'Angelo*
- 447    Indice dei nomi

## Introduzione

Croce a 150 anni dalla nascita

CLAUDIO TUOZZOLO\*

La presente raccolta di saggi vuol essere un contributo alle riflessioni sull'opera di Benedetto Croce nell'epoca della "fine delle ideologie". Il nuovo millennio si è aperto ormai da più di tre lustri e il carattere della nuova epoca va delineandosi sempre più chiaramente. La moltiplicazione delle informazioni che ci investono quasi ad ogni istante veicolate dai portentosi mezzi informatici con i quali siamo in sempre più stretto contatto, la frammentazione della vita sociale e la "liquefazione" dell'uomo (ridotto, come osserva Natalino Irti, a «pura *esistenzialità*» e a «punti-forme solitudine»; cfr. oltre, p. 71 e p. 70) sospinta dal fluire sempre più incontrastato di una ricchezza finanziaria liquida–astratta (ormai sottratta quasi del tutto al controllo umano ed affidata a potentissimi *pc*) pone nuove sfide alla filosofia e, dunque, allo storico della filosofia, che sa di poter attingere dal patrimonio culturale del passato per affrontare tali sfide.

Il pensiero crociano è una parte significativa di tale patrimonio con il quale gli autori di questo volume, in modo non ideologico e da punti di vista differenti (e, spesso, anche contrastanti), ritengono necessario confrontarsi. Il Croce che qui viene presentato non è un autore semplice, lineare, facile. Complessa è l'architettura del suo filosofare, perché concreti sono i molteplici problemi che esso affronta. L'interpretazione filosofica, come ho imparato molti anni fa, seguendo, soprattutto, le mirabili lezioni di Gennaro Sasso all'Università di Roma, è un seguire le complesse articolazioni del pensiero indagato: non risparmiando energie nel cercare di penetrare i meandri più difficili della teoresi, evitando le semplificazioni, e costruendo, anche,

\* Università degli Studi "Gabriele D'Annunzio" di Chieti–Pescara.

\*\* La cura e revisione delle note, dei riferimenti bibliografici e degli indici è di Piergiorgio Della Pelle (Università degli Studi "Gabriele D'Annunzio" di Chieti–Pescara).

nuovi articolati percorsi di pensiero sulla base delle indicazioni provenienti dai testi. La “fatica del concetto” trova, credo, un materiale particolarmente fruttuoso nel filosofare di Croce<sup>1</sup>.

Come ricorda Fulvio Tessitore nelle prime pagine di questo libro non è affatto vero che la «grande riflessione filosofica non possa non essere dominata dalla linearità senza inciampi e rotture» (p. 4). Sono, dunque, gli “inciampi”, le “rotture” e i “complessi itinerari” seguiti “di volta in volta” da Croce (nei molti testi scritti dal filosofo nelle differenti occasioni della sua lunga vita) l’oggetto delle riflessioni degli autori che hanno contribuito a dar vita al presente volume. Autori che si sono mossi liberamente su molti diversi terreni crociani senza minimamente pretendere di proporre una trattazione esaustiva della filosofia di Benedetto Croce. In nessun modo, d’altronde, il volume ha voluto (sin dall’inizio) essere (nelle intenzioni del suo curatore) l’espressione di una unica organica prospettiva di scuola che escludesse punti di vista “non ortodossi”. E ciò non solo perché come ci insegna, in primo luogo, proprio Croce, le “scuole” e i “generi” sono astrazioni, semplificazioni, che impoveriscono sempre l’oggetto della ricerca, ma, anche, perché, come ci ricorda ancora una volta Tessitore, è, in particolare, l’oggetto della presente ricerca (è proprio «la filosofia di Croce») che «non tollera» l’«essere di “scuola”» (p. 24).

Il quadro che le presenti riflessioni disegnano si presenta, dunque, agli occhi di chi scrive, come una sorta di grande area di pratica del pensiero storico-filosofico suddiviso in differenti campi, in cui si allenano diversi “giocatori”, spesso, coltivando la riflessione sull’opera di Benedetto Croce come chi cerca di penetrare da solo nei segreti di tale “gioco”, ma, talvolta, “passando la palla” agli altri giocatori che giocano nello stesso campo, o anche in un altro.

I campi di questa grande area di allenamento corrispondono alle diverse sezioni del presente volume.

La prima di queste sezioni presenta alcuni importanti “Confronti”, e il primo di essi è quello su cui riflette Fulvio Tessitore nel saggio

1. Perfetta testimonianza di ciò si ha certamente ancora nella lettura di G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975. Solo una “fatica del concetto” che sappia esercitarsi anche sull’opera crociana potrà, a mio avviso, far sì che, ai tempi della globalizzazione finanziaria, non vada persa la nostra «ricchezza culturale nazionale» e si guadagni «una dimensione cosmopolitica» che, per usare le parole di M. Maggi, «non sia l’adeguazione ai modelli di una burocrazia internazionale del pensiero»; M. MAGGI, *Croce. Il perché di una rimozione*, in «Nuova Antologia. Rivista di lettere, scienze e arti», vol. 609, fasc. 2264 (2012), p. 256.

*Croce e Droysen. Annotazioni.* Il problema è qui quello di definire «l'incidente presenza del grande storico e teorico della storia tedesco nel grande filosofo e storico italiano» (p. 3). Si sviluppa così un nuovo importante capitolo delle tesi di Tessoro sulla complessa evoluzione del pensiero crociano fra i due poli dell'idealismo e dello storicismo<sup>2</sup>, evoluzione che conduce a un Croce «sempre più dubbioso» di poter realizzare la «loro sintesi» (p. 15). Si nota, perciò, che, come Droysen cercò di conciliare Hegel e Humboldt, Croce, in tutto il suo complesso percorso teoretico, cercò di conciliare «il “realismo” di De Sanctis» con «lo “hegelismo critico” della dialettica senza il sistema» (p. 24). Quello di Croce è, dunque, come quello di Droysen, uno «storicismo del limite» («che vorrebbe garantire insieme “unità” e “distinzione”» p. 24), che passa certamente per il «rigoroso» idealismo “attualistico-gentiliano” di *Teoria e storia della storiografia*, ma torna poi pienamente ad “assorbire”, non solo il Droysen hegeliano, ma anche il Droysen humboldtiano («il Droysen luterano di tante pagine paoline e agostiniane del *Grundriss* e delle *Vorlesungen* sull'Historica»; p. 20). Ma questo nuovo, essenziale e problematico, confronto è possibile perché così profondo e importante era stato il *primo confronto crociano con Droysen*. Il confronto del giovane Croce che giudica troppo «hegelliano» Droysen, un Croce capace di cogliere, ed accogliere, quella che, qui, Tessoro chiama la «rivoluzione antropologica kantiana, per cui il conoscere non è il ri-conoscimento di un oggetto già dato» (p. 13)<sup>3</sup>.

Sulla linea delle interpretazioni di Tessoro si muove il secondo confronto delineato nel presente volume: l'importante confronto Croce-Dilthey indagato da Giuseppe Cacciatore nel saggio *Croce e Dilthey. Le due vie dello storicismo europeo*. Viene qui ripresentata con grande chiarezza la distanza fra la trasformazione crociana dello storicismo in «principio logico-filosofico per eccellenza (e perciò assoluto)» (p. 33) e la posizione di chi, come Dilthey, riconducendo

2. I maggiori risultati dell'interpretazione di Croce elaborata da Tessoro sono raccolti in F. TESSORO, *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, il Mulino, Bologna 2012. Su questa interpretazione sia consentito rinviare a quanto già osservato in C. TUOZZOLO, *Storiografia e teoresi nell'interpretazione del neoidealismo italiano*, in «Philosophia. Rivista della Società Italiana di Storia della Filosofia», X-XI (1-2/2014), pp. 211-256.

3. Una rivoluzione che, in verità, a me pare che debba esser definita non “kantiana” (non di Kant), ma “neo-kantiana” (nel senso generico del termine), perché promossa dai sostenitori del “ritorno a Kant”, fra i quali non si deve mai dimenticare di annoverare il Croce degli scritti degli anni Novanta dell'Ottocento *su arte, storia e marxismo*.

lo storicismo «alla sua radice storico–determinata», tenta di «sostituire al principio logico costitutivo della realtà quello storico–reale dell’individualità» (p. 33). Ma l’interpretazione di Cacciatore di Croce, pur difendendo le ragioni del «kantismo eterodosso» di Humboldt, Droysen e Dilthey (p. 33), coglie, comunque, nel modo più limpido, non soltanto l’atteggiamento critico nei confronti della filosofia della storia che accomuna Croce e Dilthey, ma, anche, il fatto che «la divaricazione» tra i percorsi dei due filosofi «non avviene subito» (p. 25). Viene così messa pienamente in luce l’importanza della giovanile epistemologia crociana<sup>4</sup> che, in linea con gli analoghi sforzi teoretici di Dilthey, sviluppa, da un lato, la «simultanea critica alla filosofia della storia e al positivismo» (p. 26), dall’altro, un tentativo di definire i metodi e i contenuti delle scienze storico–sociali a partire dalla «irriducibilità fra l’individualità dell’esperienza storica e ogni istanza universalistica affidata alla generalità di leggi» (p. 27)<sup>5</sup>.

Nell’ultimo “confronto” della sezione, quasi a voler esaurire se stesso, il confronto si fa “improbabile” per il suo stesso autore, nella breve, intensa, riflessione di Vincenzo Vitiello *La Grazia e il libero arbitrio. Un “improbabile” confronto: Barth e Croce*. Qui il confronto, in verità, si istituisce pienamente: perché in Croce, come in Barth, viene rilevata una «*contradictio contradictionis*»: l’«eterno rinvia al tempo, questo al suo opposto» (p. 41). L’«infinita differenza qualitativa» (p. 36), che Barth assume fra creatore (eterno) e creatura (temporale) e che Croce assume fra teoresi (eterna) e prassi (temporale), in entrambi, non riesce a porsi; perché, per Croce, secondo Vitiello, vale ciò che vale anche per Barth: ogni termine (l’eterno e il tempo), proprio perché assunto come «assoluto, *absolutus*, sciolto da altro», non è pensabile senza l’altro e, quindi «trova il suo altro e la sua negazione in se stesso» (p. 38). Vitiello, dunque, in qualche modo, mette in campo, contro i distinti (di Croce e di Barth) la hegeliana “logica degli opposti”. In Croce, a suo avviso, la fondamentale «distinzione» tra accadimento (eterno–necessario) e azione (temporale e libera) non si istituisce senza una contraddizione interna, perché qui «quello stesso»

4. Epistemologia che, in qualche modo, continua a incidere nella successiva fase idealistico–hegeliana del pensiero crociano, rendendo «problematico», anche in essa, lo spazio della «realtà dell’individuale»; cfr. G. CACCIATORE, *Il problema della storia alle origini del neidealismo italiano*, in Id., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. II sgg.

5. Sul punto cfr. G. CACCIATORE, “*Scienze dello spirito*” e conoscenza storica. Croce, Dilthey, Rickert, in (a cura di) M. LOSITO, *Croce e la sociologia*, Morano, Napoli 1995, pp. 33–57.

che «nella prospettiva dell'azione» è «individualità», «nella prospettiva dell'accadimento è necessità», «annullamento» dell'individualità (p. 41). Tuttavia, per Vitiello, la teoresi crociana (come quella barthiana) è “debole” non in quanto dà vita alla “contraddizione”, ma, piuttosto, al contrario, proprio perché tenta di superarla: errato è il crociano *non voler* «“sostare” nella contraddizione», ovvero nel «limite dell'umano conoscere» (p. 41).

Come ben si comprende la riflessione di Vitiello su *La Grazia e il libero arbitrio* è già una introduzione alla seconda sezione del nostro libro: “Il liberalismo, la libertà, l'Europa”; sezione che si apre con l'ampio e accurato studio di Natalino Irti *Dialogo sul liberalismo*.

Il celebre confronto fra Croce e Einaudi è qui indagato a partire da una accurata ricostruzione storica dell'«atmosfera di problemi e dibattiti» in cui sorge, sia l'«anti-giuridicismo di Croce» (p. 49), che si innesta sulla tradizione liberale italiana (sull'«atteggiamento relativistico» di Silvio Spaventa e sull'«empirismo governativo del Giolitti» che «riceve dal Croce una convalida filosofica»; p. 53), sia il liberalismo di Einaudi, a cui preme la difesa delle “libertà ordinarie”, «che non altro sono dai “diritti di libertà” di Francesco Ruffini» (p. 61). Al di là delle differenze fra Croce e Einaudi (il cui progressivo «allargarsi» è qui indagato con accurata finezza storiografica), Irti sottolinea, comunque, fra l'altro (oltre al parallelo rigetto dei «temi del *giusnaturalismo*»; p. 51), «una nota comune ai dialoganti: il rifiuto della tecnocrazia, del primato di “esperti”» (p. 55), un rifiuto che rende particolarmente attuali i *due liberalismi*. È un tema questo su cui insistono le parti inedite del saggio di Irti, che sviluppano un argomento assai caro al giurista italiano, quello del pericolo rappresentato dall'«Apparato» tecnologico che risuscita «gli antichi dèi, i quali [...] non hanno bisogno degli effimeri scopi dell'uomo», e che configura un «giustecnicismo» erede del «giusnaturalismo»<sup>6</sup>, a cui si oppone la «radicalizzazione della concezione positivista del diritto» promossa da Irti<sup>7</sup>. Sono pagine che sottolineano che oggi (in un mondo in cui l'«appartenenza al mercato [...] surroga le antiche fedi») «l'individuo non si sente più all'interno di una superiore unità» (e «il vincolo unitivo [...] può trovarsi soltanto nell'“omologazione” dei consumi,

6. Cfr. N. IRTI, *Fenomenologia del diritto debole*, in AA.Vv., *Nuove frontiere del diritto. Dialoghi su giustizia e verità*, Introduzione di P. Barcellona, Dedalo, Bari 2001, 33 sgg., in particolare p. 41.

7. Cfr. N. IRTI, *Diritto e tecnica (in dialogo con Emanuele Severino e Luigi Mengoni)*, in «Lo Stato», IV, n 6 (2016), p. 43.

e perciò nello ossessivo e comune reiterare degli scambi di mercato»; p. 69). E sono pagine che evidenziano come i due liberalismi di Croce e Einaudi, nonostante le differenze, concordemente «mai lasciano l'individuo nella sua punti-forme solitudine» (p. 70) a cui lo condanna, invece, la tecnocrazia e l'appartenenza al mercato, la quale chiude l'individuo in quella «pura esistenza» (p. 71) su cui riflette l'ultimo Croce, nelle pagine sulla vita e sul «godimento individuale» o «corporeo» p. 70).

Il saggio di Girolamo Cotroneo *Croce e la Restaurazione* sviluppa, in fondo, a suo modo, la riflessione su ciò che Irti chiama l'«anti-giuridicismo di Croce» (che è «teoria della relatività storica», «critica del diritto» e del «naturalismo»; p. 67): è il «il dualismo, il conflitto tra le "istituzioni" e lo "spirito libero"» (p. 86), che ci consente di penetrare il senso e il valore del giudizio crociano sulla Restaurazione. «Nelle sue ricerche storiche» Croce finisce, sempre, «con il privilegiare il secondo» (p. 86); perciò legge l'età della Restaurazione «sottovalutando» le istituzioni assolutistiche (le monarchie autoritarie) che la caratterizzano, e sottolineando, invece, l'importanza di tale fase storica per l'affermarsi dello «storicismo liberale», del «ritrovamento dell'intimo rapporto tra storicismo e sentimento di libertà» (p. 84). Ora, questa lettura della storia dell'Europa, secondo l'approfondita analisi di Cotroneo, è il frutto della applicazione del nuovo «canone metodologico» crociano enunciato in *Teoria e storia della storiografia*: nella storia «ci sono [...] fatti sempre buoni quando siano intesi nel loro intimo» (p. 79). Letto, in questo senso, come «fatto buono», la Restaurazione, secondo Cotroneo, può assumere nella storia d'Europa il giusto posto ed essere descritta, adeguatamente, come un fondamentale «periodo in cui "si elaboravano e radunavano e schieravano forze in contrasto"» (p. 87).

Ancora della storia spirituale dell'Europa, e in particolare delle «armi concettuali con cui Croce si muove nella crisi spirituale» europea (p. 104), ci parla il saggio di Michele Maggi *Croce e la crisi filosofica dell'Europa*. Qui il problema è quello di comprendere nei suoi significati più complessi il profondo punto di vista raggiunto da Croce e i suoi «precisi enunciati concettuali», spesso erroneamente interpretati soltanto come «espressioni immaginose» e «motivi oratori» (p. 95). Si tratta di non lasciarci sfuggire la «radicalità della rottura operata da Croce» (p. 95) che, come Maggi acutamente ci suggerisce, può essere colta solo indagando a fondo la *Logica* di Croce e la teoria del concetto



concreto<sup>8</sup>. Si tratta di comprendere che «il confronto vero», il *Croce maturo*, lo istituisce («in un corpo a corpo teorico») solo «con la filosofia di Hegel» (p. 102). Da tale confronto risulta, secondo Maggi, il «nucleo irriducibile dell'alterità di Croce»: una concezione dell'«assoluto» che pensa lo stesso assoluto come «momentaneità», come «istante» (p. 103). È questa una concezione che allontana Croce da Hegel, ma, anche «dalle tensioni finalistiche connesse con i depositi filosofici del kantismo» (p. 103). È una concezione che non vuole lasciar spazio (evidentemente tentando con ciò un “riavvicinamento” a Hegel) a quei «dualismi», che, come Maggi in modo molto opportuno ci ricorda, sono alla base della «crisi filosofica dell'Europa»; una crisi che si concretizza nelle «diverse linee della *Lebensphilosophie*», nel relativismo (positivista e neokantiano) e nelle filosofie «iniziatiche» del Novecento (p. 104)<sup>9</sup>.

Il saggio *Volontà e azione nel pensiero di Croce* di Renata Viti Cavaliere indaga i molti aspetti della volontà autonoma come «principio di nascita» (p. 111) nella filosofia crociana. Sottolineando che in Croce «l'azione è svincolata dal principio dell'obbedienza» (p. 122), il saggio mette, fra l'altro, in relazione la riflessione crociana con la lettura arendtiana di Agostino (per la Arendt, «primo pensatore cristiano della volontà intesa come forza autonoma e facoltà spirituale innovativa»; p. 116) e con il concetto cristiano di Grazia, che Croce rielabora rigettandone «la forma teologica» (che finisce col sottrarre «autonomia e valore alla volontà umana»; p. 119) e proponendo uno storicismo che è un umanismo («invito a incrementare la vita terrena»; p. 122).

Sul tema di «un liberalismo [...] che si potrebbe facilmente definire storicista» (p. 133) torna il saggio di Ernesto Paolozzi *Benedetto Croce: una filosofia della liberazione*. Qui il liberalismo crociano è letto nella prospettiva della delineazione di un «liberalismo metodologico»

8. Sul punto cfr. M. MAGGI, *Logica come scienza del concetto puro*, in AA.Vv., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Direttore scientifico M. Ciliberto, Treccani, Roma 2016, pp. 109 sgg. Sull'importanza del «Croce logico» che si «colloca tra Kant ed Hegel» e che delinea una «dottrina [...] del giudizio storico» che connette «teoria e prassi lasciando indenne» la «distinzione tra sfera teoretica e sfera pratica»; cfr. R. VITI CAVALIERE, *Giudizio*, in AA.Vv., *Lessico crociano*, (a cura di) R. Peluso, La scuola di Pitagora, Napoli 2016, in particolare, pp. 363 sgg., 360 e 362.

9. Tale crisi si concretizza oggi, a mio avviso, anche nelle filosofie del postmoderno e nella cosiddetta «ermeneutica filosofica contemporanea», in cui è rintracciabile una chiara «*deriva*» nichilistico-relativista; sia consentito rinviare a C. TUOZZOLO, *H.-G. Gadamer e l'interpretazione come accadere dell'essere*, FrancoAngeli, Milano 1996 (cfr., in particolare, pp. 16 e 136 sgg.).

che pensa la libertà «come liberazione» e vuole essere «filosofia della libertà liberatrice» (p. 132), ovverosia «rigorosa critica del potere in tutte le sue forme» (p. 134). Questo liberalismo della liberazione, che è strettamente connesso alla epistemologia contemporanea della complessità, emerge in passaggi cruciali della teoresi crociana: nella *Logica*, nella tesi sulla «funzione liberatrice dell'arte» (p. 127), ma anche, ad esempio, nella crociana denuncia del genere come metro del giudizio estetico che, Paolozzi (richiamandosi a Mario Fubini e a Max Horkheimer) interpreta come «battaglia di libertà» (p. 128). Infine, l'origine di tale liberalismo della liberazione dal potere Paolozzi lo individua nel *pensiero "tutto politico" di Croce* su cui ha avuto una influenza «decisiva» il marxismo di Labriola, ovvero lo individua nella *lotta che il giovanile «"marxismo" crociano» conduce contro i «residui [...] metafisici ossia totalizzanti»* (p. 131).

Questa riflessione apre così, di fatto, la strada alla terza sezione del nostro libro intitolata "Marx e le scienze sociali", ed, in particolare, al saggio di Cotroneo *Croce, il liberalismo e l'oblio del "Marx possibile"*, che conduce il lettore dalla riflessione sul Croce liberale a quella sul Croce "marxista". Cotroneo è convinto (come lo è, d'altronde, il sottoscritto) che vada smentita «la tesi corrente secondo cui Croce [...] dal marxismo [...] si sarebbe allontanato molto presto, senza nemmeno essere stato mai "veramente" marxista» (p. 151). Infatti, Croce, nel 1896, accetta «i fondamenti del marxismo» (che Croce chiama «vere e fecondissime scoperte») e ciò, osserva Cotroneo, «non sembra si possa fare senza essere in qualche misura "marxisti"» (p. 150). Il giovane Croce ha delineato una *ben precisa modalità di libero approccio all'opera di Marx*, quando ha affermato che è necessario «comprendere i vari modi *possibili* d'interpretazione delle questioni proposte e delle soluzioni accettate dal Marx e dall'Engels, per scegliere [...], con la critica, quelle che ci sembrano teoreticamente vere» (p. 152). Ma il punto è che questo modo di avvicinarsi a Marx (ovvero il Marx «"possibile"» del giovane Croce) è stato «rimosso [...] dalla letteratura sia "crociana" che "anticrociana"» (p. 153). Ora, per Cotroneo, tornare a riflettere su tale "Marx possibile", non significa affatto fare semplice «"archeologia"» (p. 141), ma significa ripensare criticamente le basi della «cultura "liberale" del nostro paese, che presenta oggi una rilevanza che certamente non aveva quando la cultura politica era egemonizzata dalla cultura cattolica e da quella marxista» (p. 140).

I saggi che seguono, scritti da Tom Rockmore, da Stefano Petrucciani e dal sottoscritto, sviluppano, in modi diversi, la *riflessione*

sul giovane Croce teorico marxista, ma insistono tutti sulla attualità di tale riflessione per la comprensione dei fenomeni economici, sociali e culturali che caratterizzano non soltanto, in generale, la società capitalistica, ma, in particolare, il capitalismo contemporaneo.

In *Cosa è vivo e cosa è morto del Marx di Croce?* Rockmore punta a chiarire il «significativo e ancora prezioso contributo che Croce ancor oggi fornisce al nostro comprendere la posizione di Marx» (p. 156). Il saggio ricostruisce, in primo luogo, il contesto storico in cui viene concepito il “Marx possibile” di Croce (nato ben «prima di numerose tragedie politiche in seguito perpetrate in nome di Marx»; p. 158), i limiti della lettura engelsiana del marxismo e la tesi crociana secondo cui il «materialismo storico» «non è una scienza della società», ma «un insieme di astrazioni il cui preciso *status* deve essere definito» (p. 162). Tuttavia, posto che per Rockmore il problema riguardante lo *status* scientifico della teoria economica di Marx, «nonostante i migliori sforzi di Croce», resta «irrisolto» (p. 167), l’obiettivo del saggio (che muove dall’importante premessa secondo cui «le osservazioni di Croce sulla economia marxiana sono una sottosezione [...] dei suoi più generali commenti sul “materialismo storico”»<sup>10</sup>; p. 165) consiste nel sottolineare «il notevole sforzo di Croce di critica alla cosiddetta legge della caduta tendenziale del saggio di profitto» che, per Rockmore «resta un rilevante, permanente contributo alla nostra comprensione della posizione di Marx» (p. 174). Croce, infatti, sostiene «plausibilmente», contro Marx, che «il progresso tecnico non diminuisce, ma anzi accresce il profitto» (p. 169); egli elabora una critica «molto interessante» di tale teoria basandosi non (come fa ad es. Piketty) su «ragioni pratiche, [...] economiche», ma «su basi strettamente teoriche» (p. 169)<sup>11</sup>.

A partire da una puntuale analisi dei testi del giovane Croce gli *Appunti su Marx e Croce: materialismo storico, etica e teoria del valore* di Stefano Petrucciani sottolineano, con pari forza, l’attualità di altre tesi elaborate dal “giovane Croce teorico marxista”, confrontandole con alcune delle più recenti interpretazioni di Marx. In primo luogo, per

10. Questa importante premessa è stata invece, a suo tempo, erroneamente negata nell’ampio, informato e (per molti versi) interessante, studio E. AGAZZI, *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi, Torino 1962.

11. Per una difesa “su basi teoriche” (gramsciane) della legge della caduta tendenziale del saggio di profitto (difesa connessa a una riflessione sulla distanza fra Croce e Labriola riguardo al «carattere “tipico” della teoria del valore») cfr. l’accurata indagine di G. VACCA, *Il Marx di Croce e quello di Gentile*, in AA.Vv., *Croce e Gentile*, cit., pp. 60 sgg., in particolare, pp. 63–4.

Petrucciani, «la “destrutturazione” della concezione materialistica» operata dal giovane Croce «radicalizzando Engels» ci spinge a chiedere come mai Marx non abbia mai dato uno sviluppo «organico e pubblicabile» alla «visione teorica ben precisa» del materialismo storico «delineata nella *Prefazione* del 1859» (p. 187), e, quindi, ad ipotizzare, che, forse, «anche Marx non era estraneo [...] all’idea», delineata da Croce, secondo cui «nel momento in cui ci si dispone a fare concretamente storia, gli schemi teorici [...] si riducono a indicazioni orientative» (p. 187). In secondo luogo, Petrucciani mostra come, riguardo al tema del rapporto tra Marx e la moralità, l’esegesi più attenta, sviluppatasi, in particolare, nella cultura anglosassone negli ultimi decenni del secolo ventesimo, abbia raggiunto un risultato «molto vicino a quello cui Croce era pervenuto» (p. 191): «Marx [...] deve presupporre delle assunzioni etico-normative» (p. 191). Infine riguardo alla originale interpretazione crociana della teoria del plusvalore (ovvero riguardo al crociano “paragone ellittico”) Petrucciani rileva, acutamente, che essa individua l’origine dello sfruttamento nella «ineguale distribuzione (o ripartizione) delle *proprietà produttive*» (p. 195) ed anticipa, dunque, il «concetto “comparativo” dello sfruttamento» formulato da John Roemer (p. 196).

Proprio ad una più precisa delimitazione delle basi teoriche del concetto comparativo di sfruttamento che caratterizza il crociano “paragone ellittico” è dedicato il saggio del sottoscritto *Idealtipo, valore e plusvalore: le idee di Weber nel “paragone ellittico” del giovane Croce*. Il saggio, anche al fine di contribuire alla riflessione sul problema (richiamato da Rockmore) riguardante lo *status* scientifico della teoria economica di Marx, indaga l’«economia sociologica comparativa» basata sul «tipo» delineata dal giovane Croce “labrioliano” a fine Ottocento<sup>12</sup> e la sociologia comparativa proposta da Weber nei primi anni del Novecento, e, mostrando affinità e differenze fra le due proposte teoriche, tenta di comprendere fino a qual punto Croce *anticipi effettivamente l’idea weberiana di utilizzare l’idealtipo per fondare una “nuova” scienza economica*. Infine, il saggio sottolinea l’importanza di tornare a riflettere su *Marx e le concezioni non naturalistiche della*

12. Sul Croce “labrioliano” sia consentito rinviare a C. TUOZZOLO, “Marx possibile”. *Benedetto Croce teorico marxista 1896–1897*, FrancoAngeli, Milano 2008. Sull’importanza della stretta dipendenza del giovane Croce “teorico marxista” dal Labriola del 1887 cfr. la recente, puntuale, ricostruzione che si legge nel limpido saggio di A. BURGIO, *Labriola tra Croce e Gentile*, in AA.VV., *Croce e Gentile*, cit., pp. 78 sgg., in particolare, pp. 70–1.

scienza economica proposte dal giovane Croce e da Weber nell'era contemporanea, un'era caratterizzata dal dominio "ineludibile" delle leggi "naturali" ("divine" e "metafisiche") dei mercati finanziari mondiali (pp. 221-222, par. 3), ovvero caratterizzata da una *naturalistica* «appartenenza al mercato» che, per usare le parole di Irti, «surroga le antiche fedi» (p. 69).

Un'ulteriore indagine riguardo al "giovane Croce teorico marxista" è sviluppata nel saggio di Piergiorgio Della Pelle *Il dibattito Croce-Pareto sul materialismo storico (1896-1897)*. Il saggio rileva che in tale biennio Croce e Pareto «sembrano andare — per percorsi e logiche differenti — nella medesima direzione» (p. 244). In particolare, infatti, la dettagliata analisi di Della Pelle mostra che i due autori (chiamati dai loro rispettivi maestri, Labriola e Pantaleoni, a svolgere la funzione di "Anti-Loria" capaci di «chiudere definitivamente i conti con una lettura metafisica della storia»; p. 255) condividono alcune importanti tesi: 1) il materialismo storico non è una "teoria", 2) «i concetti riguardanti i fenomeni sociali ed economici per quanto approssimativi sono scientificamente validi», 3) la mutua dipendenza dei fenomeni sociali ed economici rende illegittima «la soluzione loriana», per la quale i «rapporti economici [...] foggiano poi tutto il modo di essere della società» (p. 251).

Sul "Croce maturo", ed, in particolare, sull'incidenza del pensiero di Croce sulle riflessioni gramsciane riporta, invece, l'attenzione Diego Fusaro in *Gramsci allievo di Croce. Contributo a una rilettura*. Il saggio muove dall'idea di considerare il sistema crociano «come paradigmatico» del pensiero italiano, un pensiero, basato sulla «categoria di vita» concepita «come storicità» (p. 260). L'indagine evidenzia la presenza di Benedetto Croce nei *Quaderni del carcere* ed intende mostrare come Croce svolga per Gramsci una «funzione per molti versi analoga a quella svolta per Marx da Hegel» (p. 261). Questi ultimi vengono superati dai due "filosofi della prassi" attraverso una operazione teorica che *storicizza* «in modo puramente umanistico [...] il loro pensiero» (p. 263).

Inaugurando la sezione "Scienza e poesia" il saggio di Giuseppe Gembillo *Croce filosofo, ante litteram, della Complessità* sposta l'attenzione del lettore dal rapporto di Croce con Marx, il marxismo e le scienze sociali a quello con l'epistemologia della complessità. Croce viene qui considerato un autore che si oppone alla tendenza filosofica che, negando «la prospettiva della complessità», si fonda sulla «ricerca degli elementi semplici» e sul prevalere dell'«idea di stabilità e di immodifica-

bilità degli oggetti» (pp. 276–277). Per Gembillo Croce, affermando che «non c'è innanzi al pensiero, un duplice oggetto, l'uomo e la natura» (e che, dunque, «alla cosiddetta natura è da estendere il carattere della storicità») anticipa quella negazione dell'immagine statica della natura poi scoperta e proclamata dagli stessi scienziati della natura e dalla epistemologia della complessità, per la quale, per usare le parole, qui richiamate, di Prigogine e della Stengers, «non soltanto la vita, ma anche l'insieme dell'Universo ha una storia» (p. 282).

Si oppone a questa lettura, che, richiamando il tema della “complessità”, vuole «attribuire una certa “modernità” metodologica al pensiero crociano» (p. 300), il saggio *Croce tra scienza e filosofia scientifica* di Francesco Coniglione. Infatti, per quest'ultimo, il Croce critico della scienza naturale non è affatto un «rude» ed «incolto» sostenitore della speculazione e, certamente, è anche vicino all'epistemologia del suo tempo, ma muove, sin dal 1893, da una inadeguata idea di scienza (scienza = descrizione tramite generalizzazioni) che pone la sua filosofia in contrasto con ogni «filosofia scientifica», che ritiene indispensabile «elaborare modelli» astratti per individuare i «meccanismi nascosti che sono alla base degli effetti visibili» (p. 303). Partendo da questa prospettiva Coniglione legge (prendendo per buona, a differenza del sottoscritto, l'autointerpretazione delle proprie tesi su Marx proposta da Croce nella fase della maturità) la giovanile riflessione crociana su Marx non come l'espressione di un tentato realismo labrioliano che utilizza il concetto di “tipo”, ma come un arretramento rispetto alla «concezione realista ed essenzialista della scienza, propria di Labriola» (ed «in grado di coniugare concetti ideali e conoscenza profonda del reale»; p. 297). Nel criticare prima Marx e Labriola, poi Vailati ed Enriques, Croce coerentemente, secondo Coniglione, è in «sintonia» con Duhem e Mach, ma in contrasto con Ludwig Boltzmann, ovvero con l'idea secondo cui la scienza può «andare in profondità nei fenomeni» (p. 304).

All'approfondimento, da un diverso punto di vista, di una *altra questione centrale dell'epistemologia crociana* (ovvero della questione riguardante la capacità conoscitiva dell'intuizione) sono dedicate le riflessioni di Giuseppe Cantillo. *L'autonomia della poesia* qui indagata è l'autonomia conoscitiva dell'intuizione artistica, all'interno della quale, secondo quanto sostenuto *ancora* dall'*Estetica* (che, sul punto, però, come qui molto opportunamente rilevato sulla scia di Tessitore, «entra, per così dire, in fibrillazione con le affermazioni della *Logica* del 1909»; p. 318, nota 20), «rientra anche il fatto storico» (p. 317). Nella

prima parte del saggio Cantillo mostra con grande chiarezza come Croce, pur innestando la propria riflessione sull'estetica sviluppata nella kantiana *Critica della ragion pura*, non limiti, però, l'intuizione al sensibile, ma la ritenga capace di conoscere «oggetti ideali, semplicemente possibili» (p. 314). Ora, evidentemente, è tenendo presente questa capacità che Croce può affermare l'*autonomia*, l'indipendenza, del sapere intuitivo (poetico–artistico) rispetto al sapere concettuale, differenziandosi, in ciò, dal Kant della ragion pura (e, aggiungerei, “dai neokantiani del Baden”, come del resto non poteva non notare lo stesso Weber<sup>13</sup>). Il saggio mostra come, perciò, Croce non possa evitare di individuare (attraverso l'identificazione intuizione = espressione) l'intervento attivo dello spirito già al livello dell'intuizione (ovvero l'intervento del «processo spirituale che fa diventare la materia [...] materia elaborata, formata»; p. 317). Infine Cantillo, con una puntuale indagine, mostra come, tramite la distinzione fra «parti poetiche» e «parti informative», il tema dell'autonomia della poesia emerga nella crociana *Introduzione a La Poesia di Dante*.

La tematica della funzione conoscitiva e della autonomia dell'arte è ripresa nel saggio *Croce e Fiedler. Le due interpretazioni* di Santi

13. Questa crociana «distinzione» (ovvero l'autonomia della conoscenza intuitiva storico–artistica delineata già nel 1893), che il giovane Croce sviluppa elaborando il proprio “neokantismo” (ovvero un originale “ritorno a Kant”) è alla base di molti degli «inciampi» sopra ricordati, in quanto, per usare le parole di Ferrari, questa «originaria distinzione» solleva molti «problemi», in primo luogo, lungo la «via tortuosa» che porta Croce «all'identificazione di filosofia e storia»; cfr. M. FERRARI, *Croce e il neokantismo*, in AA.Vv., *Croce e Gentile*, cit., pp. 78 sgg., in particolare, pp. 80 sgg. In sostanza questa *distinzione* (e, dunque, l'*estetica*) da Croce «era stata pensata prima del vero e proprio confronto [...] con Hegel» e perciò «la teoria estetica rimase» (anche dopo la svolta “hegeliana” maturata intorno al 1906) «una delle sezioni meno “idealiste” della filosofia dello spirito» (M. MUSTÉ, *Idealismo*, in AA.Vv., *Lessico crociano*, cit., p. 379), ovvero, più esattamente, una delle più condizionate dal “kantismo” crociano (dall'originario *idealismo* “neokantiano”, herbartiano, sviluppato da Croce dal 1893 fino alle *Tesi* sull'estetica del 1900). Riguardo all'incidenza sul Croce maturo dell'originario kantismo del giovane Croce (basato su una *distinzione* realtà–concetto che, risente a mio parere, in modo significativo, della idea herbartiana di «assolutizzare “il vero concetto di essere” fornito da Kant»; R. PETTOELLO, *Idealismo e realismo: La formazione filosofica di J.F. Herbart*, La Nuova Italia, Firenze 1986, p. 79) rilevante mi pare l'“ammissione” crociana secondo cui «solo ai nostri giorni» (con la formulazione della crociana “dialettica dei distinti” che Croce contrappone agli attualisti, «epigoni degli epigoni» degli autori della filosofia classica tedesca) è venuto «a maturità» quel «momento necessario della distinzione» che Herbart «oppose giustamente» a Fichte (e, Croce agli attualisti, incapaci di volgere «a migliore e più alto fine i tesori speculativi» dell'idealismo classico tedesco) B. Croce, *Commiato dallo Herbart*, in Id., *Discorsi di varia filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2011, vol. 1, pp. 99–108, in particolare, pp. 100–1 (sul punto cfr. G. COTRONEO, *Croce e i filosofi minori*, in «Magazzino di filosofia», n. 14 (2004/B5), pp. 113 sgg.).

Di Bella. Qui l'analisi dell'evoluzione (dal 1902 al 1912) del giudizio crociano su Fiedler evidenzia come «l'autonomia dell'estetico» per Croce debba consistere in quella «espressione del sentimento» che la pura visibilità non contempla, condannandosi a sviluppare dinamiche «esteriori e meramente costruttive», «“leonardesche”» (p. 334), frutto del pregiudizio germanico circa la «paradigmaticità dell'arte rinascimentale» (p. 336). Fiedler, rileva, fra l'altro, il saggio, appare a Croce un teorico più dell'immaginazione che della fantasia, rimasto a metà strada nella via che conduce verso «l'emancipazione della fantasia dall'immaginazione» (p. 337). Con ciò Croce chiarisce la distanza fra il proprio kantismo e quel «kantismo minore, anti-idealistico» (p. 332) a cui va ricondotta la teoria della pura visibilità.

Riflette sulla specificità del kantismo di Croce anche il saggio di Marco Vanzulli *Croce e la tradizione dell'hegelismo napoletano* che inaugura la sezione “Idealismo italiano e dialettica”. L'accurata analisi proposta nel saggio rileva che la crociana riforma della dialettica hegeliana delineata nel 1906 incorpora la dialettica «in una concezione filosofica già salda e adialettica» (p. 352), in quanto muove da una «matrice neokantiana» che conduce Croce ad assumere un «sistema aprioristico delle categorie» (p. 353). È tale matrice neokantiana (ma, a mio avviso, qui sarebbe più opportuno usare il termine “kantiana”, per sottolineare lo sviluppo sostanzialmente *autonomo*, anche se parallelo, della teoresi crociana rispetto alle scuole del neokantismo tedesco) che, secondo Vanzulli, da un lato, impedisce alla riforma di Croce di rapportarsi alla migliore tradizione dello hegelismo napoletano rappresentata dal Labriola discepolo di Spaventa e che, dall'altro, consente di leggere il riemergere del tema del vitale nell'ultimo Croce in connessione con la questione relativa allo «spazio lasciato dal neokantismo all'irrazionale» (p. 353).

Il saggio *La concordia discors tra Gentile e Croce* di Caterina Genna ricostruisce le relazioni intercorse fra i due esponenti del neoidealismo italiano a partire dai primi contatti del 1896. In questa prospettiva il saggio sottolinea l'importanza del lavoro gentiliano svolto per «La Critica» (che costituisce «l'impegno più rilevante assunto da Gentile sul piano storiografico sino al 1914»; p. 365) ed indaga le relazioni personali da cui nascono, fra l'altro, la significativa «dedicatoria a B. Croce» inserita nella prima edizione (del 1899) de *La filosofia di Marx*, e la dedica che si legge nella seconda edizione della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in cui si parla della *concordia discors*.



Riprende questo tema il saggio *La concordia discors tra Croce e Gentile* di Piero di Giovanni. Qui, però, viene affermato che l'espressione gentiliana («*concordia discors*») non rende (al pari di quella crociana: «discussione tra filosofi amici») «il senso profondo e ricondito della diversità di vedute» (p. 378). Una diversità che Di Giovanni sottolinea ricordando che, mentre per Gentile la filosofia «non presuppone alcuna categoria primordiale, se non l'atto del pensare in sé» (p. 376), per Croce nell'ambito della sfera teorica «il primato è riconosciuto all'estetica anziché alla filosofia» (p. 372). È, dunque, la riflessione sulla capacità crociana di cogliere l'importanza della riflessione vichiana sulla fantasia (che “capovolge” l'estetica di Baumgarten) a consentirci di evidenziare la vera differenza fra i due “filosofi amici”, una differenza che ben si evidenzia se si medita sulla tesi di Croce secondo cui «l'uomo, prima di essere in grado di formare universali, forma fantasmi» (p. 373).

Per opporsi all'attualismo Croce doveva, dunque, “pensare le distinzioni”, ma, ad avviso di chi scrive, essendo lo *hegelismo crociano* (ovvero il “ritorno a Hegel” del 1906) *radicalmente condizionato dal modo gentiliano e fischeriano di concepire le categorie*<sup>14</sup> (un modo che confliggeva, per altro, con l'originario realismo storicistico che il giovane Croce ricavava da De Sanctis e da Labriola<sup>15</sup>), l'impresa non poteva che essere *tormentata, e, in fin dei conti, impossibile*.

Ora, proprio sulle difficoltà incontrate da Croce, nel corso del suo lungo cammino di pensiero sulla via di una adeguata delineazione delle distinzioni categoriali porta l'attenzione del lettore il saggio *Origine, figure e problemi della dialettica nel pensiero di Croce* di Roberto Morani. Il «progetto di riprendere il concetto di *totalità*» sviluppato da Croce (p. 400), per Morani, non riesce a realizzarsi perché egli «anche nel periodo “sistematico” della sua produzione non ha valorizzato fino in fondo il paradigma olistico» (p. 400). Anche da questa analisi viene rilevata «una tensione irrisolta che percorre il sistema dei distinti» e un «quadro concettuale statico e adialettico» che lo caratterizza (p. 388). Ma questo saggio (a differenza di quanto osservato

14. Sia consentito rinviare a C. TUZZOLO, *Misticismo e “hegelismo astratto”. Incidenze del “ritorno a Kant” nella disputa fra Croce e Gentile*, in (a cura di) P. DI GIOVANNI, *Croce e Gentile*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 183–229.

15. Sull'importanza del «persistente desanctismo» crociano e dell'«esigenza» crociana «di fondare gnosologicamente il concreto contro l'astrattezza del pensiero» ha richiamato da tempo l'attenzione F. Tessitore nei suoi molti preziosi studi e, in particolare, in *La ricerca dello storicismo*, cit. (v, fra l'altro, p. 12).

dal sottoscritto, e di ciò che si legge nel citato saggio di Vanzulli) non imputa esplicitamente l'origine di tali difficoltà (e della «“crisi” dell'edificio sistematico» provocata dall'irrompere del tema della vita nell'ultima fase del pensiero crociano) all'originario “kantismo” (o “neokantismo”) crociano. In ogni caso, però, Morani pare muoversi in tale direzione, e conclude le proprie riflessioni richiamando l'affermazione di Vitiello: «il dualismo è il destino» della filosofia di Croce (p. 400).

La difficoltà crociana di “pensare le distinzioni” è un tema che, a suo modo, viene ripreso anche dal saggio *Croce, gli ebrei e il «martirio» di Israele* di Marcello Musté che apre la sezione “Ebraismo” del nostro volume. È, infatti, ad esempio, proprio l'incapacità di distinguere e di valorizzare la diversità degli ebrei che Ferruccio Pardo imputa (come ricorda Musté) a Croce (accusandolo di incoerenza). Pardo, d'altronde, coglie bene il fatto che la «denigrazione» crociana dell'ebraismo è la stessa che «investe tutte le religioni, senza eccezione» (p. 421). Ciò che la puntuale analisi di Musté ben evidenzia è, d'altronde, proprio il fatto che la riflessione sull'ebraismo è costantemente sorretta in Croce dalla tesi sul superamento del «fatto religioso» che Croce riprende da Hegel. È, dunque, questa tesi hegeliana che Croce pone, coerentemente, alla base sia degli inviti all'«aggiugliamento» rivolti agli ebrei, sia della durissima opposizione all'antisemitismo, al razzismo e al nazismo, portata avanti dal filosofo con chiare prese di posizioni teoriche ed espliciti comportamenti pratici nei confronti dei perseguitati.

Integra l'indagine di Musté, e completa le nostre riflessioni, il bel saggio *Benedetto Croce e le leggi razziali del 1938* di Paolo D'Angelo. Qui la condotta di Croce nei confronti delle leggi razziali è trattata in modo «autonomo» rispetto all'«altro problema, più volte agitato, della posizione di Croce nei confronti della “questione ebraica”», su cui pure D'Angelo fornisce brevemente la sua opinione. Mostrando la capacità di muoversi in piena linea con la rigorosa distinzione crociana fra un «giudizio dato in astratto» e un vero «giudizio storico», il saggio<sup>16</sup> dà, comunque, soprattutto risposte ben precise alla polemica (inaugurata da Giulio Andreotti l'11 giugno 1998) sul mancato intervento di Croce in Senato il 20 dicembre 1938 in occasione dell'approvazione delle leggi razziali: una polemica nata dal «rifiuto

16. La medesima capacità si riscontra, d'altronde, nei saggi raccolti nel recente volume di P. D'ANGELO, *Il problema Croce*, Quodlibet, Macerata 2015.

di considerare nei suoi vari aspetti la situazione in cui si trovarono i pochi oppositori al regime ancora presenti in Italia» (p. 445). D'Angelo indaga con precisione, fra l'altro, le tappe della "fascistizzazione" del Senato del Regno, la difficile condizione in cui dovevano operare nel 1938 i pochi senatori non iscritti al Partito Nazionale Fascista e i 9 senatori di origine ebraica, la campagna ideologica antisemita sferrata dal regime per preparare l'approvazione delle leggi razziali, le moltissime prese di posizione (pubbliche e private) di Croce contro la politica razziale del Fascismo e del Nazismo.

Concludendo le presenti osservazioni introduttive sia consentito notare che, nelle intenzioni del suo curatore, questo volume vuol esplorare punti di vista che aspirano a configurare una riflessione storica e filosofica sul pensiero crociano che ha i tratti non dell'arido speculare, ma di quel sapere che sa "riprodurre" (ovvero *darstellen*) il "verde" della *vita* (la «verde prateria (*grüne Weide*)» e il «verde» «albero»; Goethe, *Faust*, vv. 1830 sgg. e 2038 sg.); essi guardano, credo, ad un orizzonte che, al pari del filosofare di Croce (come quello che si contempla della finestra descritta dal poeta Giorgio Vigolo), non è chiuso da «mura», ma si apre al vivo fluire di «alberi» e «fiume». Spero che il lettore possa, in qualche modo, percepire con me il senso e l'importanza di un tale «vedere»<sup>17</sup>.

*Roma, sul lungotevere, non mura innanzi ma gli alberi e il fiume*  
novembre 2016

17. Richiamando l'insegnamento di Hegel, ho cercato più volte di riflettere su questo «vedere», che, scrive Fichte, è «l'assoluto (della filosofia, s'intende)»; cfr. la lettera di Fichte a Schelling del 15.I.1802; v. F.W.J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, (a cura di) H. FUHRMANS, vol. II: Bouvier, Bonn 1973, p. 378; ed. it. in J.G. FICHTE / F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici*, (a cura di) F. MOISO, Prismi, Napoli 1986, p. 149.



PARTE I  
CONFRONTI



## Croce e Droysen

Annotazioni

FULVIO TESSITORE\*

I. Singolare ricerca questa dedicata a *Croce e Droysen*, alla incidente presenza del grande storico e teorico della storia tedesco nel grande filosofo e storico italiano. Singolare perché è incontestabile il contrasto tra l'esiguità delle presenze esplicitamente documentabili e il sicuro interesse sempre nutrito da Croce per Droysen, il cui nome compare assai spesso, e però quale presenza quasi sempre cursoria, nei nodi problematici importanti della lunga riflessione crociana sulla storia (forse ciò che soltanto egli ha fatto — e non è riduttivo dirlo — nella lunga e articolata ricerca durata un'intera vita di studio, di curiosità destissime, di straordinaria intelligenza di tutto ciò che toccava). Singolare perfino la prima presenza che è dato rilevare, ed è la più ampia, non è caso ad apertura — riprova di quanto ora s'è detto — in quella *Memoria* pontaniana del 1893<sup>1</sup>, con la quale, convenzionalmente, la retorica scolastica ritiene che si avvii la indagine teoretica dello studioso napoletano ancora nel contesto degli studi eruditi. Singolare presenza perché il precoce interesse sembra avere un carattere polemico rispetto alla tesi per allora sostenuta (la storia «riportata» sotto il «concetto generale» dell'arte, dunque non scienza, non filosofia)

\* Università degli Studi di Napoli Federico II.

I. La prima edizione comparve nel vol. XXIII (1893) degli «Atti dell'Accademia Pontaniana», col titolo *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, pp. 1-31. La seconda edizione, che qui si segue utilizzando la sigla *La storia*, reca il titolo modificato *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, Roma 1896, pp. 9-71, come si vede significativamente modificato. Nel cit. volumetto è seguita da "Discussioni" (pp. 71-117) e da altri due scritti: *L'arte, la storia e la classificazione dello scibile* (pp. 118-132) e *Intorno all'organismo della filosofia della storia* (pp. 135-139). Non consiglio di seguire l'edizione di queste pagine nel vol. *Primi saggi* (I ed., Laterza, Bari 1919, più volte ristampata), perché qui le modificazioni non mi sembrano «lievi» come ritiene S. BORSARI nella sua imponente, insostituibile, *L'opera di B. Croce*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1964, p. 32.

e di poi mai effettivamente smentita bensì soltanto chiarita teoreticamente, mano a mano che la riflessione sulla storia si articolava, grazie a successivi approfonditi incontri con gli “autori” dello storicismo idealistico, incontri non occasionali o derivanti da suggestioni occasionalmente ricevute, con i protagonisti maggiormente presenti agli inizi della riflessione crociana. E val precisare subito che non si intende cedere a una preoccupazione costante dell’ortodossia crociana — una vera sciagura per la “fortuna” del grande filosofo — quella per cui l’intensa, profonda problematicità, della ricerca che ne fa una delle forme più rilevanti della cultura filosofica contemporanea, va tenacemente, ottusamente smentita per la preoccupazione che una grande riflessione filosofica non possa non essere dominata dalla linearità senza inciampi e rotture, ritenuta unica e vera caratteristica delle grandi filosofie della storia della cultura. Siffatti oziosi e inutili esercizi (qualcuno proprio a proposito di Droysen) tra le tante cose che hanno trascurato è una lucida polemica osservazione intelligentissima di un saggista spagnolo di fine Ottocento, Angel Ganivet, il quale, nel suo prezioso *Idearium hispanicum*, sostenne che la più parte degli osservatori ritiene l’assoluta coerenza una gran virtù, mentre assai spesso è gran prova di stupidità. Il che trascurando l’ortodossia crociana ha finito per sviare anche il senso della reale “singolarità” dell’incontro di Croce con Droysen, esperito non diversamente dai tanti di quegli anni con altre figure della cultura filosofica, perché interessata non a scorgere problemi, ma a trovare tranquillizzanti soluzioni.

Di certo, tuttavia, almeno a quegli interpreti che poco curano la contestualità storica delle idee, l’apparizione del Droysen criticato nella ricordata, famosa *Memoria* pontaniana di Croce, appare, e forse lo è davvero, in contrasto con quasi tutti i successivi ritorni dello storico, considerato dal filosofo napoletano costantemente quale uno dei pochi lettori critici che di Hegel avevano compreso la geniale filosofia e l’avevano conservata e sviluppata anche nei decenni negativi della «morte della filosofia dopo Hegel», in attesa della rinascita fortunata propiziata dal “neo-idealismo italiano”. Tanto che Croce sempre sostenne la necessità di dare circolazione diffusa non solo all’oracolare *Grundriss*, ma anche e soprattutto alle distese lezioni di *Historik*, tenute dal Droysen per moltissimi anni del suo insegnamento, finalmente sistemate da Rodolfo Hübner in una edizione, invero poco critica, del 1937, tradotta in italiano proprio per volontà di Croce, anche se apparsa dopo la sua morte, ed oggi sostituita da



una attenta edizione critica, della quale chi scrive s'è fatto promotore di una bella traduzione italiana<sup>2</sup>.

2. In conclusione, dunque, di quanto fin qui osservato bisogna domandarsi, specie in ragione della letteratura secondaria droyseniana alla quale ho fin qui alluso, come intendere e spiegare questo “singolare” incontro e confronto dei due pensatori. Bisogna partire dal tentativo di capire il senso e significato del richiamo sollecito di Droysen nella *Memoria* del 1893, dove le critiche rivolte allo storico appaiono sempre assai caute e sempre assai rispettose a differenza di quelle riservate agli autori positivisti e non positivisti soltanto sostenitori della «scientificità» della storia, nel senso della possibilità e necessità, per riconoscere a questa dignità conoscitiva, di ritrovare le «leggi» e le «categorie epistemologiche» sue proprie, così come sostenuto nell'ambito naturalistico, da Bernheim a Villari, a Mariano e ai loro adepti, prosecutori o ripetitori.

Se non è certo il caso di ritornare sulle originarie tesi crociane, tante volte studiate anche da chi scrive<sup>3</sup>, qui bisogna ricordarne una soltanto, e cioè che la prospettiva dalla quale Croce affrontò il suo problema, in partenza, non è hegeliana come non è positivistica, è piuttosto «anti-hegelliana»<sup>4</sup>, per usare una sua stessa configurazione terminologica, perché è ispirata dal «realismo» herbartiano, che, in parte, gli derivava da Antonio Labriola, suo riconosciuto maestro. Il «realismo» al quale il Croce di quegli anni (e, per tanti versi, anche quello maturo), si riportava è quello di Francesco De Sanctis, il suo vero «autore» a cui altri si aggiungeranno di poi, primi di ogni altro

2. Croce recensì ne «La Critica», XXXV (1937), pp. 383–384, l'ed. Hübner della *Historik* (si veda ora *Pagine sparse*, vol. III, Ricciardi, Napoli 1933, pp. 342–343), che è una efficace sintesi delle idee crociane su Droysen ritenuto filosofo hegeliano tuttavia sulla linea di Humboldt e di Dilthey. Della ed. critica data dal Leyh degli scritti teorici di Droysen un'eccellente tr. it. si deve a S. CAIANIELLO, *Istorica. Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia*, Guida, Napoli 1994, II ed., ivi 2003, con una importante *Introduzione*, pp. 9–74, e mia *Presentazione*, pp. 7–8.

3. Mi limito a ricordare il volume *La ricerca dello storicismo. Saggi su B. Croce*, il Mulino, Bologna 2012, che raccoglie una parte dei miei scritti su Croce, con bibliografia anche degli altri non riuniti.

4. Mi riferisco a una netta dichiarazione di Croce nel discutere con R. Mariano: «con molta meraviglia mi sono visto, da qualcuno dei miei critici, gabellato per “hegelliano”: il che prova soltanto quanto si sia oscurata presso di noi la cognizione del pensiero hegeliano. Difficilmente si può concepire nulla di più anti-hegelliano di alcune pagine del mio scritto» (*Memoria* 7 del vol. XXXIII degli «Atti» Pontaniani, già cit., p. 12, che ritorna tal quale alla p. 94 de *La Storia*, con la sola variante di «hegelliano» e derivati, che diventa «hegeliano».

Hegel e Vico. Va subito aggiunto che questo inquadramento non è una mia interpretazione. È affermazione dello stesso Croce il quale, in un piccolo libro del 1894 *La critica letteraria*, più o meno coeva, dunque, alla *Memoria* del 1893 e di due anni precedente la seconda edizione di questa, corredata dalle repliche alle critiche ricevute e di altre notevoli precisazioni<sup>5</sup>, afferma, proprio nel capitolo su De Sanctis, che se gli si chiedesse di indicare in sintesi, rapida quanto non generica, le linee portanti della cultura filosofica ottocentesca, non avrebbe avuto resistenza a dire che esse sono due: «l'idealismo» di Fichte e Hegel (sono i classici citati) e il «realismo» di Herbart e di Humboldt (ugualmente da lui citati) a cui andava ascritto De Sanctis e al quale anch'egli riteneva di appartenere<sup>6</sup>.

Perché quest'osservazione è importante, specie se considerata all'interno dei punti di riferimento più rilevanti di questi scritti giovanili di Croce, da Lazarus a Dilthey, da Humboldt a Simmel e De Sanctis? La frequentazione, diretta e indiretta di questa cultura, non ignorata da altre significative posizioni italiane, almeno tra le più europee del gran periodo, siano o no condivise da Croce, gli consentono, tuttavia, di non ridurre la «storiografia» (assai spesso, negli scritti dei primi anni '90 confusa con «storia») a semplice raccolta e ricognizione di fatti empirici, lasciati nella loro cosalità e, al contrario, di attribuire l'attività dello storico alla narrazione intesa come capacità di connettere i fatti al loro senso e significato, così da renderli una funzione rappresentativa, la rappresentazione della realtà, «l'espressione», «la manifestazione sensibile dell'idea», per dirla con terminologia dell'estetica hegeliana, per allora, come Croce dichiara, il solo profilo dello hegelismo che egli era disposto ad accogliere<sup>7</sup>. Dentro quest'ordine di pensieri, Croce riporta il significato della «rappresentazione» all'idea kantiana di *forma* (che gli derivava dallo Humboldt conosciuto attraverso Lazarus e Steinthal), che configura una relazione o complesso di relazioni tra la materia dei fatti e la loro espressività conoscitiva. Croce dice che si tratta di considerare per tal

5. Cfr. qui nota 1.

6. Cfr. B. CROCE, *La critica letteraria. Questioni teoriche*, Roma 1894, pp. 78–79, 98 n. 1; II ed., ivi 1896, pp. 87–88, 109 n. 2, 117 n. 2. Si veda ora l'ed. critica della II ed. cit. in B. CROCE, *Scritti su F. De Sanctis*, (a cura di) T. TAGLIAFERRI e F. TESSITORE, Giannini, Napoli, 2007, vol. II, p. 495 e per le varianti vol. I, pp. LIII–LIV e XCV–CLXX.

7. B. CROCE, *La Storia*, pp. 23, 26 nota, 29.

via «l'appercezione» dell'«espressione o *forma* di un dato *contenuto*»<sup>8</sup>. Tutto ciò, al livello della riflessione del 1893, è ottenibile solo attraverso un processo di «rielaborazione» non scientifica (se «scientifico» per il Croce di allora significa riduzione al «generale»), ma artistica in quanto questa consente il rispetto delle «parti» e dei «contenuti», individuando, in tal modo, una ulteriore specificazione della «rappresentazione artistica» della storia, perché questa, occupandosi dello «storicamente interessante, ossia non di ciò che è possibile, ma di ciò che è accaduto [...] sta al complesso della procedura dell'arte come la *parte* sta al *tutto*»<sup>9</sup>, vale a dire, ancora una «particolarizzazione» all'interno del consustanziale processo di «appercezione». In sostanza in questi scritti, dinanzi alla scientificizzazione positivista, che per Croce è mero empirismo, il realismo di derivazione herbartiana, con le precisazioni fornite da De Sanctis, Dilthey e Simmel avvicinati in questi anni, consente di riconoscere alla storiografia una funzione conoscitiva che non si risolve e vanifica in categorizzazione astratta, dogmatica qual è, per il Croce di questi anni, quella della «scienza generale». Sia essa la ricerca positivista delle «leggi» della storia, sia essa la hegeliana «scienza generale dell'essere» il cui oggetto e soggetto è la Storia, sono entrambe avvertite lucidamente dal giovane filosofo come concezioni monistiche da contrastare, riconoscendo il senso e il significato della realtà della storia garantita nella sua complessità dalla rappresentazione artistica, narrativa, che non è riducibile a formalismo o immaginazione di una realtà inesistente, perché va intesa attraverso quella che Humboldt aveva chiamato la «forma interna» delle cose, la individuazione della *Natur der Sache*. Dice Croce «il contenuto dell'arte» si classifica «secondo la varietà di interesse che esso presenta. Così si distingue la commedia dalla tragedia, la pittura di figure da quella di paesaggio, ecc. ecc.; che sono tutte non già *forme* diverse, non *contenuti* diversi d'arte». Tra tali modi si distingue anche la «produzione della storia», che si occupa dello «storicamente interessante; ossia non di ciò che è possibile, ma di ciò che è realmente accaduto. E, dunque, essa sta al complesso della produzione dell'arte come la parte al tutto; sta come la rappresentazione del *realmente accaduto* a quella del *possibile*»<sup>10</sup>. Dove il riferimento del discorso al Simmel del *Probleme der Geschichtsphilosophie* e al De

8. Ivi, p. 26.

9. Ivi, p. 56.

10. *Ibidem*.

Sanctis (del quale Croce cita i *Nuovi saggi critici* del 1879, pensando a quelli preparatori della *Storia della letteratura italiana*, ivi contenuti) consente all'interprete acuto di parlare della ricerca di un «idealismo concreto», che l'estetica di Hegel può suggerire<sup>11</sup>.

3. Or bene credo che in questo contesto di idee, ancora diffidente rispetto allo hegelismo frainteso, vanno visti i riferimenti a Droysen e le critiche rivoltegli con cautela e rispettosa attenzione alle distinzioni da operare. Non a caso il Droysen ripensato in quanto negatore della «riduzione» della storia all'arte, e al contrario rivendicatore della sua scientificità, non fa dimenticare il Droysen critico di Buckle, tipico esempio di storiografia scientifica di matrice positivista, tributaria della ricercata individuazione delle «leggi» del conoscere razionale monisticamente concepito, in tal senso intendendo anche il conoscere storico. Vien fatto di pensare che Croce, attraverso Droysen, che pur è sostenitore della scientificità della storia, hegelianamente parlando, opera di già, ne sia compiutamente convinto o meno, una distinzione tra la scientificità hegeliana e quella positivista, avvicinate in ragione della comune preoccupazione per il «generale» contrastante il «particolare», proprio della narrazione artistica e della narrazione storica, entrambe forme di conoscenza non astratta<sup>12</sup>. Non a caso nella citazione cui mi riferisco, che è aggiunta alla seconda edizione (del 1896) della *Memoria*, Croce ricorda, con divertita condivisione, l'osservazione di Droysen circa le «leggi» del Buckle, scrivendo che di tal tipo di esse «se ne possono citare dozzine» e, «più di ogni altra quella magnifica legge: che la misura della civiltà di un popolo è il suo consumo di sapone»<sup>13</sup>. Nell'evidente derisione delle leggi storiche di Buckle, avanzata da Droysen in nome di una diversa

11. Ivi, pp. 18, 52–53.

12. Ivi, p. 36, n. 1, con riferimento alla critica di Droysen a Buckle, *Erhebung der Geschichte zum Range einer Wissenschaft* del 1869; nonché *Grundriss*, che Croce cita dalla III ed. del 1882. È importante non trascurare il ritorno di questo Droysen dello «über den Geschichten die Geschichte», in una nota de «La Critica», 1924, che fu ripubblicata come cap. III degli *Elementi di politica* (1925 ora in *Etica e Politica*, (ed. critica a cura di) A. Musci, Bibliopolis, Napoli 2015, pp. 259–268, qui pp. 263–266). In queste pagine, oltre la ripresa del contesto del “*Methodenstreit über Kulturgeschichte*” in cui inserire Droysen, se ne rivendica l'affermazione del carattere etico della «storia integrale» rispetto alle «storie unilaterali», filosofiche. In ciò Croce scorge una concezione che è possibile riportare allo «storicismo assoluto» («la realtà è storia e nient'altro che storia»), cioè della «storia», che è «conoscenza di sé», in quanto pensiero di sé.

13. B. CROCE, *La Storia*, pp. 35, 36 n. 2.

concezione della scientificità della storia, non va trascurato che il ricordo droyseniano operato da Croce cade in uno dei punti nevralgici dell'argomentazione, quello dedicato a precisare «il concetto della scienza» rispetto alla storia<sup>14</sup>. Con diversa allocazione di non minore importanza è data un'altra citazione di Droysen, questa volta nel §3<sup>15</sup>, dedicato a «il concetto dell'arte», sempre rispetto alla storia, ossia i due principali fronti dell'argomentazione costruttiva e non più in prevalenza critica della *Memoria* pontaniana. In entrambe le citazioni si richiamano due temi droyseniani rivolti a distinguere l'arte e la storia, senza, tuttavia, negare rapporti e quindi rilevando la «compiutezza della “rappresentazione” artistica di fronte al “contenuto” della storia, spesso frammentario, incerto e incompleto». Il che Croce non nega, sostenendo però che si tratta di un «difetto» non della «natura» della storia, concludendo che la incompiutezza talvolta riscontrabile è conseguenza di «contingenze esteriori» (mancanza di documenti o simili cose) e non di intrinseca impossibilità dell'assunto storico. Così che appare «curioso pretendere» come fa Droysen, «di far entrare nella natura della storia la mancanza di essa! Gli è come se si dicesse che l'errore è un elemento della scienza perché gli scienziati sogliono, fatalmente, errare»<sup>16</sup>, che è osservazione ritornante, pur modificata, in pagine della matura *Logica* (del 1905 e del 1909). Nella *Memoria* pontaniana segue il ricordo di un'altra osservazione del Droysen, dove egualmente a un riconoscimento segue una annotazione critica per ricordare che «una cosa è la storia, e un'altra la dissertazione o il ragionamento storico»<sup>17</sup>, dove Croce sembra alludere alla storiografia e alla teoria della storia, distinte dalla «narrazione» della storia. Queste critiche parziali, addirittura dubbiose, suggeriscono una possibile identificazione tra storia e storiografia, come si sa, successivamente distinte pur in un sinolo indissolubile. Se si fa attenzione all'ultima delle citazioni droyseniane ricordate, dove, rilevate ancora una volta, le «taglianti affermazioni» dello storico tedesco, con acutezza si registra la rilevanza di un punto dell'argomentazione di questi, che appare a Croce quale lucida, pur quanto incompleta, rivendicazione logica della vera *Frage* della questione dibattuta, ossia la esplicita convinzione del sempre condiviso e richiamato contributo del Droysen,

14. Ivi, pp. 29–39.

15. Ivi, pp. 39–46.

16. Ivi, p. 45.

17. *Ibidem*.

teorico della storia. La citazione rigorosa, riferita testualmente da Croce, è questa: «non sarebbe senza interesse ricercare per quale *ragione interna* alla storia, sola tra tutte le scienze, sia toccata l'equivoca fortuna di dovere essere anche arte, una fortuna cui neanche la filosofia partecipa, malgrado i dialoghi di Platone»<sup>18</sup>.

Qui è necessario avanzare una prima conclusione, specie alla luce di quest'ultima affermazione non sfuggita a Croce al quale non poteva sfuggire nella prospettazione della allora accolta concezione «realistica» di Humboldt e di Herbart, che gli derivava dal Labriola dei *Problemi della filosofia della storia* del 1877<sup>19</sup> e dal Lazarus e dallo Steinthal<sup>20</sup>, che gli consentivano di intuire le componenti kantiane della riflessione di Droysen, accanto, quando non anche contro, quelle hegeliane. In tal direzione mi pare possibile concludere che le rilevate ricorrenze del Droysen giocano, sia pure *e contrario*, un ruolo tra i più importanti in quanto stimolanti i profili costruttivi del ragionamento del giovane Croce, e, però, proprio in quanto mettevano in chiare lettere una duplice problematicità dell'intenso, giovanile discorso crociano. La problematicità che, forse negli anni '90 dell'Ottocento, innervava lo stesso Croce tra «realismo» e «idealismo», che egli cercava di conseguire, con originalità, quando, sia pur di sfuggita, parlava di «idealismo concreto»<sup>21</sup>, e la problematicità non diversa di Droysen, lucidamente intuita dal primo Croce, tra l'idealismo hegeliano e il kantismo storicistico di Humboldt, presentato come campione del «realismo». Il che Croce stesso rileverà, più tardi, significativamente in un disteso ritorno su Droysen nel 1931, a proposito di una osservazione di Meinecke concernente Droysen e Ranke. Questa osservazione consente di riferire brevemente di altre ricorrenze droyseniane in Croce, prima di concludere queste annotazioni col ricordo delle pagine de *La storia come pensiero e come azione*, le quali segnano un ritorno di Droysen in modo apparentemente occasionale, al contrario importante, in quanto attinenti al significato da attribuire alla *Frage* storiografica, messa in evidenza con

18. Ivi, p. 15.

19. Cfr. A. LABRIOLA, *I Problemi della filosofia della storia*, (1887), in *Scritti filosofici e politici*, (a cura di) F. SBARBERI, Einaudi, Torino 1973, vol. I e ss.

20. Devo rinviare per una trattazione specifica al mio scritto *Croce e Humboldt* (2016), che è in corso di stampa nel. Vol. I del mio *Da Cuoco a Weber. Contributi alla storia dello storicismo*, con intr. di D. Conte, Roma 2017.

21. B. CROCE, *La Storia*, p. 18.

consapevolezza teorica da Droysen e ripresa da Croce nel contesto di una delle formulazioni più lucide del suo storicismo, pur all'interno di un libro tra i più complessi e — sia consentito osservarlo col massimo rispetto — tanto consapevolmente problematico da sfidare la contraddizione, tutt'altro che risolta, anche grazie al contributo di una prosa scientifica di particolare livello critico e narrativo.

4. Il tono delle letture droyseniane di Croce e l'impressione che di esse ho fin qui manifestato trovano conferma in successivi ritorni, interessanti quanto cursori. Così allo scritto del 1895, coevo, dunque, ai primi saggi, *La storia della cultura*, col quale Croce partecipò al *Methodenstreit über Kulturgeschichte*, risale un'altra consenziente citazione di Droysen, il quale, a giudizio di Croce, si distingue nella animosa polemica sull'«oggetto della storia», se da cercare nello Stato o nella cultura, per l'acutezza della risposta, pur non sempre da Croce condivisa, e, tuttavia, di livello teorico ben più alto di quelli toccati nella discussione. Droysen, nel riconoscere la legittimità di praticare le «storie speciali», idealisticamente dichiara che «al di sopra di esse andava riconosciuta “una storia per eccellenza”» (*über den Geschichten, ist die Geschichte*)<sup>22</sup>. Apprezzamento che ritorna, più o meno tal quale, in una successiva nota del 1907 nella quale Croce contestava che «l'esigenza» di «orientarsi circa la storia» potesse essere soddisfatta dal ricorso a manuali esistenti, anche se famosi quale l'*Introduction aux études historiques* del Langlois e Seignobos, di esemplare chiarezza, ordine e limpidezza, «che, quando si legge, si capisce subito tutto, e, dopo, ci si avvede di non saper nulla». Né serviva l'egualmente apprezzato *Lehrbuch der historischen Methode* del Bernheim, tanto citato già nella *Memoria* pontaniana del 1893. Al contrario, per Croce, bisognava rivolgersi «al vecchio libriccino del Droysen, *Grundriss der Historik*, che, opera di uno storico e non di un filosofo di professione», era però il risultato della «sua gioventù trascorsa nella grande epoca della cultura tedesca»; egli che sempre «si tormentò assai sui concetti di storia e natura, causalità e finalità, individuo e società, fatto e volontà», andando «a svegliare la meditazione». Ciò perché, concordando con lo Pflaum, di cui ricorda il libro del 1907 su *J.G. Droysen Historik in ihrer Bedeutung für die modernen Geschichtswissenschaft*, Croce riconosce che di questa intuizione «la tendenza generale è idealisti-

22. Cfr. J.G. DROYSEN, *Grundriss der Historik*, III ed., 1882, § 7. p. 33, cit. in B. CROCE, *Conversazioni Critiche*, vol. I., IV ed., Laterza, Bari 1950, pp. 216–317 e anche p. 215.

ca e non empiristica», appunto perciò di «alto valore attuale» (*von höheren aktuellen Wert*)<sup>23</sup>. Considerazioni che ritornano in una nota del 1926 e più ancora, ben più articolatamente recensendo nel 1931<sup>24</sup> l'importante saggio di Friedrich Meinecke su *Johann Gustav Droysen: sein Briefwechsel und sein Geschichtsschreibung*. Qui, pur ripetendo, anche se attenuata, l'incomprensibile negazione teoretica, formulata in *Teoria e storia della storiografia*, della storiografia filologica considerata una forma e, forse, la peggiore, di «pseudo-storia», Croce teneva a differenziare il Droysen storico da «quegli storici» i quali, dopo Hegel, «vissero da allora in poi a mo' di epigoni», praticando «la storiografia generalmente decaduta a filologia». E la differenza era dovuta alla «scuola di Hegel» alla quale «era stato Droysen», il quale non si macchiò come gli altri storici della colpa di scambiare «la filologia storica [...] per storia», «spaventati» dalla «cosiddetta filosofia della storia», che l'idealismo stesso erroneamente prospettò come teoria della storiografia e conoscenza storica. Droysen, al contrario, «se, per quella tale paura cui si è accennato, se ne distaccò e si attaccò poi a Guglielmo di Humboldt, il “Bacone” (come lo chiamava) della scienza storica», tuttavia, continuò a «pensare», a «meditare secondo Hegel» sulla «logica della storia» rigettandone «l'*organon*»<sup>25</sup>, che era un'istanza propria dell'idealismo hegeliano. Questa constatazione si ritrova nelle pagine de *La storia come pensiero e come azione*, a questo punto da considerare attentamente per cercare di enucleare la sostanza di queste mie sparse riflessioni sul rapporto tra Croce e Droysen.

Una pagina del Cap. IV (*Filologia, storia e filosofia*) di una sezione centrale del libro del 1937 (*La certezza e la verità storica*) conclude la difficile argomentazione del capitolo, aperto, come si vedrà, nel nome di Droysen, riprendendo la già ricordata annotazione del 1931. Contro la diffidenza riservata alle *Istoriche* degli storici ottocenteschi — in ragione del loro andamento filosofico, pericoloso e temuto da quanti avvertissero «l'ansia di sottrarsi al dovere logico di definire i concetti chiarificatori di origine non empirica»<sup>26</sup> — che è il pro-

23. Cfr. B. CROCE, *Conv. Cr.*, I, cit., pp. 163–164, che fanno parte della memoria del 1895, *Intorno alla storia della cultura*, Mem. 7 degli «Atti dell'Accademia Pontaniana», XXVI, p. 18.

24. Cfr. B. CROCE, *Conv. Cr.*, cit., IV, II ed., Laterza, Bari 1951, pp. 124–125 e 131–135.

25. Ivi, p. 132.

26. B. CROCE, *La Storia come pensiero e come azione*, ed. critica (a cura di) M. CONFORTI, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 135–136. D'ora innanzi cit. con SPA.



dotto della «riluttanza [...] che la storiografia della seconda metà dell'Ottocento», quella «filologica» ed erudita di sapore positivistico provò verso la filosofia —, Croce rivalutò ciò che si intendeva praticare e realizzare col nome di «Istorica». E la spiegazione è importante. Con «Istorica» si «tendeva né più né meno che a fornire per gli studi storici un organo analogo a quello che il Kant aveva fornito per le scienze fisiche e naturali nella *Critica della ragion pura*; e filosofiche disposizioni e filosofici atteggiamenti si avvertivano in coloro che chiedevano o tentavano quell'organo, lo Humboldt, il Droysen, il Dilthey»<sup>27</sup>. Voci diverse e tutte e tre tra le più significative dello *Historismus* delle origini e della critica maturazione. Né basta. Infatti è affermazione importante quella ora letta per almeno due ragioni. In primo luogo va rilevato che i nomi fatti, con consenso e ad esemplificazione, sono quelli della lontana *Memoria* “giovanile”, qui accompagnati dalla esplicita individuazione della loro fonte, Kant. Sono quelli del Croce «realista» desanctisiano. Si tratta del Kant, nel caso *dell'organo*, evocato da Humboldt prima di Droysen e da Dilthey dopo Droysen. È quello dei cosiddetti scritti di filosofia della storia, preparatori della *Critica del giudizio*. Ossia l'opera che affianca, completa, chiarisce e modifica il «giudizio determinante» della prima *Critica*, con il giudizio «riflettente» della terza *Critica*, il giudizio che definisce la logica della previsione, frutto della selezione operata secondo il giudizio critico, che consente di attribuire anche alla storia come *Historie* (e non *Geschichte*) l'attributo della scientificità di «organo» del conoscere, assoluta, grazie all'ormai accertata compiuta rivoluzione antropologica kantiana, per cui il conoscere non è il riconoscimento di un oggetto già dato, bensì la determinazione delle leggi del pensiero che individuano l'oggetto del conoscere come *il nuovo da acquisire*. In altri termini, la scientificità, consapevole dei limiti della ragione, della *funzione* (attuazione) *del conoscere* coniugata con l'azione, la cui «finalità» non va scambiata con la teleologia del determinismo causalistico. Croce non credo dica una cosa diversa quando cita il droyseniano paragrafo 16 del *Grundriss*, privilegiandolo tra i tre classici elencati.

Il Droysen, che dié addirittura un primo schema di trattazione in questa materia, definì così la nuova scienza: “l'Istorica non è un'Enciclopedia delle scienze storiche, non è una Filosofia (o teologia) della storia, non è una Fisica del mondo storico, e meno ancora una Poetica per gli scrittori di

27. Ivi, p. 136.

storie. Il fine che deve proporsi è di costruire un organo del pensare e indagare storico”.

Affermazione che, prima di fornirne il commento che richiede per la sua importanza, impone di non trascurare una precisazione circa i termini evocati dalla preziosa sintesi droyseniana, che Croce cita e riassume. Non è possibile, infatti, trascurare un'impressione di lettura suggerita da questa lucida, problematicamente lucida, pagina crociana. È mai possibile immaginare che a Croce lettore del citato paragrafo di Droysen sia sfuggito che cosa sottintendono le tre negazioni compiute per definire l'Istorica e il suo organo? Vale a dire, Hegel (*Enciclopedia*), Herder e Schiller (la *Filosofia o Teologia* della storia), Humboldt (la *Fisica del mondo storico*), sono i quattro grandi lettori della terza *Critica* kantiana, che da essa avevano ricavato le loro configurazioni concettuali. Non credo possibile pensare altrimenti e non lo credo in coerenza con il commento crociano, che lascia comprendere come le qui or ora richiamate problematiche citazioni siano una chiave per intendere la problematica presentazione del Droysen, data nel 1893, altro che erronea lettura incompatibile con altre riflessioni dello stesso Croce. Quelle antiche, giovanili pagine, se si vuol, questo sì, al limite dell'ambiguità, già in qualche modo lasciavano presagire la consapevolezza della critica posizione dello *storico dell'ellenismo* posto tra Humboldt e Hegel. Posizione che nel 1937 viene ripresa e argomentata con la sicurezza di averne risolto le difficoltà e l'ambiguità, in precedenza non adeguatamente valutate<sup>28</sup>. Leggiamo Croce. «Le quattro determinazioni negative enunciate sono da accettare tutte e quattro, e può accogliersi anche la quinta e positiva desunta da Aristotele e da Bacone» circa la valutazione della storiografia ritenuta non lontana da quella dell'arte/poesia, perché al complesso dei concetti che si ricavano dalla selezione del concreto storico non «spetta altro ufficio che di organo o strumento in servizio di quel conoscere. Ma che cosa è poi siffatta teoria, che non è un'Enciclopedia, né una fantastica o arbitraria Filosofia della storia, né una Fisica o Sociologia, né una Estetica, e che terrebbe l'ufficio di strumento del pensare e indagare storico?» (una evidente traslitterazione quest'ultima frase del fondamentale principio droyseniano *forschend*

28. Devo rinviare al mio scritto *Lo storicismo in forma negativa* (2010), ora in *La ricerca dello storicismo*, cit., pp. 207–240, dove si trova la precisa indicazione degli scritti crociani cui qui alludo e il loro commento.

zu verstehen). «La nostra risposta — aggiunge Croce — non può essere dubbia: in questa teoria desiderata è da ravvisare nient'altro che la filosofia»<sup>29</sup>. Sì, dobbiamo dire a nostra volta, ma quale filosofia, la «filosofia storica» o la «storia filosofica», per usare la felicissima distinzione del Croce storicista e non idealista?

E qui i problemi ritornano, quasi droysenianamente, non come dubbi o incertezze sulla loro stessa legittimità, bensì con maturata valutazione teoretica che ha conosciuta la critica soluzione fornita dallo stesso storico. Essi ritornano nel Croce e per il Croce anch'egli collocatosi tra “idealismo” e “storicismo”, prima fiducioso nella loro sintesi, poi sempre più dubbioso di poterla realizzare. Quale filosofia, dunque? E Croce risponde, con precisione. «La filosofia storica», indicata in una diversa pagina tuttavia ben collegata con questa che sto ora commentando, con la precisa consapevolezza di ciò che significa. E, infatti, qui Croce annota: «che poi la filosofia non abbia altro ufficio che questo di “metodologia del pensiero storico” è una conclusione da me, con grande dispiacere dei cosiddetti filosofi puri, più volte formulata e dottrinalmente documentata»<sup>30</sup>. Il che è vero. Ma questa «verità», mentre attesta la rilevanza assegnata a Droysen, implicitamente e qui criticamente presentato in una delle tappe centrali della lunga riflessione sulla storia, squaderna tutta la problematicità della «filosofia storica» e non «storia filosofica», come qui egualmente si dice con una equivalenza non semplice come appare e quale si vorrebbe che fosse. È la «filosofia storica» che Croce ha cercato di definire lungo tutta la sua intensa vita di pensiero, sempre beffardo, come anche qui appare, dei filosofi teoretici, dei «filosofi puri» che egli non esita a collocare nella categoria dei «puri asini»<sup>31</sup>. Sulla critica, consapevole problematicità della affermata «filosofia storica» bisogna fermarsi per intendere appieno, compiutamente, lo «storicismo» di Croce e l'incidenza in esso di Droysen, prescelto rispetto ai pur conosciuti e mai dimenticati Humboldt e Dilthey. Non v'è dubbio, infatti, che queste pagine della fine degli anni '30 (successive a quelle che partendo dalla seconda metà del 1920 vanno fino all'epocale memoria oxoniense del 1930<sup>32</sup>) segnalano un rinnovato ripensamento

29. B. CROCE, *SPA*, p. 136.

30. *Ivi*, p. 137.

31. Non va mai dimenticata una mezza pagina crociana del 1942, tanto feroce quanto lucida *Purus philosophus, purus asinus*, che ora si legge in *Pagine sparse*, vol. III, cit., p. 96.

32. Si vedano i saggi qui citati in nota 28.

delle conclusioni raggiunte da *Teoria e storia della storiografia*. Un ripensamento che, per tanti versi, si svolge intorno alla considerazione, si può dire mai smessa, dell'affermazione del libro del 1917 sulla «filosofia come metodologia della storia» o della «storiografia», come Croce dice alternativamente, anche così mostrando l'«ambiguità» dell'opzione sul significato della filosofia rispetto alla storia, che, allo stesso tempo serve a raggiungere la definizione dell'«idealismo concreto», ricercato fin dal 1893. Che di ambiguità si tratti lo mostra l'inevitabile constatazione che proprio quando la conclusione sembra raggiunta (così com'era stata intesa in *Teoria e storia*), nello stesso momento essa è rotta da quella attestazione del ruolo della filosofia quale «metodologia della storia», in quanto questa problematicizza la «rispondenza tra pensiero ed essere», «tra gnoseologia e fenomenologia»<sup>33</sup>, tutti postulati tanto tipicamente hegeliani da Croce ripresi, proclamati nella definitiva *Logica* del 1909, per identificare la filosofia con la storia, detto altrimenti la «filosofia storica» con la «storia filosofica». Certo, nel libro del '37 la duplicazione serve a rafforzare la «filosofia storica», la storicità della filosofia piuttosto che la filosoficità della storia. Infatti, nel libro del '37 la filosofia alla quale Croce pensa è quella che si identifica con la «storiografia, ossia col pensiero storico», e quindi «elimina e annulla il concetto di una filosofia fuori o sopra la storiografia»<sup>34</sup>. «Persino quando si definisce la filosofia — come io ho fatto, continua Croce — “metodologia della storiografia” non è da perdere di vista che la metodologia sarebbe astratta se non coincidesse con l'interpretazione dei fatti». Queste sono, certamente, chiarificazioni storicistiche della «filosofia storica» qual è quella così nettamente in queste pagine presentata<sup>35</sup>. Resta fermo, però, che la «filosofia storica» è sinonimo di «storia filosofica» perché per Croce il *pensiero della vita* è il medesimo che la *vita del pensiero*. Ciò perché, quasi a prevenire non lontane critiche di Gentile, l'istanza posta e riproposta di continuo, nelle forme più diverse, della sempre rifiutata filosofia della storia, pretende, tuttavia, di essere soddisfatta da un'e-

33. Cfr. B. CROCE, *SPA*, p. 146.

34. B. CROCE, *SPA*, pp. 145 e 138: «pensare la storia è già di per sé filosofare, né filosofare si può se non in riferimento ai fatti, cioè alla storia». Un'affermazione che nel 1942 Gentile ritenne espressione di uno spurio storicismo, lo «storicismo degli storici» contro il «puro» «storicismo dei filosofi», che non consente, non ammette una fenomenologia della storia prima del pensiero che la pensi, così contravvenendo all'irrelazionalità del pensiero. Ed era il suo «storicismo».

35. Ivi, pp. 145 e 147.

sigenza logica onde evitare la sussistenza del fatto storico nella sua empiricità, al cui superamento (nel senso dello hegeliano *Aufhebung*) non appaiono sufficienti i «concetti storici» quali criteri interpretativi della «natura della cosa» (*Natur der Sache*), col rischio di contaminazione con la empiricità della natura. V'è bisogno di «concetti puri», ossia «concetti classificatori di origine non empirica», che escludono, vincendola, ogni «immediata apprensione» degli «individui», delle «società» e delle «epoche» grazie al coraggioso «riportamento delle distinzioni [...] ai concetti, che ad esse sottostanno, e questi non si riducono ai loro termini filosofici»<sup>36</sup>. Perché lo storicismo, espressione del «momento della particolarità» e delle «distinzioni» non trova altra soluzione, diversa dal superamento dell'*immediato* nella mediazione della dialettica, a sua volta non intesa quale esperienza di «alta etica», come Croce dirà soltanto nel definitivo ripensamento del «sistema» negli ultimi anni e mesi di vita. Bensì è «pura logicità», tale da consentire che la si configuri senza i suoi stessi «termini», che nella «risoluzione» del processo nel termine medio consacra la dissoluzione delle distinzioni storiche nel «medio» unico fattore positivo, fondante della (e garantito dalla) «filosofia storicistica», in quanto «superamento eterno [...] d'un insufficiente e perciò falso concetto della storia». Si tratta dello storicismo del «null'altro che storia», col quale, disperatamente, Croce cerca di qualificare il suo «idealismo concreto»<sup>37</sup>.

Non a caso, in queste stesse pagine del 1937, tanto intrinsecamente problematiche fin ad essere tormentate al di là della suprema eleganza d'una prosa superba capace di conseguire ogni più elegante forma di armonia letteraria, anche quella di nascondere i problemi non risolti, ritorna la ricerca della *Frage* storiografica, che, per il Croce che ripensa se stesso, si affida a una proposta di lettura non idealistica (quale da sempre voleva essere e non fu) diversa della conclamata «contemporaneità della storia», riportata, quando fu enunciata nel 1912<sup>38</sup>, alla risoluzione gnoseologica della storiografia, per distinguerla dalla «cronaca, falsa storia» di *Teoria e storia della storiografia*,

36. Cfr. *ivi*, pp. 132, 135, 133.

37. Cfr. B. CROCE, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, (ed. critica a cura di) A. SAVORELLI, Bibliopolis, Napoli 1998, *passim*. Per ciò devo rinviare ancora al mio *La ricerca dello storicismo* e alle importanti ricerche crociane di G. Galasso, G. Sasso, P. Piovani tanto note da non richiedere qui altra indicazione. Esse sono discusse nel mio già ricordato volume.

38. Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, (ed. critica a cura di) E. MASSIMILLA e T. TAGLIAFERRI, con mia nota al testo, voll. 2, Bibliopolis, Napoli 2007.

mentre nel 1937, quando si è dinanzi alla conseguita idea della «storia come pensiero e come azione», vien differenziata dall'«aneddotica». Si spiega con ciò perché in queste pagine, proprio quelle dedicate alla «filosofia storica» identificata con la «storia filosofica», Croce polemizza con l'idea meineckiana dei concetti, secondo la quale questi nascono dalla complessità, impurità, antinomicità della realtà in quanto espressione della «comprensione» — direi nel senso letterale del portar dentro, nel “santuario” della coscienza — ossia come dazio di senso da parte dell'individuo agente a ciò che non lo ha in sé, ma lo acquista attraverso il processo di razionalizzazione affidata all'oggettivazione delle “possibilità” reali, implicanti la responsabilità dell'individuo pensante e agente, secondo un movimento tipicamente kantiano. Meinecke ritiene infondabili i «concetti da portare all'esattezza delle scienze naturali» per così conseguire “l'esattezza della verità”, smarrendo però «quel che v'ha di più fine e prezioso nella vita spirituale» nel *caput mortuum* della definizione categoriale. I concetti «possono pretendere solo a un valore provvisorio, giacché la vita dello spirito e delle configurazioni storiche che esso produce è in tal guisa fluida e capace di cangiamenti quasi proteiformi, che può essere conosciuta solo in sempre nuovi aspetti e movimenti»<sup>39</sup>. Il che, però, non va confuso con ciò che Croce dichiara quando ritiene che le «epoche» — ossia le distinzioni della vita storica nelle sue succedentisi configurazioni — sono solo «partizioni di uso mnemonico»<sup>40</sup>. In Meinecke, infatti, il discorso è quello dell'oggettivazione delle particolari situazioni perché non si disperdano nell'irresponsabile indifferentismo etico. In Croce si tratta dell'oggettività del concetto «puro», che, fornito di senso, che è la sua essenza, questo presta alle partizioni mnemoniche, le quali servono allo Spirito per conoscersi conoscendo la storia, che è la «sua storia» e non quella degli uomini agenti, osservatori e operatori di esperienze storicamente esperite (*Erlebnisse*). In realtà vien qui segnata una ineludibile diversità tra *storicismo* e *storicismo* destinata a non essere neppur suturata compromissoriamente. Quello di Meinecke è lo storicismo della «storia e storiografia epocale» (in quanto le distinzioni sono l'espressione della specificità, particolarità, multilateralità (*Vielseitigkeit*) della storia), al

39. B. CROCE, *SPA*, pp. 133–134 e il saggio di F. MEINECKE, *Klassizismus und historisches Denken im XVIII Jahrhundert*, (da Croce cit., ivi, p. 134, n. 2), che si legge in tr. it., a mia cura, in *Senso storico e significato della storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1980, pp. 65–81.

40. B. CROCE, *SPA*, p. 294.

contrario quello di Croce è lo storicismo della «storia e storiografia categoriale», giacché «il problema vero è [...] di definire le forme e modi universali dello spirito a cui quei titoli [i concetti storici di Meinecke] accennano, e che non sono rinserrabili in limiti cronologici e anzi sono di natura loro extratemporali»<sup>41</sup>. Vale a dire sono manifestazioni provvisorie (in sé logicamente insussistenti) dell'eterna presenzialità a sé dello Spirito, soggetto e oggetto di storia, che è la progressiva e progrediente acquisizione della «conoscenza di sé»: un principio questo del Droysen hegeliano (non humboldtiano), che, pur con tante concessioni a questo secondo, è il Droysen che aiuta a fondare lo «storicismo assoluto», soddisfacente espressione, specie negli anni cupi dell'«antistoricismo», dell'«idealismo concreto» evocato fin dalla *Memoria* pontaniana del 1893, dove Droysen è tanto presente e tanto apprezzato, e però criticato perché allora sentito troppo «hegelliano» (una definizione che, allora, Croce respingeva per sé) in quanto sostenitore della «storia filosofica» riportabile alla hegeliana scienza generale dell'essere, idea inaccettabile dal Croce realista insoddisfatto di sé, quale resterà fino a quando non riuscirà a ritenere di avere raggiunto l'identità di storia e filosofia, della «filosofia storica» e della «storia filosofica». Fino a quando, cioè, non sarà riuscito a coniugare, seguendo l'intuizione del 1893, «poesia e storiografia», che, ormai nel 1937, gli appaiono quali «le due ali del medesimo organo che respira, i due momenti tra loro collegati dello Spirito che conosce»<sup>42</sup>. Vale a dire qualcosa di assai diverso dalla coniugazione humboldtiana e diltheyana di arte/poesia e storiografia alla comune insegna del loro comune senso della particolarità, la cui significazione è, appunto, il «compito dello storiografo» (*die Aufgabe der Geschichtsschreibung*). Perciò al crociano raggiungimento categoriale dell'unità dà un contributo il Droysen pensatore hegeliano della «storia filosofica». Il che è dimostrato ancora, *ad abundantiam* dall'ultimo ritorno dello storico dell'ellenismo nel libro del 1937, ancora una volta nello snodo centrale della teoria crociana sulla storia, quello dedicato a definire il rapporto di «storiografia e morale», il «giudizio morale nella storiografia»<sup>43</sup>.

Qui, in pagine che mi appaiono imbarazzate dal necessario ricorso ad un esame quasi di casistica morale per risolvere empirici

41. Ivi, p. 295.

42. Ivi, p. 307.

43. Ivi, p. 201.

atteggiamenti comportamentali dettati da regole di buon senso comune, Croce respinge lucidamente ipotesi vaghe di “tribunalizzazione della storia” e, a tal fine, rifiuta un principio hegeliano efficacemente esplicitato da Schiller: «*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*». Perché, dice Croce, «l'avvenire o la storia non può togliere sopra di sé questo carico, peggio che schiacciante per il suo peso, intrinsecamente assurdo ed inesequibile»<sup>44</sup>. E però il drastico rifiuto non fa appello alla responsabilità etica di concreti individui storici, perché ciò comporterebbe — a parte ben rilevanti questioni teoriche circa la fondazione categoriale del giudizio individuale, ragionata nella definitiva *Logica* — una ricaduta nella casistica dei comportamenti comuni. La soluzione non può che essere affidata alla ripresa della vecchia distinzione tra lo «accadimento», opera del tutto dello Spirito, e l'azione, propria dei singoli nella empirica provvisorietà loro in vista della confluenza costruttiva nell'«atto» dello Spirito, soggetto e oggetto, storia di storia. «L'unico giudizio morale che abbia consistenza e significato nella storiografia è questo del carattere dell'opera, fuori delle impressioni e delle illusioni e delle passioni private che poterono accompagnarla nei suoi autori». Per capire, si tratta di risolvere l'indiscutibile difficoltà di «un falso vedere circa l'autore delle opere» quali che esse siano. Di esse l'autore «non è già l'astratto individuo, distinto e contrapposto agli altri nello schematismo della vita pratica, né l'individualità in qualsiasi modo sostanzializzata, ma unicamente lo spirito che forma gli individui e li volge a suoi strumenti»<sup>45</sup>, principio rinvenuto da Vico con la sua idea di «Provvidenza» e da Hegel con la sua idea di «astuzia della ragione», entrambi ragionanti l'«eterogenesi dei fini».

Dinanzi a tanto Croce si rivolge a Droysen, con una opzione che mi par confermi le tesi fin qui enunciate. Il Droysen richiamato non può essere, non è, il Droysen humboldtiano. Il Droysen luterano di tante pagine paoline e agostiniane del *Grundriss* e delle *Vorlesungen* sull'Istorica<sup>46</sup>, come quelle in cui lo storico enfatizza, con luterano agostinismo, il «sacratio della coscienza» nel quale può penetrare

44. Ivi, p. 203.

45. Ivi, p. 205.

46. Tengo a rinviare alle mie pagine su Droysen (e su Ranke) del 2013–14, che ora si leggono nel mio *Trittico antihegeliano. A partire da Dilthey. Contributo alla teoria dello storicismo*, con intr. di E. MASSIMILLA, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 349–384, spec. pp. 368–384. Esse riprendono e sviluppano le pagine su Droysen tra Hegel e Humboldt, del 1970, che ora si leggono nei miei *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1995, pp. 811–867.



l'occhio «di Colui che esamina il cuore e i reni», «non l'occhio del giudice né giuridico né storico», come Droysen dice ponendo un grande tema di discussione circa la dimensione e la forza della responsabilità individuale, che però, deve giungere kantianamente a fondare la «responsabilità dell'obbligazione» a consacrazione dei propri limiti, nobilissimi limiti etici, che solo il «contemperamento degli arbitri» fa riconoscere grazie alla «fiducia» infrangibile nella «grazia» divina. Della forza di questa coraggiosa fiducia anche Croce, pur non consenziente, avverte la nobiltà e non manca di citare un'altra affermazione droyseniana:

a me, come individuo, l'unica verità è la coscienza, che la storiografia abbandona all'individuo, non potendo coi suoi mezzi trovarla e comprenderla, e non guardando il singolo secondo quella verità, ma nel posto e nel dovere che esso tiene nel grande consorzio morale e nel suo progresso.

Qui, Croce diffidente, intravede, tuttavia, giustamente nella pur ambigua (almeno all'apparenza) affermazione di Droysen, una concessione al dualismo tra il conoscere storiografico delle cose umane e il conoscere divino delle cose spirituali. Il che lascerebbe pensare a una «storia dell'individuo» che non «si risolve tutta in istoria» generale, aspirazione del Croce, evidentemente pensando alla sua idea della «realtà [che] è storia e nient'altro che storia». E, infatti, aggiunge a chiarimento, che questa risoluzione (che, tuttavia, mi par ben lontana da una dissolvenza nell'assoluto del singolo ritrovantesi nel «consorzio morale dell'umanità») è garantita dalla necessità del pensiero dello Spirito, unico vero soggetto della storia, «non avendo l'individuo [singolo] realtà fuori dell'universale che in lui si attua e ch'egli attua» con provvisoria incarnazione.

In ciò Croce trovava ancora il conforto del Droysen hegeliano che egli rintraccia, in un'altra osservazione delle *Vorlesungen*, lì dove si dice che «noi non vogliamo fare la conoscenza personale dell'individuo, ma indagare e renderci chiara la sua funzione storica», che è un tentativo, appellandosi a Hegel, volto a distinguere in Droysen la biografia storica dei personaggi storici (nelle quali era non poco cimentato, basti pensare all'imponente indagine su York von Wartenburg), quale ricerca storiografica e atto conoscitivo, non racconto biografico, col rischio di confondersi o cadere nel romanzo storico, nella biografia romanzata<sup>47</sup>. Croce, nella frase citata, senza pensare

47. Basti ricordare J.G. DROYSSEN, *Das Leben des Feldmarschalls Grafen York von Wartenburg*, 3

alle *nuance* dello storico tedesco, trova conferma che «la cosiddetta intimità della coscienza è nient'altro che il sentimento poeticamente e intellettivamente muto, il sentimento che si travaglia e si dibatte, e sua manifestazione fonica e mimica è l'interiezione, la quale, complicandosi e dilatandosi, si configura nell'effusione d'animo o confessione: la confessione che è del paziente e non dello stile dell'agente». Troppo poco perché lo stesso «paziente» possa reggersi e confortarsi se «non verrà fuori dall'oscura intimità del sentire», chissà «col giudicarsi e pensare la propria storia, quella storia che è storia di se stesso solo a patto di essere, tutt'insieme, storia del mondo, col quale egli fa tutto uno»<sup>48</sup>. Con ciò l'assoluto è proclamato finalmente quale monismo totalitico, tanto da poter, forse involontariamente, cadere nel principio *Die Weltgeschichte ist das Welgericht*. Ciò, con tipico movimento del pensare storico e problematico di Croce, novelamente apre e non chiude finalmente il gran problema della *Frage* storiografica tanto da riproporre allo stesso Croce, non diversamente da Droysen, un'altra gran questione, accennando alla quale posso chiudere questi appunti per una ricerca.

Se non sbaglio — e non credo di sbagliare — la *Frage* ragionata nella *Storia come pensiero e come azione* è un ripensamento della tesi della «contemporaneità della storia», che, anche in *Teoria e storia della storiografia*, voleva essere la via per non accettare la risoluzione completa del conoscere storico nell'eternità dell'atto del pensiero che pensa se stesso — come apparve ad alcuni gentiliani, ma non altrettanto sicuramente al Gentile. Era un anticipato tentativo, poi approfondito, di fondare l'attualità della ricerca storiografica sull'interesse conoscitivo sempre rinascente non per fermarsi alla propria contemplazione, per conseguire la più completa cognizione di sé nell'eterna pensabilità dello spirito, oggetto e soggetto di storia che si conosce appunto nelle proprie manifestazioni. Piuttosto una conoscenza che nell'effettuazione del reale prepara una nuova azione di vita e un nuovo più denso conoscere. Non a caso infatti, nel libro ultimo della *Filosofia dello spirito*, Croce faceva appello alla «filosofia come metodologia della storiografia, che — come argomentò in un'altra ripresa di quel principio, precedente a questa del 1937, in

voll., Berlin 1851–52, di cui esiste una sintesi *York. V. Wartenburg. Ein Leben preussischer Pflichterfüllung*, Berlin s.a. Sull'opera maggiore si veda W. NIPPEL, *J.G. Droysen. Ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik*, Beck, München 2008, pp. 177–184.

48. B. CROCE, *SPA*, p. 207.

quanto risalente ai saggi della seconda metà degli anni Venti<sup>49</sup> — importa il ruolo dell'intuizione» (l'*Einbildungskraft* kantiana) e del giudizio, in direzione di coniugare la «conoscenza senza riflessione» e la razionale selezione. Ciò implica, come implicò in Croce, la ripresa della rinnovata riflessione del «giudizio riflettente» della terza *Critica*, rispetto al «giudizio determinante» della prima *Critica*. Vale a dire fondare, per ottenere la critica storica della ragione che a Croce urgeva, il giudizio prospettico e di previsione, razionale in sé, ma non secondo la ragione assoluta (nel senso dell'assoluta definizione categoriale a priori), bensì come ragione concreta che nel comprendere le *anfractuosa vitae*, percepisce i suoi propri limiti costitutivi e non difettivi. In tale direzione, a mio credere, preoccupazione costante di Croce, prima e dopo *La Storia*, è il giudizio morale della storia, che voleva essere per Croce, come voleva essere in Droysen, un bisogno, un giudizio in grado di assicurare la selezione critica delle azioni nell'armonia vichiana di *certo* e *vero*, la verifica in quanto certificazione delle cose. Così da evitare di sconfinare nel giustificazionismo assoluto e assolutorio di tutto ciò che accade perché accade, come purtroppo lasciò e lascia pensare una non felice affermazione di Croce stesso (la storia sempre giustificatrice, mai giustiziera), che va letta nel senso della più netta rilevazione di una comprensione quale droyseniano «comprendere indagando», senza risparmio di energia, senza intermittenze di impegno etico, per conseguire la più completa ragione delle cose, il che non significa, come non significò per Croce, la loro passiva accettazione. Lo dice chiaramente Croce quando osserva come la ragione della storia non è comprensibile con «l'occhio del giudice, né giuridico né storico», quasi che lo storico dovesse essere il funzionario di una Storia, superba signora, nella propria *epidosis eis autò*, che travolge i singoli insieme alle loro «comunità etiche», di schleiermacheriana memoria, essenziali in Droysen per dare spazio al *Friedenstaat*<sup>50</sup>, chiamato a limitare l'incombente presenza del *Machtstaat*, di cui Croce diffidava non perciò ignorandone la storica consistenza.

Nelle pagine di Croce su Droysen e intorno a lui, si consuma una complessa esperienza veramente tormentosa e perfino drammatica, agonisticamente alimentata dalla convinzione storicistica in Droysen che bisogna «pensare e vivere empiricamente», in Croce che la «vita

49. Cfr. qui nota 28.

50. B. CROCE, *SPA*, p. 176.

non è mai commedia, ma sempre tragedia»; tutte e due ricerche di uno «storicismo del limite» che vorrebbe garantire insieme «unità» e «distinzione». In tale ricerca Droysen svolse in Croce, direttamente e più ancora indirettamente, un ruolo importante: lo svolse come sostenitore di un «hegelismo critico» che avrebbe favorito il tentativo di conciliare nell'«idealismo concreto» di Croce il «realismo» di De Sanctis e lo «hegelismo critico» della dialettica senza il sistema<sup>51</sup>, allo stesso modo come Droysen cercò di far convivere Hegel e Humboldt.

Un gran problema, dunque, un problema di quelli che toccano la sostanza stessa di due grandi, diverse, talora divergenti filosofie *sulla* storia. Un problema che richiede ben altre ricerche di quelle fin qui elaborate, compresa questa mia, che, tuttavia, ha la presunzione di distinguersi da altre scolastiche, nel senso di essere di “scuola”, che è proprio ciò che non tollera la filosofia di Croce e, dentro questa, la presenza delicata, complessa, del maestro del *Grundriss*.

51. Ivi, p. 264 e qui nota 22.

## Croce e Dilthey

Le due vie dello storicismo europeo

GIUSEPPE CACCIATORE\*

Una ricostruzione storica e una riflessione teorica sul rapporto tra Croce e Dilthey non possono certo basarsi sugli esigui riferimenti testuali che il filosofo italiano dedica al suo collega tedesco. Si tratta piuttosto di trovare quegli elementi che consentono di andare alla radice della costituzione e delle metamorfosi interne di due diverse filosofie dello storicismo: quella crociana, di matrice essenzialmente hegeliana e idealistica; quella diltheyana, di matrice kantiana e psicologico–trascendentale. Bisogna tuttavia osservare che — per quanto concerne Croce — la divaricazione tra i due percorsi non avviene subito. All’inizio dell’avventura filosofica del filosofo napoletano — grazie anche all’influenza che su di lui ebbe Antonio Labriola<sup>1</sup> — ritroviamo un motivo che era stato al centro della *Einleitung in die Geisteswissenschaften* di Dilthey: la critica al positivismo e all’errata trasposizione in filosofia (e in generale nelle scienze della cultura) dei metodi delle scienze fisico–naturali. Labriola definiva la filosofia della storia come una *tendenza*<sup>2</sup> e non come un corpo immobile di dottrine. Essa non doveva essere confusa con la storia universale, ma piuttosto considerata come una «propedeutica della concezione storica», come una vera e propria *Historica*, secondo il modello proposto per primo da Gervinus e poi sviluppato dal Droysen, espli-

\* Università degli Studi di Napoli Federico II. Ripropongo qui, con alcune varianti, il testo letto in occasione del convegno “*Croce e la cultura tedesca*” svoltosi dall’8 al 9 marzo 2016 presso il centro italo tedesco di Villa Vigoni a Menaggio.

1. Basta rileggere di A. LABRIOLA il testo del 1887 su *I problemi della filosofia della storia*, che cito nell’edizione curata da N. SICILIANI DE CUMIS, Morano, Napoli 1976. Labriola mostra di conoscere molto bene il dibattito epistemologico e filosofico tedesco della seconda metà dell’Ottocento, come mostrano i riferimenti a Lazarus, Steinthal e Wundt (cfr. ivi, p. 37).

2. Ivi, p. 25.

citamente citati da Labriola<sup>3</sup>. Anche Dilthey, come ha ben osservato Fulvio Tessitore, compare «direttamente o indirettamente (attraverso allievi o esponenti della cultura tedesca a lui vicini) alle origini della riflessione crociana sulla storia». In modo particolare, il confronto si svolge su un tema che era stato al centro anche dell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften*: «la classificazione generale dello scibile e la illegittimità della filosofia della storia»<sup>4</sup>.

Vi è dunque un primo aspetto che merita di essere segnalato. Non v'è dubbio che il giovane Croce riesce a porsi in un comune contesto storico e teorico a livello europeo. In modo particolare, quello della simultanea critica alla filosofia della storia e al positivismo che troviamo, come è ben noto, al centro della prima parte della *Einleitung* diltheyana. Accanto a questo motivo si poneva anche il comune tentativo — come mostrano i riferimenti a Droysen, Boeckh, Dilthey, Windelband<sup>5</sup> e Bernheim — di definire i metodi e i contenuti delle scienze storico-sociali<sup>6</sup>. Sono ben noti i passaggi della riflessione crociana esposti nella memoria del 1893 su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*: l'irriducibilità della storia alla scienza, la distinzione tra il possibile e il realmente accaduto, il carattere individuale della conoscenza storica. Proprio a Dilthey Croce fa riferimento<sup>7</sup>, quando vuol definire i punti salienti della sua tesi della relazione fra arte e storia. Il testo citato da Croce è quello, tratto dall'*Einleitung*, nel quale Dilthey mette in relazione arte e storiografia, nella misura in cui, come nell'arte, anche nella storiografia «l'universale vi è intuito nel

3. Ivi, p. 31.

4. Cfr. F. TESSITORE, *Croce e Dilthey*, in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, p. 380.

5. Si ricordi che la *Rektorsrede* di Windelband (*Geschichte und Naturwissenschaft*) è di poco posteriore alla memoria crociana (1894). Ha giustamente osservato il Fellmann che i due testi «forniscono insieme un concetto compiuto della svolta gnoseologica che la filosofia della storia del declinante secolo XIX ha effettuato nel campo di tensione tra idealismo e positivismo. La questione della formazione del concetto storico, che predominava nella cerchia Windelband-Rickert, viene da Croce integrata con quella della rappresentazione dell'individuale, con cui il problema della conoscenza storica diventa del tutto compiuto». Cfr. F. FELLMANN, *Die Unvergänglichkeit der narrativen Geschichte*, introduzione all'edizione tedesca della memoria crociana del 1893, in *Die Geschichte auf den allgemeinen Begriff der Kunst gebracht*, Meiner Verlag, Hamburg 1984, p.VII.

6. Rinvio su ciò al mio "Scienze dello spirito" e conoscenza storica. Croce, Dilthey, Rickert, in (a cura di) M. LOSITO, *Croce e la sociologia*, Morano, Napoli 1995, pp. 33–57.

7. Cfr. B. CROCE, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in *Primi Saggi*, Laterza, Bari 1951<sup>3</sup>, p. 26.

particolare, come accade nella fantasia dell'artista, non viene ancora separato da questo per astrazione e presentato per sé, il che avviene solo nella teoria»<sup>8</sup>.

Ma, come si è detto innanzi, Croce e Dilthey procedono in parallelo nella critica della filosofia della storia e insistono entrambi sulla irriducibilità fra l'individualità dell'esperienza storica e ogni istanza universalistica affidata alla generalità di leggi formulate, siano esse quelle dell'ontologia metafisica, o quelle della generalizzazione sociologica. In una nota del 1894 *Sulla classificazione dello scibile*, Croce sviluppa alcune considerazioni sulla classificazione delle scienze: *teoretiche* o di concetti, *storiche* o di fatti, *pratiche* o di valori<sup>9</sup>. Per ognuno di tali gruppi<sup>10</sup> vengono elencate le diverse scienze: la metafisica, la matematica pura, la psicologia, la fisica, la meccanica etc., per il primo gruppo; le scienze naturali e, tra le scienze dello spirito, la storia, per il secondo gruppo; la logica, l'etica, l'estetica tra le scienze dello spirito, la medicina e l'igiene, tra le scienze naturali, per il terzo gruppo<sup>11</sup>. In nota è citato l'analogo ragionamento fatto da Dilthey che parla di tre diverse classi di enunciati, limitatamente però alle scienze dello spirito:

Gli uni di questi enunciano un reale–di–fatto, dato nella percezione; essi contengono la componente storiografica della conoscenza. I secondi espongono il comportamento uniforme di contenuti parziali di tale realtà, convenientemente isolati per astrazione, e costituiscono la componente teoretica della conoscenza. Gli ultimi esprimono giudizi di valore e prescrivono regole: le scienze dello spirito constano di queste tre classi di proposizioni.<sup>12</sup>

8. Cfr. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. I, Vandenhoeck und Ruprecht, Stuttgart–Goettingen 1966, p. 40 (tr.it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, (a cura di) G. DE TONI, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 59).

9. Il che ricorda molto da vicino l'idea diltheyana di *ganzer Mensch*, costituita dai tre elementi concomitanti del pensare, del volere e dell'agire.

10. Sul tema Croce torna in *Classificazione delle scienze e false scienze*, dove prende in rassegna, criticandoli, alcuni studi sul tema, di Adolfo Ravà, di Wilhelm Wundt e, in particolare, di Robert Flint (*Philosophy as Scientia Scientiarum and a History of Classifications of the Sciences*, Blackwood, Edinburgh–London 1904). A proposito di quest'ultimo libro, Croce dice di veder confermata la sua persuasione che la «classificazione filosofica delle scienze è tutta la filosofia, o almeno tutta la filosofia teoretica, e che di conseguenza la storia delle classificazioni coincide con l'intera storia della filosofia». Tra le lacune che Croce imputa al Flint è l'ignoranza delle «trattazioni del Dilthey, del Rickert, dello Xénopol» (cfr. B. CROCE, *Conversazioni critiche*, Serie prima, Laterza, Bari 1942<sup>3</sup>, p. 120).

11. Cfr. B. CROCE, *Primi saggi*, cit., pp. 61–62.

12. Cfr. W. DILTHEY, *Einleitung*, cit., p. 26; tr.it., cit., pp. 43–44.

Ma le consonanze tra i due filosofi si riscontrano ancor più a proposito della filosofia della storia. La storia, così si legge in una pagina crociana del 1895, «la facciamo noi stessi, tenendo conto, certo, delle condizioni obiettive nelle quali ci troviamo, ma coi nostri ideali, coi nostri sforzi, con le nostre sofferenze, senza che ci sia consentito scaricare questo fardello sulle spalle di Dio o dell'idea»<sup>13</sup>. Dal canto suo Dilthey definisce la filosofia della storia come «una teoria che mira a conoscere la connessione della realtà storica attraverso un nesso corrispondente in una unità di principi collegati». Si tratta, insomma, di una teoria che vuole assumere il compito di una «conoscenza della connessione del tutto»<sup>14</sup>.

Questo comune atteggiamento critico nei confronti della filosofia della storia si specifica meglio nel rifiuto di dar valore di scienza alla storia, trasferendo ad essa finalità e metodi propri delle scienze della natura. Si trattava, per entrambi i filosofi, della critica verso ogni concezione della storia come pretesa di esaurire l'articolata e molteplice dimensione del concreto in un insieme di leggi universali. Proprio perché non si accoglie l'ipotesi di una visione metafisica e ontologica della storia, diventa necessario assumere una impostazione critica che consenta, secondo Croce, di «stabilire i limiti e i metodi della conoscenza umana»<sup>15</sup>. Da questo punto di vista, si potrebbe dire — come ho sostenuto nel mio saggio innanzi citato — che la posizione di Croce è più radicale rispetto a quella di Dilthey. Croce, infatti, osserva che Dilthey «combatte non contro la Filosofia della storia nel nuovo senso, ma contro la Filosofia della storia o storia filosofica, nel senso teologico e in quello hegeliano»<sup>16</sup>.

13. Cfr. B. CROCE, *Intorno alla filosofia della storia*, in *Primi saggi*, cit., pp. 67–68.

14. Per questa e la precedente citazione cfr. W. DILTHEY, cit., p. 93 (tr. it., cit., p. 125).

15. Cfr. B. CROCE, *Intorno alla filosofia della storia*, cit., p. 68.

16. Ivi, p. 70. Sulla filosofia storica o «filosofica storicità» Croce insiste — riferendosi anche a Dilthey — nel saggio del 1929, *Intorno alle condizioni presenti della storiografia in Italia* (e nel suo III capitolo: *La storiografia della filosofia e della religione*, posto in appendice alla *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, vol. II, Laterza, Bari 1947<sup>3</sup>, pp. 211 e ss.). La filosofia, sostiene Croce, non può essere «concepita come la posizione e il processo di un problema unico [...] né la sua storia come la storia di questo problema, superante le storie umane e ricercante la definizione da dare della Realtà o dell'Assoluto e il rapporto da stabilire dell'uomo verso Dio». Come aveva sostenuto anche Dilthey, la storia «si risolve nelle storie particolari di particolari problemi». Ciò consente di concepire la storia della filosofia «in modo più vario e più libero» e di guardare alla «condizionalità storica delle singole proposizioni». Perciò, scrive Croce, — come «domandavano i Windelband e i Dilthey» — «solo la preparazione storica, circa la restante storia, nello storico della filosofia deve farsi maggiore».



Questa posizione, come tutti gli studiosi di Croce ben sanno, doveva progressivamente cedere il passo alla ideazione e costruzione delle sue opere sistematiche. Si trattava ora di pensare la storia nel contesto delle forme dello spirito e di pensarla a partire dalla svolta idealistica e dalle discussioni con Gentile sull'identità di storia e filosofia<sup>17</sup>. L'interesse di Croce per Dilthey, pur povero d'occasioni e tuttavia pregno di significativi margini di avvicinamento, diventa, col passare degli anni, non solo sporadico ma anche, in non poche occasioni, severo e, in altre, inspiegabilmente assente<sup>18</sup>. È il caso, ad esempio, della mancanza di qualsiasi riferimento a Dilthey e alla sua opera sulla *Jugendgeschichte Hegels*, che è del 1905, nel *Ciò ch'è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, che è dell'anno successivo. I motivi del mancato incontro mi sembrano siano stati convincentemente chiariti da Tessitore, che giustamente sottolinea come i problemi teorici affrontati specialmente nell'*Estetica* e nei *Lineamenti di Logica* del 1904, imponessero un «confronto diretto con Hegel», mettendo così da parte quello con l'interpretazione diltheyana, peraltro benemerita per aver scoperto l'importanza degli scritti giovanili del filosofo di Stoccarda. «Il fatto è — scrive Tessitore — che di fronte al complesso e poderoso lavoro teoretico del primo decennio del secolo, i primi saggi appaiono al Croce un inizio non privo di rilievo ma scarso di vigore, così come scarsi di vigore gli appaiono ormai gli autori (tra i quali Dilthey) su cui quegli scritti poggiavano»<sup>19</sup>. Sulla *Jugendgeschichte Hegels* Croce torna solo alla fine degli anni '40, giudicandola più come una ricerca di tipo psicologico che una vera indagine storico-filosofica e gli stessi scritti giovanili di Hegel, curati dall'allievo di Dilthey Herman Nohl, pur utili e interessanti, non mettono in discussione i presupposti e le conclusioni della sua interpretazione<sup>20</sup>.

17. Su ciò cfr. ancora F. TESSITORE, cit., p. 390.

18. Eppure Croce sapeva della presenza delle *Gesammelte Schriften* di Dilthey nella Biblioteca della Facoltà di Lettere dell'Università di Napoli. Lui stesso lo dice in una lettera a Franco Venturi del 26 agosto 1941. L'allora giovane e promettente studioso dell'illuminismo, in esilio a Parigi, si rivolge al maestro chiedendogli dove indirizzarsi in Germania per trovare i testi di Dilthey, al fine di approfondire lo studio del giovane Hegel e della sua interpretazione dell'illuminismo. E Croce, appunto, gli dice che sono reperibili a Napoli, senza aggiungere altro. Cfr. B. CROCE-F. VENTURI, *Carteggio*, Istituto italiano per gli studi storici, il Mulino, Bologna 2008, pp. 28-30.

19. Cfr. F. TESSITORE, cit., p. 391.

20. Cfr. B. CROCE, *L'odierno "rinascimento esistenzialistico" di Hegel* (1949), ora in *Indagini su*

Anche se resta il giudizio negativo di Croce sullo scarso vigore filosofico<sup>21</sup> dell'opera di Dilthey, resta però la valutazione positiva sulla sua opera di storico. In una lettera a Vittorio Enzo Alfieri — che gli comunicava la sua decisione di preparare una tesi sulla teoria della storiografia in Dilthey — così Croce scriveva:

Sta benissimo come tema il Dilthey. A me pare che sia specialmente da illustrare in lui il modo *storico* di indagare ed esporre la storia della filosofia: tanto più ricco, tanto più flessibile, tanto più fine non solo di quello dei consueti storiografi, ma anche di quello della scuola storica hegeliana. Anche ora, paragonate le trattazioni del Dilthey con quelle schematiche di Gentile e dei suoi! Per questa parte il Dilthey ha esercitato ed esercita benefica efficacia in Germania. Vedete i recenti lavori sul Rinascimento del Cassirer: tanto per dare un solo esempio.<sup>22</sup>

*Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952, pp. 72 e 76.

21. Recensendo un'opera di Johannes Thyssen del 1924 (*Die Einmaligkeit der Geschichte*) Croce gli rimprovera, malgrado il tentativo di superare il dualismo tra scienze della natura e scienze dello spirito alla luce del «punto di vista unicamente logico-formale» sostenuto da Rickert, un «certo restringimento di orizzonte storico-scientifico. Sta bene che si citino Rickert, Dilthey, Simmel, Eduardo Meyer, che furono o sono valentuomini, degni che i loro concetti vengano studiati e discussi, ma non gioverebbe più di frequente rivolgere l'occhio ai grandi, ai classici? Allo Schelling o allo Hegel, per esempio? Quante delle questioni, che ora sembrano ardue e gravi, impiccioliscono o svaniscono addirittura al lume di un più alto modo di pensiero filosofico!» (cfr. B. CROCE, *La «singolarità del fatto storico»*, in *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1967<sup>9</sup>, pp. 320–321).

22. Cfr. B. CROCE, *Lettere a Vittorio Enzo Alfieri (1925–1952)*, lettera del 22 novembre 1928, Edizioni Spes, Milazzo, 1986, p. 28. In una lettera successiva, Croce esprime consenso su quanto Alfieri gli aveva scritto a proposito di Dilthey e gli annuncia che anche De Ruggiero stava preparando un articolo sul filosofo tedesco (che uscì su «La Critica» nel 1930). Lettera del 28 agosto 1929, ivi, p. 39. Nel carteggio Croce–De Ruggiero vi è traccia del programmato intervento dell'allievo di Croce dedicato alla «più recente» filosofia europea e dunque anche a Dilthey: cfr. lettera a Croce del 22 febbraio 1927, in *Carteggio Croce–De Ruggiero*, (a cura di) A. SCHINAIÀ–N. RUGGIERO, introduzione di G. Sasso, Istituto italiano per gli studi storici, il Mulino, Bologna 2008, p. 213. Croce, tra l'altro, chiede a De Ruggiero di intervenire presso la casa editrice (La Nuova Italia) perché gli fosse inviata la copia dell'edizione italiana dei saggi diltheyani su *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal rinascimento al secolo XVIII*, (lettere del 14 e del 24 agosto 1927, ivi, pp. 225–226). Traccia di questo interesse si trova anche nel carteggio Croce–Laterza: cfr. *Benedetto Croce Giovanni Laterza. Carteggio 1921–1930*, (a cura di) A. POMPILIO, Istituto italiano per gli studi storici, Laterza, Bari 2006, pp. 304 e 306. Un rapido accenno a Dilthey e ai suoi studi storici sul Rinascimento si può leggere nelle pagine dei *Marginalia*, poste in appendice a *Teoria e storia della storiografia*, e dedicate al saggio *Die Ursachen der Reformation (1917)* di Georg von Below (cfr. *Di un concetto antistorico*, in *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 303). Croce richiama qui la sua polemica contro l'uso del principio di causa nella storiografia.

Quando poi Croce riceverà il saggio di De Ruggiero su Dilthey, così gli scrive in una lettera del 18 settembre del 1930: «È molto interessante, anche per me che conosco altri scritti del Dilthey, ma non quelli di cui voi date notizia, e che vi trovo confermati — sebbene con metodo alquanto avviluppato e incerto — alcuni miei concetti capitali sulla storiografia»<sup>23</sup>.

Un giudizio altrettanto positivo Croce esprime poi a commento di uno scritto postumo di Dilthey<sup>24</sup>. La postilla crociana<sup>25</sup> ha polemicamente di mira la «filosofia politicante» e prende spunto dalla narrazione condotta «con esattezza di particolari ed equanimità nei particolari», di quella fase della vita di Hegel «in cui egli si piegò agli intenti politici dello Stato prussiano» e neppure Dilthey può dare un giudizio positivo su questa scelta. Naturalmente, osserva Croce, nessuno poteva impedire che Hegel facesse scelte conservatrici e si pronunciasse in difesa dello Stato fridericiano, «ma doveva rispettare la filosofia, che non era cosa di cui potesse disporre a quei fini». Dilthey afferma con forza, proprio nei passi citati da Croce, che Hegel contraddiceva la vera funzione del filosofo, quella di manifestare in ogni momento il senso di autonomia rispetto allo Stato, cosa che non fecero filosofi, storici e filologi come Schleiermacher, Niebuhr e Boeckh. Così, tanto «Hegel quanto Schelling hanno procurato un incalcolabile danno, come filosofi di Stato (*Staatsphilosophen*) al puro nome della filosofia», contribuendo anche alla diffidenza ed ai pregiudizi contro la filosofia universitaria (*Universitätsphilosophie*)<sup>26</sup>. Così Dilthey, scrive Croce e, con una punta di ironia probabilmente rivolta al suo ex sodale Gentile, continua: «vero è che gli odierni filosofi che offrono la loro filosofia agli uomini politici, non trafiggono i nostri cuori di pari dolore, non perché la loro intenzione sia meno riprovevole, ma perché l'atto loro riesce innocuo per inefficienza di mezzi, tanto poco sostanzioso è quel che essi offrono, e tanta l'indifferenza con cui viene ricevuto e buttato in un canto»<sup>27</sup>.

23. Lettera a De Ruggiero del 18 settembre 1930, in *Carteggio Croce-De Ruggiero*, cit., p. 338. (De Ruggiero avrebbe pubblicato nel 1931 una recensione su «La Critica» a Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*).

24. Si tratta del frammento del *Nachlaß Hegels berliner Periode* (cfr. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. IV — e non VI come erroneamente scrive Croce — Vandenhoeck und Ruprecht e Teubner, Stuttgart-Goettingen 1968<sup>4</sup>, pp. 252 e ss.).

25. In B. CROCE, *Pagine sparse*, vol. III, Ricciardi Editore, Napoli 1943, p. 129.

26. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, cit., p. 258.

27. B. CROCE, *Pagine sparse*, cit., p. 129.

Uno dei maggiori teorici e storici dell'estetica come Benedetto Croce non poteva certo ignorare gli scritti diltheyani sulla poesia e i saggi dedicati ai maggiori poeti e scrittori tedeschi dell'Ottocento. Di essi egli aveva avuto notizia in una lettera di Karl Vossler del 25 gennaio del 1906: «avete visto — scrive il filologo romano che ebbe un rapporto d'amicizia con Croce durato 50 anni — il nuovo volume di saggi letterari di W. Dilthey, *Das Erlebnis u. die Dichtung*, [...] Meriterebbe che se ne parlasse nella vostra "Critica"»<sup>28</sup>. Non pare, almeno allo stato delle mie ricerche, che Croce abbia dato seguito al suggerimento dell'amico e dobbiamo andare ad una pagina del libro sulla poesia del 1935 per ritrovare traccia del suo interesse per il volume diltheyano. Si tratta di una postilla ad una pagina del capitolo su *Le false storie della poesia*, dove Croce critica la «concezione della letteratura come "espressione della società" e della storia letteraria come rispecchiamento della vita civile, morale, religiosa» ed annovera tra gli esempi di false storie della poesia quello della «storia extrapoetica, politica, morale o filosofica» e della sua tendenza a porsi come «criterio giudicativo della storia poetica, riducendo la poesia a rappresentante di popoli e di partiti [...] e riducendo i poeti a filosofi, politici, guerrieri, apostoli, predicatori»<sup>29</sup>. A tale critica non sfugge Dilthey. Croce, infatti, nella postilla intitolata *Storia della poesia come svolgimento etico e sociale*<sup>30</sup> individua nella introduzione a *Das Erlebnis und die Dichtung* un esempio di «trapasso dalla poesia alla storia dello spirito etico e sociale». Croce si riferisce al ragionamento diltheyano sviluppato all'inizio e alla fine del primo capitolo: *Gang der neueren europäischen Literatur*<sup>31</sup>. Qui il filosofo tedesco aveva sostenuto che «noi troviamo la poesia determinata prima dallo spirito comune delle piccole società politico-militari ed essa esprime nella lirica lo spirito

28. Cfr. *Carteggio Croce Vossler. 1899-1949*, (a cura di) E. CUTINELLI RÈNDINA, prefazione di V. De Caprariis, Bibliopolis, Napoli 1991, p.99. Il volume di Dilthey era uscito l'anno precedente, nel 1905.

29. Cfr. B. CROCE, *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, Laterza, Bari 1953<sup>5</sup>, pp. 144-145. Nella critica incorre anche l'amato De Sanctis, che, a causa dell'influenza dell'ambiente romantico ed hegeliano e malgrado il «forte concetto dell'originalità della poesia [...], il senso vivo dell'individualità dell'opera poetica», non riuscì ad evitare le conseguenze di quel «presupposto accettato».

30. Ivi, p. 330.

31. Cfr. W. DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, Vandrehoek und Ruprecht*, Göttingen 1970<sup>5</sup>, pp. 7 e 17; tr. it., *Esperienza vissuta e poesia*, (a cura di) N. ACCOLTI GIL VITALE, ed. IEL, Milano 1949, p. 5 e p. 19.

di questa società [...] ed incorpora i suoi ideali in azioni e in caratteri epici<sup>32</sup>». E più oltre: «In sempre nuovi rapporti si manifestarono queste forze dell'Illuminismo [...] compiute creazioni di una società che voleva vedere e godere la sua vita equivoca in gaiezza serena». Ancora una volta, secondo un modulo sperimentato, di Dilthey Croce salva la «finezza» mostrata nella capacità di «cogliere gli svolgimenti morali, religiosi e filosofici», ma non una analoga felice disposizione verso le «cose della poesia». Giudizio che fa da *pendant* con quello che loda lo storico, ma non altrettanto il filosofo.

Anche dall'esame di queste frammentarie e non sistematiche ricorrenze del pensiero e dell'opera di Dilthey negli scritti di Croce, si mostra ben evidente ciò che ho condensato nel titolo di questo saggio: *Le due vie dello storicismo europeo*. Quella di Croce che riprende la tradizione dell'idealismo hegeliano, sia pur non esente da critiche e da riforme, come quella della dialettica dei "distinti"; e quella di Dilthey che si iscrive a pieno titolo in quella linea del kantismo eterodosso di Humboldt e Droysen, che cerca di costruire una critica della ragione storica con le sue "categorie della vita" e le forme di comprensione del pensiero, del sentimento e dell'agire dell'uomo. In definitiva, Croce, dopo l'iniziale ricerca sulla specificità metodologica e filosofica della storia, si è rivolto alla definizione e costruzione dello storicismo come principio logico-ideale di generale rappresentazione filosofica della realtà storica. Dilthey, dal suo canto, ha sviluppato la tradizione del *Historismus* che si caratterizza nella ricerca di una stretta connessione con il processo di autonomizzazione metodologica e scientifica della conoscenza storica (e, in generale, delle cosiddette scienze dello spirito) e che ha tentato di sostituire al principio logico costitutivo della realtà quello storico-reale dell'individualità e delle sue forme di oggettivazione e espressione. Così, se Croce teorizza una stretta relazione tra logica, vita e storia fino a far diventare lo storicismo principio logico-filosofico per eccellenza (e perciò *assoluto*), filosofia *tout court*, Dilthey, invece, riconduce lo storicismo alla sua radice storico-determinata, al suo essere, essenzialmente, *Weltanschauung* di un particolare momento della cultura europea che ha il suo culmine nella costruzione della conoscenza storica come metodologia dei saperi particolari.

32. Qui Croce traduce «epici» ma la parola dell'originale tedesco è «thypischen».



## La Grazia e il libero arbitrio

Un “improbabile” confronto: Barth e Croce

VINCENZO VITIELLO\*

### 1. Eternità e tempo in Barth: dall'opposizione alla conciliazione

Se si scorrono le migliaia di pagine delle recensioni crociane, dedicate non infrequentemente a libri ed autori di cui oggi è arduo rintracciare nella memoria titoli e nomi, quello di Karl Barth ricorre una sola volta, e, direi, tangenzialmente, all'interno di una breve nota aspramente critica del Discorso di Rettorato tenuto da Heidegger all'Università di Freiburg i. B. nel 1933<sup>1</sup>. Eppure, nonostante questo disinteresse crociano, in generale per la “teologia”, è possibile scorgere una significativa affinità tra la concezione barthiana del rapporto Dio-uomo e la teoria crociana della relazione teoria-prassi<sup>2</sup>.

\* Università degli Studi di Salerno.

1. «Il Barth — così conclude la nota — degnamente tutela l'indipendenza della teologia, mentre il professor Heidegger si è affrettato a far getto di quella della filosofia»: B. CROCE, *Conversazioni critiche. Serie V*, Laterza, Bari 1951, pp. 362-363. Il testo di Barth cui Croce si riferisce è: *Theologische Existenz heute!* (München 1933). A parte ogni considerazione in merito al rapporto del nazismo e dell'antigiudaismo di Heidegger con la sua filosofia (su cui mi sono espresso più volte di recente, ed in particolare nel saggio *Historie e Geschichte nei Quaderni neri di Heidegger*, in AA.Vv., *I Quaderni neri di Heidegger*, Atti del Convegno internazionale tenutosi a Roma nei giorni 23-25 novembre 2015, (a cura di) D. DI CESARE, Mimesis, Milano 2016), va detto che Croce, col contrapporre Barth a Heidegger toccava davvero, non so quanto consapevolmente, un punto critico. Sulla considerazione che Heidegger aveva di Barth, e della teologia dialettica, cfr. Id., *Schwarze Hefte, Überlegungen II-VI (1931-1938)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 94, Klostermann, Frankfurt a M. 2014, p. 51; tr. it. di A. Iadicicco, Bompiani, Milano 2015, p. 68; e *Schwarze Hefte, Überlegungen VII-XI (1938/39)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 95, Klostermann, Frankfurt a M. 2014, pp. 395-396, tr. it. di A. Iadicicco, Bompiani, Milano 2015, p. 519.

2. La prima “suggerione” a questo “improbabile” confronto mi viene da lontano: dalla giovanile lettura del saggio di Croce, *Il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo* (in Id., *Vite di avventure, di fede e di passione*, Laterza, Bari 1953<sup>3</sup>, pp. 187-291, in particolare § II, *Ginevra e il calvinismo*, pp. 211-222) — saggio che Federico Chabod stimava tra le prove più alte della storiografia crociana.

Il concetto base del *Römerbrief* è quello della “infinita differenza qualitativa” che sussiste tra il Creatore e la creatura. Questo radicale *chorismós* condanna come *hybris*, errore e peccato insieme, ogni pretesa dell’uomo di elevarsi con le sue sole forze a Dio<sup>3</sup>. Il giusto vivrà per fede (*ex fide, ek pisteos*), dice che l’iniziativa è di Dio, che soltanto la Parola di Dio è salvifica — non essendo la fede opera dell’uomo. L’attacco di Barth all’umanesimo della teologia liberale (Schleiermacher) è “frontale”<sup>4</sup>. La stessa religione, la Chiesa medesima è peccato e lontananza da Dio in quanto opera umana. Tutto nella prospettiva dell’uomo è male e peccato; tutto, nella luce divina, è redento. Quello stesso che, come storia e mondo dell’uomo, è peccato, come “storia” della Grazia è bene. Il tempo si redime nell’eterno. Ma l’eterno è il *non* del tempo. Dio è la “negazione” del mondo, perché il mondo è la “negazione” di Dio. Il mondo si riscatta, si redime nell’essere negato in Dio. Il No di Dio è il più alto Sì. Ma il Sì che benedice, che salva, è il più *deciso* No pronunciato contro il mondo<sup>5</sup>.

Sorge la domanda: ma non parla anche Barth parole umane, mondane, legate al tempo e alla storia, e quindi al peccato? Peccato è, dunque, il suo *Commento* all’*Epistola* paolina. Peccato è anche l’*Epistola* di Paolo<sup>6</sup>. Ma, così ragionando, cade nell’errore anche la dottrina dell’infinita differenza qualitativa. Cade nel peccato anche la dottrina del peccato. Il peccato è un vortice che nega se stesso.

Talora sembra che Barth voglia assegnare alla (sua) parola teologica una posizione intermedia tra la Grazia e il peccato<sup>7</sup>, costretto da una duplice necessità, quella di non attribuire al discorso teologico dell’uomo la potenza che è solo della Parola divina, da un lato, e

3. Cfr. K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, trad. it. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1974, p. 32 e *passim*.

4. Cfr. Anche il saggio su Schleiermacher in: K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, trad. it. in 2 voll., Milano 1980. Sul “rapporto” Schleiermacher–Barth mi sono soffermato in *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Bari 1995, Parte I, cap. II, *Sentire Dio — Dire Dio*, pp. 35–52.

5. «Dio non è Dio, se il principio di Dio non è la fine dell’uomo» (K. BARTH, *Epistola ai Romani*, cit., p. 166). «Il Messia è la fine dell’uomo. Anche in questo, proprio in questo Dio è fedele. Il nuovo giorno della giustizia di Dio sorge col giorno della negazione dell’uomo» (ivi, p. 72).

6. Cfr. *ivi*, pp. 484 ss.

7. Mi riferisco in particolare alle pagine conclusive dell’*Epistola ai Romani*, ove Barth impiega l’ambiguo concetto di “similitudine” per dare in qualche modo ragione della validità della teologia paolina e del suo stesso *Commento*: cfr. in part., *op. cit.*, pp. 509–512.



dall'altro quella di non condannare al nullificante errore del peccato, che è proprio della condizione umana, anche la (sua) dottrina che quell'errore denuncia. V'è dunque una parola umana che pur essendo tale, che pur vivendo nel peccato, è segno d'altro, di ciò che la trascende e la nega? Ma questo esser segno d'altro, dell'Altro, è opera di chi: dell'Altro o della parola?

Inutile cercare una risposta a questa domanda nel *Römerbrief*, ove tutt'al più si può scorgere una non sempre chiara coscienza del problema. In seguito, nella *Kirchliche Dogmatik*, Barth rimetterà, hegelianamente, la stessa conoscenza umana di Dio all'iniziativa divina. Dio si rivela prima a sé, poi all'uomo. L'autorivelazione — la rivelazione *interna* a Dio stesso — costituisce l'oggettività primaria; la rivelazione *esterna*, il manifestarsi di Dio all'uomo, determina l'oggettività secondaria, ovvero lo spazio creaturale ove si dà la conoscenza, la possibilità della conoscenza umana di Dio. Chiaramente la *verità seconda, esterna*, è connessa alla *prima*, e ne dipende<sup>8</sup>. E questo comporta che anche la seconda rivelazione è rivelazione di Dio, in senso soggettivo ed oggettivo. La differenza tra le due rivelazioni, tra le due verità, sta nella forma. Rivelandosi alla creatura, Dio «si disvela per quello che è, velandosi in una forma, che egli non è». Ma, *Offenbarung heisst Zeichengebung*: “rivelazione è donazione di segni”<sup>9</sup>. Quindi anche la *forma* che non è Dio, è di Dio. Il segno sacramentale non costituisce *termine medio* tra Dio e l'uomo, perché non è meno divino della rivelazione primaria. La *kenosi* divina non raggiunge l'uomo. Dio non riesce a limitarsi. Il divino occupa tutto lo spazio della creazione. L'“esteriorità” di Dio è ancora Dio.

Se nel *Römerbrief* Barth non riusciva a dare ragione della comprensione umana della Parola divina, nella *Kirchliche Dogmatik* non giunge a spiegare l'autonomia della conoscenza umana di Dio e quindi della possibilità del peccato e dell'errore. O tutto nel tempo, nell'illusoria storia dell'uomo, o tutto nell'eterno, nella unicamente reale storia della Grazia. *Aut aut*. Tra tempo ed eternità non c'è mediazione. E tuttavia, se nell'eterno si nega il tempo e nel tempo

8. Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, Evangelischer Verlag, Zürich 1948, pp. 51 ss. In merito cfr. E. JÜNGEL, *L'Essere di Dio è nel divenire*, (ed. it. a cura di) A. RIZZI, Marietti, Casale Monferrato 1986, pp. 113-128.

9. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, cit., p. 56. Il passo continua così: «Man darf ruhig sagen: Offenbarung heisst Sakrament, d.h. Selbstbezeugung Gottes, Darstellung seiner Wahrheit und also auch der Wahrheit, in der er sich selbst erkennt, in der Gestalt geschöpflicher Gegenständlichkeit und damit in der Angemessenheit unserer geschöpflichen Erkenntnis».

l'eterno, il tempo rinvia all'eterno, l'eterno al tempo. Ogni termine della relazione contiene in sé l'altro che lo nega. Ma non è proprio questo la mediazione: l'assoluto contraccolpo d'ogni termine in se stesso? Assoluto, *absolutus*, sciolto da altro — perché ogni termine, l'eterno come il tempo, trova il suo altro e la sua negazione in se stesso. Questa “mediazione senza termine medio” eccede, ovviamente, l'esperienza del cristianesimo storico<sup>10</sup>.

## 2. L'ambiguo rapporto teoria–prassi in Croce

Il termine “prassi” designa, in Croce, un concetto molto ambiguo, perché per un verso indica una delle due forme fondamentali dello spirito, per un altro caratterizza lo spirito tutto, la generale (e generica) attività spirituale che si distingue in teoresi e prassi, e, più partitamente, in arte e logica la prima, in economica ed etica la seconda. Croce ha negato questa ambiguità, attribuendo ai suoi critici la confusione tra il *poiên*, che è proprio dello spirito in quanto tale, ed il *práttein* che definisce una ed una sola forma del fare<sup>11</sup>. Ma proprio Croce non si attiene a questa distinzione. E non per difetto di rigore logico. Al contrario: è proprio la coerenza dell'argomentare che impedisce di rispettare la “distinzione”.

Richiamo il tema di maggior rilievo trattato ne *La Filosofia della pratica*: la distinzione tra accadimento e azione, quello opera del Tutto, o di Dio, come anche s'esprime Croce, questa del singolo. Ora, la “vera” conoscenza, che, in quanto giudizio storico, ha a tema non l'agire isolato di un singolo individuo, bensì la trama complessiva delle molteplici e varie azioni — l'accadimento, l'hegeliano “operare di tutti e di ciascuno”<sup>12</sup> —, né biasima né loda: si può lodare o biasimare Giulio Cesare, ma non la storia di Roma! L'accadimento si giudica secondo “necessità e realtà”: «ciò che è stato, doveva essere; e ciò che

10. Sul tema mi permetto di rinviare al mio *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Ananke, Torino 2008.

11. Cfr. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1954<sup>6</sup>, pp. 28–30, e *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, p. 313. Cfr. anche la “reazione” di Gentile alla cit. pagina de *La storia*: «La distinzione crociana di pensiero e azione», ora in: G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1952, pp. 271–277.

12. «Das Tun aller und Jeder»: HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1952, p. 314.

è veramente reale, è veramente razionale»<sup>13</sup>. Significativa variante del celeberrimo apoftegma hegeliano. Ma — a parte l'inversione della sequenza dei termini “razionale” e “reale”<sup>14</sup>; a parte quel “veramente” che stride non poco accanto a “razionale” — quale il senso di quel “doveva essere”? Dovere nel senso di *Sollen*? Certamente no. Non può riferirsi all'accadimento, al Tutto, qualcosa come il dovere in senso morale, l'obbligatorietà a fare questo piuttosto che quello. La “razionalità” dell'accadere è data dal “fatto” che è “accaduto”. Se, anziché ciò che è accaduto, si fosse realizzato il suo contrario, di questo si direbbe parimenti: «ciò che è stato, doveva essere». Qui il dovere-essere indica una necessità più necessaria della stessa legge di natura, perché è la necessità del fatto, del già stato, che vincola anche la potenza divina<sup>15</sup>. Perciò Croce scrive: il giudizio (pratico) sulle azioni

innanzi all'avvenimento tace; e ogni storia è come un fiume impetuoso, che sboccando nel mare s'adega alla calma dell'azzurra distesa. L'impeto delle azioni e delle loro vicende di vittorie e di sconfitte, di saggezza e di stoltezza, di vita e di morte, si ricompone nella pace solenne dell'“avvenimento storico”.<sup>16</sup>

L'immagine è bella; ma non è solo un'immagine. Esprime il modo in cui Croce pensa la distinzione tra pensiero e azione, tra la storia che si conosce e la storia che si fa: tra la storia come necessità e la storia come libertà. La conoscenza è del passato, l'azione del presente che *fertur in incognitum*<sup>17</sup>, nell'*incognitum* del futuro. Strano presente e strano passato. Perché non sono il passato e il presente della catena del tempo, l'uno che succede all'altro. O, meglio, sono anche questo, ma non solo questo. La loro temporalità vera è una temporalità più profonda ed essenziale, perché è prima, logicamente prima, della

13. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1957, p. 64.

14. «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und das wirklich ist, das ist vernünftig» (HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner, Hamburg 1967, p. 14). L'antecedenza di “razionale” a “reale” è proprio ciò che impedisce l'appiattimento della ragione storica sull'accaduto, sul “fatto”. Croce cerca di recuperare la “differenza” tra “ragione” e “fatto” introducendo l'avverbio “veramente” — ma il suo discorso, come si mostra nel testo, va in direzione esattamente opposta.

15. Aristotele cita Agatone: «di una sola cosa anche Dio stesso è privato, di rendere non fatto ciò ch'è stato fatto» (*Ethica Nicomachea*, Z, 1139b 1011),

16. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 65.

17. Cfr. *ivi*, p. 54.

successione. Già la descrizione della “pace solenne dell’avvenimento storico” ci fa comprendere che non si tratta di un passato che è tale perché non più vivo, o vivo soltanto nella memoria e nella vita presente e per quel tanto che vive in queste. La vita di questo passato è più vita di quella vita che scorre nel tempo — se nella sua pace solenne *sono* non solo vittorie e sconfitte, saggezza e stoltezza, ma pur vita e morte. L’“avvenimento storico” è allora propriamente quell’accadere che è oltre l’agire — oltre le azioni dei singoli —, quell’accadere che è “passato” solo perché già da sempre accaduto: passato ontologico, passato eterno. Ed infatti non occupa soltanto uno spazio limitato del tempo storico, ma si estende a tutto il tempo. In esso il tempo ha la sua verità. Il “passato” dell’accadimento storico è il luogo della “verità” dell’intera storia: della storia già avvenuta, come della presente e di quella avvenire. Invero il tempo-successione con le sue scansioni — passato presente futuro — appartiene alla non-verità dell’azione, alla non-verità della prassi.

Peraltro la “verità” dell’accadimento storico è essa medesima opera della prassi: della prassi “teorica”. Uso di proposito il termine “prassi” e non l’altro “*poieîn*”, perché come Croce medesimo spiega ne *La Grazia e il libero arbitrio*<sup>18</sup> (qual tema più barthiano di questo?), la verità del giudizio storico — s’intenda: del giudizio sull’accadimento — è conquista, è lotta contro l’errore, e questa lotta chiama in causa il singolo e la sua libertà, il singolo e la sua responsabilità. Teoria e prassi non sono due semicircoli che congiunti costituiscono il circolo completo della vita spirituale. Né, quindi, si alternano, o succedono, se non nell’empirica, accidentale esperienza di questo o quell’uomo. Nel loro essere reale, effettivo, sono coattuali e coincidenti. E come la teoresi ha una sua peculiare modalità d’agire — l’agire come esser agito, la pace solenne dell’avvenimento storico che accade passando oltre bene e male, saggezza e stoltezza, vita e morte —, così la prassi ha una sua peculiare verità e una sua specifica tensione alla verità: la verità come valore che si conquista nella lotta contro il disvalore, la verità come merito, come responsabilità, come impegno dell’individuo. E qui verità dice non solo logicità, ma anche bellezza contro bruttezza, utilità contro disutilità, bene morale contro il male e il peccato.

18. Il saggio crociano forse più rilevante dal punto di vista speculativo, raccolto in B. CROCE, *Ultimi Saggi*, Laterza, Bari 1948<sup>2</sup>, pp. 290–295. In merito rinvio al mio *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini, Milano 2003, Parte I cap. I: *La storia tra eternità e tempo. Il sillogismo nascosto* (dedicato in particolare al dibattito Croce–Paci), pp. 29–74.

Ma ora questo va rimarcato con forza: le due modalità d'essere della vita dello spirito — la teoretico-contemplativa e la pratico-attiva — sono in perenne contrasto. Perché quello stesso che nella prospettiva dell'azione è tensione al valore e lotta contro il disvalore, e quindi è individualità, libero arbitrio, responsabilità, nella prospettiva dell'accadimento è necessità, *fatum* ed *amor fati*, accettazione del Tutto e annullamento di sé nel Tutto.

Eterno e tempo si contrastano in ogni punto, e dove è l'uno, là è anche l'altro, e viceversa. Non solo non v'è conciliazione ma all'interno di ciascun momento, di ciascun termine della contraddizione vi è tutt'intera la contraddizione. La prospettiva dell'eterno rinvia al tempo, questo al suo opposto, in una *contradictio contradictionis* che ricorda Barth. Anche nel suo esito: nonché "sostare" nella contraddizione, come segno del limite dell'umano conoscere, Croce tentò di "superarla". Ne *La storia come pensiero e come azione*, identificando le categorie potenze del fare con i predicati dei giudizi storici, pose l'accadere sotto la ferrea legge della Necessità. Lo salvò — se lo salvò — la sua "incoerenza": dopo aver identificato teoria (le categorie predicati dei giudizi) e prassi (le categorie potenze del fare), continuò a dire che la storia, che si pensa secondo necessità, si fa secondo libertà<sup>19</sup>.

19. Cfr. di Croce, oltre *La storia come pensiero e come azione*, cit., i saggi raccolti in *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1945, in partic. la Sez. VIII: *Paralipomeni al libro sulla "Storia"*.



PARTE II

# IL LIBERALISMO, LA LIBERTÀ, L'EUROPA





## Dialogo sul liberalismo con Luigi Einaudi

NATALINO IRTI\*

### I. Il perché del saggio

Perché uno studioso di diritto, e dunque non filosofo e non economista, vi propone in questo contesto di riaprire uno dei capitoli più alti e intensi della storia culturale italiana? Non soltanto per intento celebrativo (dei centocinquanta'anni di unità nazionale) e commemorativo (il mezzo secolo dalla scomparsa di Luigi Einaudi), ma per rispondere a una *domanda del nostro tempo*: dove l'aggettivo "liberale", adoperato in tutti i luoghi e su tutti i temi, ha smarrito un significato rigoroso, e non più esprime un contenuto di pensiero. Già osservava, con acuta perspicacia, Francesco De Sanctis: «i clericali, i conservatori, i radicali erano tutti liberali; ma la libertà diventava aggettivo: sorte che tocca sempre ad un nome, che non rappresenta un fine, ma un mezzo»<sup>1</sup>. Donde il bisogno di riprenderlo a oggetto di meditazione, di indagine storiografica, di scrupolo definitorio.

In questo volgersi indietro al dialogo tra Benedetto Croce e Luigi Einaudi, e nel ripercorrere gli anni tra il 1927 e il 1941, il giurista avverte dentro di sé come un *urto di due prospettive*, di due angoli di studio. Da un lato, il liberalismo gli si scompone, per abito mentale e inclinazione di analisi, in molteplici *istituti* (libertà di pensiero, di stampa, di riunione, e via seguitando). Dall'altro, proprio la densa ed energica espressione "*diritti di libertà*" rinvia dal molteplice all'unità: molteplici sì i diritti, e le garanzie e tutele giudiziarie, ma tutti si raccolgono nel principio di libertà.

\* Sapienza – Università di Roma. Questo saggio ripropone, allargato di qualche pagina, il testo *Dialogo sul liberalismo tra Benedetto Croce e Luigi Einaudi*, edito in opuscolo da il Mulino, Bologna 2012.

1. F. DE SANCTIS, *La scuola liberale*, 1874, in *Liberali italiani dopo il 1860*, (a cura di) F. PICCOLO, Firenze 1934, p. 73.

Questa dialettica di molteplicità e unità, che vibra inquieta nell'animo del giurista, vedremo anche attraversare il dialogo tra Croce e Einaudi, e forse vale a indicare l'essenza e la storia propria del liberalismo.

## 2. Posizioni dottrinarie del fascismo dinanzi alla tradizione liberale. La “rottura” con Alfredo Rocco

Il dialogo — che si verrà ricostruendo di tratto in tratto, così da cogliere sfumature e definizioni di pensiero — non va isolato dal quadro storico e culturale. Curerò di tracciarne le linee, che riescano utili al discorso.

Siamo negli anni in cui il fascismo si consolida in regime autoritario, dà nuova fisionomia alle istituzioni, abolisce le libertà statutarie, e raccoglie, o prova a raccogliere, la varietà di spunti ideologici e letterari in organica dottrina, appunto la *dottrina del fascismo*. Il regolamento di conti con il liberalismo è necessario: il fascismo non può definirsi e determinarsi che *in rapporto* allo Stato liberale, quale si ebbe in Italia fra il 1860 e il 1922, e alla tradizione di pensiero che lo sorreggeva e giustificava. Il nemico è sempre costitutivo della nostra identità.

Il rapporto si svolse su due piani diversi. *Il piano giuridico-istituzionale vide la rottura; il piano filosofico fu segnato dall'interpretazione*. La rottura è interruzione, contrapporsi di dottrina a dottrina, nuovo inizio; l'interpretazione si presenta come continuità, simula svolgimento dall'ieri all'oggi, propone una storia che non si spezza, ma piuttosto si schiarisce e accresce. I due modi, così astrattamente disegnati, ebbero i nomi e l'opera di Alfredo Rocco e Giovanni Gentile.

Il Rocco fu ideatore delle leggi costruttrici del regime (leggi sulle società segrete, sui fuoriusciti, sulla burocrazia, sulla difesa dello Stato, sul potere esecutivo, sulle prerogative del capo del governo, e via seguendo), e raccolse le relazioni parlamentari sotto il titolo illuminante *La trasformazione dello Stato – Dallo Stato liberale allo Stato fascista* (Roma 1927). La sua dottrina, cioè la dottrina politico-giuridica del fascismo, si trova fermamente enunciata in un discorso tenuto a Perugia il 30 agosto 1925, nell'Aula dei Notari di Palazzo dei Priori: discorso, che lo stesso Mussolini dichiarò “fondamentale”.

Il Rocco reputava estranee alla tradizione politica italiana le dottrine liberali, le quali sarebbero state da noi accolte e utilizzate per

le necessità dell'unificazione e per convenienza di rapporti con Stati stranieri; opponeva alla concezione liberale dello Stato, bollata per individualistica e atomistica, una dottrina unitaria e organica, che innalza lo Stato, e i fini dello Stato, al di sopra della vita dei singoli individui; e giungeva, infine, con l'algida e lucida durezza della sua intelligenza giuridica, a definire le libertà, e civili e politiche, semplici concessioni e "riflessi" della sovranità statale.

Per il liberalismo (come per la democrazia e il socialismo) — egli proclamava nel discorso perugino — il problema fondamentale della società e dello Stato è il problema dei diritti del singolo [...]. Per il fascismo il problema preminente è quello del diritto dello Stato e del dovere dell'individuo e delle classi; gli stessi diritti dell'individuo, quando vengono riconosciuti, non sono che riflesso dei diritti dello Stato, che il singolo fa valere come portatore di un interesse proprio e come organo di un interesse sociale con quello convergente. In questa preminenza del dovere sta il più alto valore etico del fascismo.

Qui il discorso di Rocco, discendendo dalla considerazione storiografica e dall'idea fascistica di Stato, veniva a toccare i concreti istituti della libertà, e li risolveva e dissolveva in "concessioni", in ambiti derivanti da auto-limitazione dello Stato. Non qualcosa che lo Stato trova, prima o dinanzi a sé, ma qualcosa che lo Stato "concede", restringendo e limitando il proprio potere. Rifiutate le teorie giusnaturalistiche di diritti innati, o diritti dell'uomo in quanto uomo, la sovranità statale si presenta originaria e incondizionata: essa può bensì decidere di auto-limitarsi, e allora ne nascono spazi di libertà individuale e facoltà dei singoli. Gli istituti della libertà derivano dallo Stato, sono semplici "riflessi" della sovranità: *Reflexrechte*, avevano insegnato i grandi maestri del diritto pubblico tedesco, e il Rocco assai bene li conosceva e fedelmente ne accoglieva le dottrine.

### 3. La "interpretazione" con Giovanni Gentile: cenni

Mentre Rocco muove dall'estraneità del liberalismo alla storia del pensiero politico, e ne dissolve gli istituti entro il tutto della sovranità statale, Giovanni Gentile percorre la strada dell'*interpretazione filosofica*. Già nella famosa lettera del 31 maggio 1923, accettando la tessera onoraria del Partito fascista, Gentile scriveva a Mussolini

il liberalismo come io l'intendo e come l'intendevano gli uomini della gloriosa Destra che guidò l'Italia del Risorgimento, il liberalismo della libertà nella legge e perciò nello Stato forte e nello Stato concepito come realtà etica, non è oggi rappresentato in Italia dai liberali che sono più o meno apertamente contro di lei, ma, per l'appunto, da lei.

Il liberalismo — argomenta Gentile — non è estraneo alla nostra tradizione politica, ed anzi s'identifica appieno con essa: il liberalismo, non anglosassone e individualistico, ma il liberalismo della Destra Storica, degli hegeliani di Napoli, per i quali la libertà presuppone lo Stato, non lo Stato presuppone la libertà. Nel saggio del 1923 su *Il mio liberalismo* Gentile precisa e determina la propria concezione: lo Stato, come realtà etica, «non è esterno all'individuo; anzi è l'essenza stessa della sua individualità»; «perciò l'individuo reca in atto la propria natura nella misura stessa in cui si fa Stato, e sente nell'intimo della sua stessa coscienza il pulsare incessante di una realtà etica universale»<sup>2</sup>. Lo Stato — dice ancora Gentile nel 1925, e ripeterà nelle pagine estreme — non è *inter homines*, ma *in interiore homine*<sup>3</sup>.

Gentile non discorre di singoli istituti di libertà, ma piuttosto di un principio o idea di libertà, che si svolge entro la comune coscienza di Stato e individuo, in una interiore medesimezza, che nulla ha da vedere con la protezione di dati diritti o di specifici interessi. Il liberalismo di Gentile mette capo a un *assoluto moralismo*, a una piena identità fra singolo e Stato. Tralascio qui, come è ovvio, gli ardui problemi storiografici circa la fondatezza dell'interpretazione gentiliana della storia d'Italia, e circa l'incontro o l'intreccio fra attualismo e fascismo.

#### 4. La risposta a Rocco: i “Diritti di libertà” di Francesco Ruffini

Nei due modi ora descritti, da me grossamente semplificati e racchiusi in aride proposizioni, il fascismo provava a determinarsi in cospetto alla tradizione liberale: o, con il Rocco, *negandola* e *rifiutandola*; o, con il Gentile, *interpretandola* in linea di continuità. La critica del liberalismo giuridico, e la lettura storico-filosofica del

2. G. GENTILE, *Il mio liberalismo*, 1923, in *Che cosa è il fascismo — Discorsi e polemiche*, Vallecchi, Firenze 1924, pp. 119–122.

3. G. GENTILE, *Libertà e liberalismo*, in *Che cosa è il fascismo*, cit., p. 90.

Gentile, non potevano rimanere senza risposta. *Il pensiero liberale era chiamato a difendersi e riaffermarsi*. E la prima risposta, o tra le prime, si ebbe proprio sul terreno giuridico-istituzionale con i *Diritti di libertà* di Francesco Ruffini, che “Piero Gobetti Editore” mise in istampa nel 1926. Il tono del libro è già nelle pagine di prefazione, dove si avverte: «... *qui non sarà questione di libertà, al singolare e con la elle maiuscola. Sibbene di alcune speciali e ben distinte libertà* e cioè di quelle storiche libertà» che le vicende dei diversi popoli «hanno nettamente individuate, conferendo loro fisionomia e denominazioni proprie»<sup>4</sup>. Il diritto sorge da questa storia e sta prima della legge, la quale trova dinanzi a sé una «limitazione necessaria e congenita»<sup>5</sup>, onde i diritti di libertà sono intangibili e imprescrittibili. I diritti di libertà *non discendono da auto-limitazione* della sovranità statale (che può decidere se auto-limitarsi o non auto-limitarsi), ma piuttosto essi stessi *limitano la sovranità statale*.

Il dialogo — o, se si vuole, la polemica — fra giuristi, il Rocco e il Ruffini, si tiene sul terreno delle *single libertà*, di quegli istituti, che all’uno si mostrano come semplici riflessi della sovranità statale, e all’altro come retaggio di generazioni risorgimentali, limitativi del potere e della volontà politica.

## 5. L’anti-giuridicismo di Croce

Questa è l’atmosfera di problemi e dibattiti, di rifiuti ed interpretazioni, in cui sorge la riflessione crociana sul liberalismo.

Croce, che si era dichiarato liberale per temperamento e formazione d’ambiente, fino al 1924 non aveva riservato particolare attenzione alla teoria del liberalismo. Ma il suo pensiero su leggi e istituti giuridici, su diritti di natura e posizioni innate dell’uomo, era già definito, e consegnato a pagine di grande rilievo.

Non a torto, e quasi a modo di confessione autobiografica, viene spesso rammentata la prefazione, che nel settembre 1917 il Croce dettò per la terza edizione di *Materialismo storico ed economia marxistica*. Dove, riandando alle ragioni del suo interessamento per il marxismo, dichiarava che esso «mi riportava alle migliori tradizioni della scien-

4. F. RUFFINI, *Diritti di libertà*, 1926, 2a ed. (a cura di) P. CALAMANDREI, La Nuova Italia, Firenze s.d. (ma 1946), pp. LX-LXI.

5. Ivi, p. 136.

za politica italiana, mercé la ferma osservazione del principio della forza, della lotta, della potenza, e la satirica e caustica opposizione alle insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche, ai cosiddetti ideali dell'89». Ed anche professa «la nostra gratitudine, per aver conferito a renderci insensibili alle alcinesche seduzioni (Alcina, la decrepita maga sdentata che mentiva le sembianze di florida giovane) della Dea Giustizia e della Dea Umanità».

Alla critica del giusnaturalismo, allo scherno per la Dea Giustizia e la Dea Umanità, al rifiuto di diritti naturali o innati che stiano al di là e al di sopra della storia, il Croce congiunge una teoria del diritto e delle leggi, *che nega la stessa concepibilità di un'autonoma sfera giuridica*. Le leggi vengono dal Croce abbassate, nella terza parte della *Filosofia della pratica* (1915), a volizioni di classi di azioni, cioè a false volontà (i giuristi parlerebbero al riguardo di "fattispecie"), a strumenti di orientamento, che gli individui trovano dinanzi a sé, e che traducono o non traducono nella concreta effettività dell'azione. Gli istituti giuridici, che siano i diritti di libertà difesi dal Ruffini o altre forme e specie di garanzie individuali, degradano così ad astratti indirizzi, a semplici criteri di condotta pratica, mentre la volontà reale e autentica si racchiude nella concretezza del singolo atto di obbedienza o di violazione.

Nasce proprio qui, nelle lontane pagine del 1915, ciò che definirei *l'anti-giuridicismo* di Croce, l'abbassamento dell'intero mondo giuridico a falso volere. Gli istituti giuridici della libertà, e financo [come ha notato Giovanni Sartori<sup>6</sup>] le tecniche di controllo del potere e di protezione del singolo individuo, appaiono al Croce pure *irrealità*, poiché realtà è soltanto la concreta volontà incorporata nell'azione. Non era certo questa, e non fu, la risposta del Croce alla dottrina dello Stato etico, contro la quale egli non poteva ormai sollevare, entro il circolo del suo pensiero, né diritti innati né garanzie giuridiche né ideali di Giustizia e Umanità.

La risposta fu data negli *Elementi di politica* del 1924, le cui linee, affinate e arricchite e anche svolte in particolari determinazioni, resteranno salde nel pensiero del Croce. Qui, ribadito il carattere e l'utilità pratica delle leggi, lo Stato è risolto in «un processo d'azioni utili di un gruppo d'individui o tra i componenti di esso gruppo», ossia *identificato con il governo*, e perciò negato «come entità che abbia in sé

6. Cfr. G. SARTORI, *Liberalismo*, in *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 130 sgg.

una propria vita oltre e disopra degli individui»<sup>7</sup>. Allo Stato etico di Gentile non sono contrapposti i diritti di libertà; lo Stato stesso viene negato come realtà, dissolto nei singoli atti di governo, e sospinto nel dominio dell'utile.

## 6. Gli Elementi di politica (1924)

Dove si colloca la moralità, — potremmo dire, la moralità del convivere — ormai discacciata dallo Stato?

Il circolo o processo dell'attività spirituale non consente alla politica, e perciò alle azioni utili dello Stato e del diritto, di richiudersi in se stesse. Al di sopra, come grado più alto della sfera pratica, — argomenta Croce — c'è la *vita morale*, che abbassa a strumento la vita economica giuridica politica. Nella cerchia etica «la politica è mezzo e non fine»; ed essa abbraccia vincitori e vinti, uomini di governo e oppositori, conservatori e rivoluzionari. Si dissolve così il concetto di "Stato etico", che mescola insieme elementi incompatibili, rientranti l'uno nella sottoposta sfera economico-politica, l'altro nella superiore sfera morale. Insomma, la moralità non appartiene allo Stato che è governo, che è — conclude Croce — «forma elementare e angusta della vita pratica»<sup>8</sup>.

C'è, in queste pagine del 1924, o già esplicita o appena accennata, la linea intera del pensiero crociano: rifiuto del giusnaturalismo; dissolvimento dello Stato nelle azioni di governo; riduzione delle leggi a irreali atti di volontà; erezione della libertà al rango di principio morale, che sceglie, di tempo in tempo, propri strumenti economici e giuridici; inno alla libertà come alla stessa operosità umana, gioia del fare e del vivere, «in quella infinita varietà, in quell'individualità di tendenze e di opere onde s'interesse l'unità dell'universo»<sup>9</sup>. Lo Stato rifluisce, accanto agli atti economici e giuridici, nella categoria dell'utile; l'eticità si distacca dallo Stato e sale in un luogo superiore, abbassando a propri mezzi e strumenti gli assetti dell'economia e gli istituti del diritto.

Già si annuncia quella *relativizzazione* delle forme economiche e giuridiche, che è fra i tratti più sicuri del pensiero crociano: gli ordi-

7. B. CROCE, *Elementi di politica*, 4a ed., Laterza, Bari 1952, p. 11.

8. Ivi, p. 34.

9. Ivi, p. 19.

namenti dell'economia e del diritto non appartengono all'assoluto, ma al *contingente*, e dunque possono essere o non essere secondo le mutevoli situazioni storiche e le scelte della volontà morale. Nessuno di quegli assetti si congiunge *necessariamente* all'ideale di libertà e al dominio della coscienza morale. Tutti sono degradati a *mezzi*: indispensabili, poiché la vita morale sempre si appoggia alla sottostante materia economica e politica e giuridica, ma, per l'appunto, mezzi.

## 7. Le memorie accademiche del 1927

Quegli affinamenti e integrazioni, di che prima si accennava, vennero compiuti dal Croce in due memorie accademiche del 1927. Nella prima, *Il presupposto filosofico della concezione liberale*, il liberalismo è elevato a «concezione totale del mondo e della realtà», concezione *metapolitica*, poiché

in essa si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata sull'idea della dialettica ossia dello svolgimento, che, mercé la diversità e l'opposizione delle forze spirituali, accresce e mobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato.

Il liberalismo è tutt'uno con lo *svolgimento dialettico della storia umana*: dialettico, e perciò capace di comprendere e piegare a sé i diversi assetti dell'economia e del diritto. Esso né ha ragione di avversare «il sempre maggiore umanamento e l'ascendente dignità delle classi operaie e dei lavoratori della terra»; «né ha legame di piena solidarietà col capitalismo e col liberismo economico o sistema economico della piena concorrenza». Il liberalismo, appunto perché metapolitico e combaciante con i dettami della coscienza morale, potrà ben ammettere i diversi e mutevoli ordinamenti della proprietà e della produzione, sempre che mirino allo «incessante progresso dello spirito umano». Al pari dell'estetica moderna, che ha affrancato le opere della poesia e dell'arte da vincoli di generi e modelli, la concezione liberale della vita, ponendo al suo centro la coscienza morale, rifiuta di legarsi a rigidi modelli e d'identificarsi con assetti storicamente mutevoli.

La seconda memoria affronta di proposito il rapporto, ormai già tratteggiato e definito, tra *liberismo e liberalismo*, i quali si presentano congiunti lungo l'età moderna e attestano l'operare di un medesimo principio nelle varie sfere della vita. Ma tale *connessione storica* —



avverte Croce — non permette al liberismo di darsi valore di regola o legge suprema della vita, e di porsi accanto o di contro al liberalismo etico. E ben si potrà

con la più sincera e vivida coscienza liberale, sostenere provvedimenti e ordinamenti che i teorici dell'astratta economia classificano come socialisti, e, con paradosso di espressione, parlare finanche (come ricordo che si fa in una bella eulogia e apologia inglese del liberalismo, quella dello Hobhouse), di un "socialismo liberale".

Si torna così al *rapporto di fine a mezzo*, di istanza morale a strumento economico-giuridico, che — mi sia consentito di segnalare — si rinviene già nelle memorie di Giovanni Giolitti, dove, narrandosi degli oppositori dottrinari al progetto di monopolio statale di assicurazioni sulla vita, si osserva: «... costoro invocavano i principi del liberismo economico, che non sempre si accordano con liberalismo politico, a cui compete di tener conto di elementi assai più vari e complessi»<sup>10</sup>. Lascio agli storici di ricostruire e spiegare l'influenza delle idee crociane sull'opera governativa del Giolitti, solo avvertendo che il libro di memorie reca la data del 1922, anteriore di cinque anni al saggio crociano del 1927. Certo l'ispirazione liberale, già dominante l'empirismo governativo del Giolitti, riceve dal Croce una convalida filosofica, e si fa più nitida e rigorosa. C'è, d'altronde, nella tradizione liberale italiana, o almeno in una linea di essa, un atteggiamento relativistico che non si lega ai dogmi dell'economia privata e non rifiuta né aborrisce la funzione dello *Stato imprenditore*. Basti qui il ricordo del pensiero di Silvio Spaventa circa l'esercizio statale delle ferrovie, duramente avversato dai puri liberisti, e attuato soltanto nel 1905.

Con i saggi accademici del 1927, il pensiero crociano prende contorni definitivi: il liberalismo è tratto a coincidere con lo svolgimento progressivo e dialettico della storia umana; il liberismo, tenuto per *una fra le possibili soluzioni dell'economia*, non ha titoli superiori ad altre, e, al pari di altre, è da accogliere o rifiutare secondo i tempi e le circostanze date. *Di quanto s'innalza il liberalismo; di altrettanto si relativizza il liberismo.*

10. G. GIOLITTI, *Memorie della mia vita*, II, Fratelli Treves Editori, Milano 1922, p. 297.

## 8. L'apertura del dialogo. Lo stile di Einaudi

I saggi crociani del 1927 aprono il dialogo con Luigi Einaudi, il quale li toglie in esame nel fascicolo di *La riforma sociale* del settembre-ottobre 1928.

L'economista, rimasto estraneo all'urto filosofico tra Gentile e Croce, è mosso al dibattito dalla distinzione crociana e dall'abbassamento del liberismo a una fra le molteplici soluzioni, entro cui la coscienza morale compie la propria scelta. Il dialogo è ramo, per così dire, che si diparte da un tronco più vasto e largo.

Il lettore, di ieri e di oggi, súbito coglie nella pagina di Einaudi la *singularità di stile*: dove stile indica non soltanto il carattere della prosa, ma l'atteggiamento mentale e l'indirizzo di pensiero. Prosa sobria e rattenuta, quella di Einaudi, che si concede abbandoni soltanto nell'evocare le virtuose società di artigiani, coltivatori di poderi, piccoli o medi imprenditori; e la loro quotidiana fatica e la spontaneità dell'iniziativa e il gusto del rischio. Un grande critico come Gianfranco Contini vi ha colto «la fedeltà al costume prosastico di fine Ottocento, leggerissima velatura patriarcale che assicura autorevolezza e produce distacco»<sup>11</sup>. Conforme è l'atteggiamento mentale, empirico e descrittivo, scevro da rigidità definitorie e da antitesi troppo nette e sicure. Allora si comprende, perché tornino sulla scena, già nell'articolo del 1928 e più nei successivi, i concreti *istituti della libertà*, le tutele del singolo individuo, le specifiche garanzie della sua autonomia e indipendenza.

Così, nel primo dialogo con Croce, Einaudi non disconosce la distinzione tra liberismo e liberalismo; concede che da taluni si sia dato «valore di norma o legge superiore» alla regola empirica del lasciar fare e del lasciar passare; rifiuta agli economisti l'ufficio di determinare o graduare i fini della società; ma pure non esita a ricordare l'effettivo contributo, recato dal liberismo nell'accrescere ricchezza e prosperità delle nazioni europee. Oggi «il vero problema è invece di sapere quale delle soluzioni sopra indicate sia, in date condizioni [...], la più adatta a raggiungere certi fini che possono essere economici, morali, demografici, politici, fini la cui graduatoria deve essere stabilita sulla base di una data concezione generale della vita». L'economista non ha competenza a scegliere il fine da raggiungere; e, poiché i fini sono molteplici, la graduatoria non è ufficio dell'economista, ma «*di chi sta*

11. G. CONTINI, *La letteratura italiana — Otto–Novecento*, Sansoni, Firenze 1974, p. 261 n. 1.

*più in alto di lui*». Il liberismo non è un fine, ma una “soluzione concreta”, che sovente gli economisti additano allorché sono chiamati a suggerire

lo strumento più perfetto per raggiungere quel fine o quei fini, materiali e spirituali che il politico o il filosofo, od il politico guidato da una certa filosofia della vita ha graduato per ordine d'importanza, subordinandoli tutti al raggiungimento della massima elevazione umana.

La *relativizzazione* crociana, onde tutti gli ordinamenti economici sono, per così dire, resi neutri e messi a disposizione della coscienza morale, trova, già in questo primo tempo del dialogo, un accento più temperato e un'asserzione più cauta.

Segnalo qui una nota comune ai dialoganti: il *rifiuto della tecnocrazia*, del primato di “esperti”, o “competenti”. La *scelta dei fini* perseguiti da una data società, appartiene, per Croce e per Einaudi, agli uomini provvisti di talento politico e di capacità d'azione, sicché il filosofo giungerà, in pagine della vecchiezza, a dileggiare i tecnici o “medici consultori” o “competenti” ai quali si fa ricorso nelle crisi storiche<sup>12</sup>.

## 9. 1931: la “spaventevole” ammissione di Croce e la “certa dose di liberismo”

La distanza fra Einaudi e Croce è destinata ad allargarsi, e farsi più schietta ed esplicita, in altri atti del dialogo, che si collocano negli anni 1931, 1936, 1942.

Nel 1931 vengono fuori, in memorie accademiche, i primi tre capitoli di ciò che l'anno successivo sarà la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. È davvero superfluo di rammentare l'importanza del libro crociano, l'ufficio pedagogico e confortante che esso spiegò nella lotta contro il fascismo, il respiro alto e solenne delle pagine dedicate alla “*religione della libertà*”. Mi preme piuttosto di trasceglierne quei luoghi, o proposizioni o formule, che meglio s'inseriscono nella trama del nostro discorso. Così, fra altri, dove Croce scrive: la libertà

non si adegua mai e non si esaurisce in queste o quelle delle sue particolarizzazioni, negli istituti che ha creati; e perciò non solo, come si è notato,

12. Cfr. B. CROCE, *Il ricorso ai “competenti” nelle crisi storiche*, 1948, in *Filosofia e storiografia*, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 314.

non si può definirla per mezzo dei suoi istituti, ossia giuridicamente, ma non bisogna porre un legame di necessità concettuale tra essa e questi, che, essendo fatti storici, le si legano e se ne slegano per necessità storica.

Frase di singolare rilievo, che traccia una linea di rigorosa separazione: da un lato, *la libertà* come la stessa creatività umana dispiegata nella storia, e supremo ideale morale; dall'altro, gli *istituti della libertà*, ossia quei "diritti di libertà" che Francesco Ruffini difendeva dalla critica distruttiva di Alfredo Rocco, e che al Croce appaiono "particolari e transeunti", strumenti mutevoli e caduchi, di cui, secondo tempi e casi, si serve il superiore principio di eticità<sup>13</sup>.

Una "ammissione" crociana — poter, il liberalismo, in date circostanze storiche, anche approvare e volere l'abolizione della proprietà privata — appare a Einaudi «spaventevole troppo per non eccitare qualche dubbio». Dubbi, che egli svolge in un impegnativo saggio del 1931, *Dei diversi significati del concetto di liberismo economico e dei suoi rapporti con quello di liberalismo*, e tutti si raccolgono in un interrogativo:

Può cioè esistere l'essenza del liberalismo, che è libertà spirituale, laddove non esista proprietà privata e tutto appartenga allo stato?

La risposta di Einaudi è negativa: l'ordinamento comunistico esige una volontà sola, che dall'alto diriga produzione e distribuzione dei beni, una volontà esclusiva che è anche ideologia e credo spirituale. La libertà di pensiero lo minaccerebbe e indebolirebbe. «Perciò — conclude Einaudi — il liberalismo non può (nemmeno per figura rettorica) assistere concettualmente all'avvento di un assetto economico comunistico, come pare ammetta il Croce. Esso vi ripugna per incompatibilità assoluta». La libertà di pensiero, che è libertà morale, ha bisogno di istituti economico-giuridici, di una "certa dose di liberismo": cade, nel pensiero di Einaudi, la rigida separazione tra liberalismo e liberismo.

13. Cfr. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, 1938, 5a ed., Laterza, Bari 1952, pp. 46, 220, 238 (dove si parla di «indifferenza del principio della libertà verso la particolarità degli ordinamenti economici»).

## 10. segue

Le pagine einaudiane del 1931 hanno una perentoria sincerità: caute nel 1927 all'aprirsi del dialogo, si fanno a mano a mano più ferme e stringenti. Ne affiorano due temi di grande rilievo: talune libertà, e massime la libertà di pensiero, si mostrano del tutto incompatibili con l'assetto comunistico dell'economia e necessariamente connessi con una certa dose di liberismo. La movenza argomentativa di Einaudi è abile e ingegnosa<sup>14</sup>: Croce non può certo negare alla libertà di pensiero la dignità di istanza morale, ma essa si rivela incompatibile con un certo assetto dell'economia e legato necessariamente con un altro. Ecco allora incrinarsi la generale relativizzazione degli ordinamenti economico-giuridici, e *stabilirsi un rapporto di necessaria connessione tra le due sfere dell'attività pratica*. Gli istituti della libertà, da strumenti mutevoli e caduchi, si sollevano a forme della coscienza morale, che al di fuori di essi o contro di essi non può soddisfare le proprie istanze.

L'altro punto, in cui i dialoganti si dividono e allontanano, è nella considerazione della società e del suo rapporto con lo Stato. C'è, nelle pagine einaudiane, *il rifiuto* — e, sarei per dire, la paura — *della totalità*, di quel tutto, che sia Stato (sempre scritto dall'Einaudi con l's minuscola!) o comunità o spirito universale, da cui i singoli trarrebbero il loro valore e il loro significato. Lo Stato etico di Gentile, lo Spirito universale di Croce — lo Spirito che passa attraverso gli individui, e li piega a strumenti di eterna creatività — non appartengono, né l'uno né l'altro, al mondo di Einaudi. Che, se mai, indulge a nostalgia per piccole e operose società, dove gusto dell'iniziativa e fatica quotidiana e capacità di risparmio soddisfano insieme un interesse economico e un bisogno morale.

## 11. 1936: le “libertà ordinarie” di Einaudi

La critica del relativismo economico-giuridico, e il ristabilimento del nesso tra liberalismo e istituti della libertà, si fanno ancora più fermi e netti in pagine einaudiane del 1936, poste sotto l'arguto titolo di *Tema per gli storici dell'economia: dell'anacoretismo economico*.

14. Vedi spec. C.A. VIANO, *Croce ed Einaudi: due liberalismi* (2004), in *Stagioni filosofiche*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 164 sgg.

Croce ha appena recensito un libro di Harold Laski, e osservato che l'esigenza morale

ha creato di volta in volta le proprie istituzioni, secondo che di volta in volta era possibile nelle varie epoche: come monarchie feudali e come repubbliche comunali, come monarchie assolute e come monarchie costituzionali, e via dicendo, e anche come vario ordinamento della proprietà nell'economia a schiavi, a servi, a salariati, nella massima del lasciar fare e lasciar passare, e nell'altra, diversa, dell'intervento statale, e via.

Einaudi, dinanzi a così coerente e impassibile relativismo, a così ghiaccia indifferenza per uno od altro istituto, mette in questione un profilo che tra i dialoganti sembrava pacifico: il *rapporto tra mezzo e fine*. I mezzi, cioè gli strumenti economico-giuridici di che si serve la coscienza morale, *non sono neutri*. Vi hanno mezzi — osserva Einaudi — repugnanti, per loro indole stessa, all'idea di libertà; ed altri invece, che favoriscono «l'allargamento di essa ad un numero più grande di uomini». «La Russia contemporanea è esempio stupendo della incompatibilità fra pieno conformismo economico e pienezza di libertà morale».

Gli istituti della libertà non soltanto riprendono l'importanza e l'indispensabilità, che ad essi il Croce o negava o legava ad un superiore criterio di giudizio, ma si rivelano tra essi *fraterni e solidali*: stanno e cadono insieme:

[...] in una società comunista "coercitiva" o in una società capitalista "chiusa" — scrive Einaudi — le *libertà ordinarie* non possono esistere, perché non è libero l'uomo il quale trema al cenno del superiore che gli può togliere il mezzo di procacciare pane a sé ed ai figli; e la suprema libertà, quella di pensare ed operare in conformità ai dettami della coscienza morale, diventa l'appannaggio di alcuni pochi eroi anacoreti.

Qui non è più l'Einaudi del 1927, quasi intimidito dal talento crociano di distinguere e definire le categorie, e del collocarle entro il circolo della vita spirituale, ma un Einaudi fermo e consapevole assertore delle "libertà ordinarie", di quelle comuni e quotidiane libertà che ciascun uomo desidera ed esercita.

## 12. 1941: le posizioni definitive. Il “liberismo etico” di Carlo Antoni

Il dialogo (se per dialogo intendiamo il ritmo del dire e replicare, del domandare e rispondere) si chiude in quest’anno. E si chiude con pagine magistrali del filosofo e dell’economista. Croce interviene in un dibattito, aperto sulle pagine della «Rivista di storia economica», e raccoglie la propria teoria quasi in un sommario, sicché le diverse proposizioni ne guadagnano in sobrietà linguistica e incisività di tratto. In una conclusiva *lettera del 1° marzo 1941*, Croce scriverà a Einaudi con qualche tono didascalico:

Certo il liberalismo non può mai accettare, *neppure in piccola parte*, il comunismo con la sua anima materialistica, negatrice di libertà. Ma può eventualmente accettare certe particolari proposte, che trova nei programmi comunistici, perché con la sua accettazione stessa le trasforma in proposte liberali: tale una più estesa statizzazione o accomunamento d’industrie, di terre, e simili. In *idea* non posso escludere che in dati tempi e luoghi ciò possa dare maggiore respiro e slancio di libertà all’opera umana. Nel *fatto*, credo anch’io molto difficile questo caso; ma io ragiono sull’*idea* e non risolvo casi pratici, che ho già rimandato alla circostanzialità storica e al genio politico che sopr’essa sorge.

Replica Einaudi, discorrendo di *Premesse del ragionamento economico*, e definendosi “neo-liberale”, ossia tra coloro che sono «desiderosi di vedere, nel campo economico, attuata la promessa di “piena concorrenza” con tutti gli innumeri vincoli giuridici che quella promessa comporta». Scelto così un dato regime economico-giuridico, gli desta stupore la “indifferenza” crociana di fronte ai mezzi; ed anzi egli «prova un vero stringimento di cuore nell’apprendere da un tanto pensatore che protezionismo, comunismo, regolamentarismo e razionalizzazione economico possono di volta in volta secondo le contingenze storiche diventare mezzi usati dal politico a scopo di elevamento morale e di libera spontanea creatività umana». No, l’ordinamento comunista, piegando all’unica autorità i pensieri e le opinioni degli uomini, è un “male morale”, e dunque, mai potrà essere accolto e applicato come mezzo per l’elevazione spirituale dei popoli.

Qui Einaudi non tanto critica quanto *rovescia* le tesi crociane: i mezzi non sono neutri e contingenti, ma taluni di essi, per loro stessa indole e per configurazione data ai rapporti fra gli uomini, sono il “male morale”, e offendono la coscienza e la dignità dei singoli. Di

contro agli istituti della libertà si pongono gli *istituti del male*, che sono tali nella loro essenza e per lor propria struttura. *Il liberismo acquista valore morale e perciò s'innalza al grado stesso del liberalismo.*

Che sarà poi il faticoso cammino percorso, quasi di lì a vent'anni, da Carlo Antoni, il quale giungerà a scrivere: «non si tratta quindi della distinzione tra un superiore principio etico e un inferiore strumento economico, ma di un unico principio operante in settori diversi»<sup>15</sup>. La fedeltà a Croce costringe Antoni a *eticizzare il liberismo*, sicché esso si sollevi da mezzo a scopo, e si presenti come “sezione” del liberalismo. Per sottrarre il liberismo alla grigia neutralità di uno fra i molteplici ordini economici, si è nella necessità di attribuirgli carattere di assolutezza morale. E così l'Einaudi e l'Antoni concorrevano, per cammini diversi, a restituire identità e funzione al partito liberale, fatto portatore di un dato ordinamento economico, e perciò consonante e lottante con altri partiti. Un partito politico esige sempre *la risposta al “che fare?”*: una risposta che la filosofia crociana, abbassando gli istituti economico-giuridici a mezzi contingenti e mutevoli, non è in grado di offrire. Un partito politico “relativizzante” non è più un partito politico, il quale, per sua indole e per storiche necessità della lotta, ha sempre bisogno di uscire dal relativo e di darsi una fede assoluta. Quando Croce, nel periodo di ricostituzione del partito liberale, dichiara che esso «rifiuta ogni aggettivo», e «non può fare anticipatamente un così detto programma economico»<sup>16</sup>, allora egli innalza bensì il partito liberale a *presupposto* degli altri partiti, ma finisce a negarlo come partito fra i partiti.

Torniamo alla linea principale delle nostre riflessioni.

### 13. Sfondi spirituali dei dialoganti

Quando nel 1941 si spegne il dialogo, le posizioni sono nettamente definite. Negli anni successivi, Croce verrà ancora ragionando e sistemando la teoria della libertà intesa come la stessa creatività storica dell'uomo, forza che tutto abbraccia e comprende; ed Einaudi curerà di offrire schiarimenti su singoli punti sino alle lezioni svizzere

15. C. ANTONI, *La restaurazione del diritto di natura*, Venezia 1959, p. 168. Acute notazioni in G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, 6a ed., Laterza, Roma — Bari 2003, pp. 287 sgg.

16. B. CROCE, *Che cosa è il liberalismo – Programma per la ricostituzione di un partito liberale italiano*, (1943), in «L'idea liberale», 1944, pp. 32–33.



di politica sociale, che rimangono memorabili per tersità di stile e passione civile.

Posizioni nettamente definite, dicevo, che rivelano concordanze e discordanze. Né l'economista né il filosofo si richiamano a temi del *giusnaturalismo*, a diritti umani o diritti innati, che siano condizionanti le scelte delle volontà umane. Ma ciò che per Croce è *storia universale*, sviluppo eterno e progressivo dello spirito, il quale attraversa e utilizza gli individui, è per Einaudi *esperienza*, conoscenza descrittiva, e assai spesso nostalgia, di virtuose e operose società, fatte, come già si accennava, di tenaci agricoltori, e abili artigiani, e piccoli e medi imprenditori. La libertà, che per l'uno coincide con la stessa dialettica storica, con una forza eterna di creazione e di avanzamento umano, si scompone per l'altro nelle "libertà ordinarie", nel singolare desiderio di vivere a proprio gusto, di correre il rischio della propria avventura, di esperire ciò che nel lontano 1924 Einaudi aveva chiamato la "bellezza della lotta".

Qui, in questo "pessimismo creativo" (la felice espressione è di Rosario Villari), la particolarità dell'*individuo*, inconfondibile nel suo destino e nel suo percorso terreno, non si dissolve entro il progredire dialettico della storia, ma si colloca al centro del discorso, si fa criterio di scelta delle soluzioni economiche, si protegge e svolge nel quotidiano esercizio delle "libertà ordinarie". A Einaudi preme la difesa di queste molteplici libertà, che non altro sono dai "diritti di libertà" di Francesco Ruffini: ambedue si muovono nel solco della tradizione piemontese (erano colleghi nella Facoltà giuridica di Torino), fedeli all'eredità di Cavour, empirica e concreta, nutrita di quotidiana esperienza e di pratica sociale.

Croce solleva la libertà a forza creatrice della storia, e strappa la moralità allo Stato, respingendo quest'ultimo nella sfera inferiore dell'utile. Egli innalza, di fronte e di contro allo Stato etico di Gentile, un altro *principio supremo*, che serva a interpretare e giustificare l'intera storia dell'uomo. Allora non è più questione di "libertà ordinarie" o di "diritti di libertà", non di questo o quell'ordinamento economico, poiché la libertà li piega tutti a sé e li sceglie, di volta in volta, secondo tempi e casi dati. La teoria crociana del liberalismo sorge — come ha finemente osservato Gennaro Sasso<sup>17</sup> — *dall'angoscia della decadenza europea*, dalla crisi di ciò che si pensava di possedere per sempre e che

17. Cfr. G. SASSO, *Benedetto Croce e il liberalismo (considerazioni e appunti)*, in *Filosofia e idealismo*, V, Secondi Paralipomeni, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 579 sgg.

invece era già declinato o andava declinando. E, poiché la risposta alla decadenza non poteva trovarsi negli istituti giuridici della libertà, che il Croce fin dal 1915 aveva degradato a pseudo-volontà, ecco il liberalismo innalzarsi alla moralità, grado più alto della vita pratica, e la moralità coincidere con il ritmo stesso dello spirito universale. Il liberalismo — annota ancora Sasso — «diveniva sinonimo della totalità». Quell'angoscia si fece più cupa e grave negli anni del secondo dopoguerra, quando Croce vide che la sconfitta dei nazionalismi e razzismi non segnava il ritorno a pensieri e costumi dell'età liberale; ed anzi sull'avvenire si addensavano nubi più oscure e tenebrose. E così si piegava a meditare sulla fine della civiltà, della civiltà umana «fiore che nasce sulle dure rocce e che un nembo avverso strappa e fa morire», e sull'«Anticristo che è in noi», «figura del grande e totale nemico della luce»<sup>18</sup>. Dalla sua stessa pena Croce era tratto, da un lato, a rivedere e risistemare la dottrina delle categorie; dall'altro, a offrire alle generazioni di oggi e di domani una risposta ed una speranza. I due temi si rincorrono, e si tengono insieme, nel libro, venuto fuori l'anno estremo di sua vita, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*. La dottrina delle categorie si affina nel grado più basso della sfera pratica, dove l'utile o economico è determinato come «vitalità»: e già la parola, che neppure sembrava immaginabile nella filosofia crociana, dice un'«irrequietezza dello spirito», una «terribile forza» che ci sta dentro e ci scuote per intero nell'anima e nel corpo.

Per l'altro profilo, riesce soprattutto illuminante la recensione a *Il potere* di Bertrand de Jouvenel, libro che ancora oggi si scorre con profitto per acume dei giudizi e scioltezza letteraria. La recensione, messa sotto il titolo *La storiografia meramente politica e il pessimismo morale*, non rifiuta la dolorosa analisi svolta dal Jouvenel né ci tace la «trepidazione del peggio». Ma alla speranza, suprema dea dei mortali, viene in soccorso l'abito critico, il quale ci rammenta che la politica è soltanto un frammento della realtà, o, se si vuole, una categoria da raccordare in circolo con le altre dell'etica della poesia del pensiero, e che «la libertà è sempre spirito e corpo insieme, vuole attuare e attua i suoi ideali; e in questa attuazione, quando fa d'uopo, accetta a suoi strumenti anche forze eterogenee, indifferenti o poco sensibili ai suoi ideali morali, con alcune di quelle «alleanze» di cui la vita umana è tutta contesta o ricamata o che non recano scandalo». Le risposte alla decadenza, i rimedi all'infacciarsi dell'attività spirituale non sono

18. B. CROCE, *Filosofia e storiografia – Saggi*, Laterza, Bari 1949, pp. 303 sgg., 313 sgg.

«da cercare in riforme politiche, sociali ed economiche, ma in qualche cosa di più profondo, nelle zone religiose dell'anima». E Croce conclude: «noi non sappiamo il corso degli eventi, ma sappiamo che la libertà c'è stata ed è ancora al mondo, ancorché ora vi stia come *ecclesia pressa* e non come *ecclesia triumphans*, e per intanto dobbiamo continuare a celebrarla e a mantenerla viva in noi e in altri, soffrendo e aspettando». In questo soffrire e aspettare si raccoglie ed esprime un *doloroso atto di fede*: doloroso per la tristezza dei tempi, ma pure fermo nel considerare la libertà come legge universale della vita. Ed ancora negli "schiarimenti filosofici", Croce, fedele alle distinzioni tra scopi e mezzi e all'inclusione dell'utile nel superiore grado etico, torna a dire che il problema di liberismo ed economia «insolubile nei termini economici, perché è di natura sua etico e non economico, e sempre è praticamente risolto con transazioni in cui l'astratta economia viene sacrificata». Il liberalismo, innalzato a moralità ed a legge stessa della storia, tratta gli istituti giuridici e gli ordinamenti economici mercé "alleanze" e "transazioni", mai identificandosi con taluno di essi, ma tutti riducendo a mezzi e strumenti idonei, di tempo in tempo, a raggiungere lo scopo.

Così, mentre in Einaudi *gli istituti della libertà guadagnano a mano a mano un valore assoluto*, e si mostrano di per sé, nella loro propria indole e nella loro intima struttura, repugnanti o consonanti con l'idea di libertà; in Croce quei medesimi istituti si allineano come in un'indifferenziata neutralità, suscettibili, di volta in volta, di essere accolti o rifiutati dalla coscienza morale. L'assoluta eticità, trasferendosi dallo Stato alla coscienza e incarnandosi nella stessa dialettica della storia, determina la *relativizzazione* di qualsiasi istituto economico-giuridico.

#### 14. 1942: le recensioni al libro di Wilhelm Röpke

Questa diversità di vedute torna a manifestarsi nel 1942, non più in diretta forma dialogica, ma attraverso la lettura e la critica del libro di Wilhelm Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart* (volto in italiano come *La crisi sociale del nostro tempo*).

Capitolo storico di grande importanza, poiché la "terza via", affacciata e ragionata dal Röpke, si colloca tra quelle soluzioni mediatrici o combinatorie, a cui pure appartengono, nelle linee d'insieme, le dottrine del "socialismo liberale", del "liberalsocialismo", e

dell'«economia sociale di mercato». Il dibattito sul libro di Röpke ci conduce al di là della seconda guerra mondiale, e ci immerge in quella storia che è tuttora la nostra storia.

Al Röpke, il quale propugna, come terza via fra liberismo e socialismo, l'*economia di mercato*, che è economia della concorrenza e non è da scambiare con il “capitalismo storico” — dove la competizione fra imprese è stata, ed è, turbata da cartelli e consorzi e monopoli — il Croce si fa ad obbiettare due argomenti<sup>19</sup>. Che l'economia di mercato è un mezzo, uno strumento, di volta in volta applicato o rifiutato dalla coscienza morale; e che la terza via non sta nelle varie combinazioni di liberismo e socialismo, ma, al di sopra di essi, nella libertà morale, capace, secondo tempi e circostanze dati, di utilizzare l'uno o l'altro. «Tutti [i metodi economici] sono contingenti rispetto a questa [la libertà], che è necessaria; tutti relativi rispetto a questo, che è un assoluto», sicché — osserva il filosofo con garbato tratto di ironia — il necessario rapporto fra liberalismo ed economia di mercato

è piuttosto nella immaginazione semplificatrice che non nella realtà, perché, per non dir altro, l'economia di mercato, come egli stesso [il Röpke] ammette, vien sospesa e assai ridotta durante le guerre e altre condizioni straordinarie; e nondimeno la coscienza liberale approva quella sospensione o restrizione, e in ciò fare celebra la propria infinita libertà, nella risoluzione morale che prende, conforme a una nuova situazione.

La stessa critica il Croce riserverà all'eclittica diade di *Libertà e giustizia*, dacché la giustizia, cioè l'esigenza di eguaglianza, non sta né di fronte né accanto all'universale libertà, ma sotto di questa, che provvede, secondo tempi e casi, a promuoverla e soddisfarla.

Di piena e intima consonanza con il Röpke è invece la recensione dell'Einaudi, posta sotto il titolo *Economia della concorrenza e capitalismo storico*<sup>20</sup>. Recensione, che è insieme professione di fede scientifica e morale. Súbito vi ritorna — autentico motivo dominante nelle pagine einaudiane — la descrizione amorosa, che forse si direbbe idoleggiamento, di una società popolata di contadini «proprietari di un potere bastevole alla vita della loro famiglia», artigiani indipendenti, piccoli e medi imprenditori. Raccolta e operosa società,

19. Cfr. B. CROCE, *Per la storia del comunismo in quanto realtà politica* — appendice: La “terza via” —, Laterza, Bari 1943, pp. 30, 32–33.

20. In «*Rivista di storia economica*», 1942, pp. 49–72.

su cui incombono le forme del moderno capitalismo, le macchine delle fabbriche, l'opaca uniformità di costumi e modi di vita.

Si tratta allora di salvare il salvabile, di proteggere, come che si può nelle date circostanze, l'autonomia delle scelte individuali. Vi provvede in qualche modo l'"economia di mercato", la democrazia dei consumatori che ogni giorno esprime il proprio verdetto, il *plébiscite de tous les jours*. Il Röpke tanto s'inorgogli dell'adesione di Einaudi, e tanto si dolse della critica crociana, che, vent'anni dopo, ricorderà l'una nel commosso necrologio dettato per il maestro piemontese, e al filosofo invece addebiterà un'influenza nefasta sugli intellettuali italiani<sup>21</sup>.

Il giurista, che legga il libro di Röpke e la consonante recensione di Einaudi, non può non cogliere il decisivo rilievo attribuito al diritto. L'assetto dell'economia non vi è visto come un che di dato e di oggettivo, ma come *istituzione voluta dall'uomo*, "ordine giuridico", che si vale di norme e vincoli e sanzioni. Spetta proprio al diritto, al diritto che sceglie e definisce i singoli regimi dell'economia, di proteggere la concorrenza: donde la distinzione, enunciata dal Röpke e condivisa da Einaudi, di interventi dello Stato *conformi* all'economia di concorrenza, cioè protettivi o restaurativi, e interventi *difformi* che la ostacolano o restringono.

Accompagnando le pagine di Einaudi, ora prese nel dialogo con Croce ora più larghe ed esplicative, si assiste alla *riscoperta degli istituti economico-giuridici*, ciascuno dei quali ha, per così dire, la propria logica, e ripugna o s'accorda con l'idea di libertà. *La relativizzazione crociana è del tutto oltrepassata*. Già in pagine di dialogo con Croce, ma più in recensione al libro del Röpke, e poi in una "predica inutile" del 1957 (*Discorso elementare sulle somiglianze e sulle dissomiglianze fra liberalismo e socialismo*), Einaudi mostra di cogliere ciò che chiamerei la *capacità conformatrice del diritto rispetto all'economia*<sup>22</sup>. Le norme giuridiche, che Croce dissolve nell'irrealtà del volere, sono per Einaudi costitutive dei diversi regimi economici. È «grossolana fola — scrive nel *Discorso elementare* — che il liberalismo sia sinonimo di assenza dello stato o di assoluto lasciar fare e lasciar passare»; anche la visione liberale dell'economia, al pari della socialistica, ha bisogno di norme. Il punto di disaccordo è in ciò: «il liberale pone la cornice,

21. Vedi W. RÖPKE, *Democrazia ed economia - L'umanesimo liberale nella civitas humana*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 179-185, 187-192.

22. Cfr. N. IRTI, *L'ordine giuridico del mercato*, 3a ed., Laterza, Roma-Bari 2004.

traccia i limiti dell'operare economico; il socialista indica od ordina le maniere dell'operare»; ma «ben potrebbe darsi che anche il liberale in certi casi ordini e diriga ed il socialista consenta a chi opera di muoversi liberamente a suo talento». Qualsiasi regime dell'economia *presuppone* una scelta normativa, che sia nel senso della proprietà privata o pubblica, del mercato libero o controllato, e così seguitando. Il liberalismo einaudiano *presuppone* la scelta di limiti esterni, del metodo che egli denomina della “cornice”. La quale non disegna il quadro, non traccia figure e fatti, ma li circoscrive e contiene. Metodo della cornice o altro metodo, l'assetto dell'economia è per Einaudi un *istituto giuridico*, e non qualcosa che gli uomini trovano già fatto, ed a cui dovrebbero piegarsi con passivo accoglimento. Il liberalismo einaudiano è un *liberalismo di precisi e determinati istituti giuridici*. Che è poi la “terza via” di Röpke e dell’*ordoliberalismus* tedesco.

## 15. I due liberalismi

Nel riandare al dialogo tra Croce ed Einaudi, gli storici delle idee sogliono discorrere di “due liberalismi”, distinguere tra liberalismo anglosassone e liberalismo di stampo tedesco, o addirittura negare a Croce (come si fa da studiosi autorevoli: Firpo e Bobbio e Sartori) l'attributo di liberale. Ma la genesi storico-politica, a cui si accennò sul principio di questo discorso, dà ragione del liberalismo crociano, *che trovava dinanzi a sé la teoria e la fede dello Stato etico*. Gentile e Croce si muovevano, ambedue, nell'ordine di un'assoluta eticità, di un moralismo che, esso solo, dava valore e significato alla vita individuale. *In interiore homine* batte la fede nello Stato etico; *in interiore homine* vibra la coscienza morale.

In questa luce, i *problemi di struttura*, i modi di costruzione di una società liberale, gli istituti economico-giuridici, perdono importanza e degradano a “mezzi”, neutri e fungibili. Ma codesta *indifferenza* crociana, che stupiva e addolorava Einaudi, introduceva, a ben guardare, il concetto di *relatività storica degli istituti economico-giuridici*, i quali così perdevano ogni tratto naturalistico e venivano consegnati per intero alla scelta e responsabilità dell'uomo. Sciolti da qualsiasi rigidità o necessità di “natura”, da qualsiasi vincolante e presuppuesta oggettività, essi potevano anche combinarsi e atteggiarsi in forme miste o eclettiche. Proprio il duro e severo difensore del liberalismo “senza aggettivi”, relativizzando e storicizzando gli istituti

economico-giuridici, ha reso possibili e legittimato le varie, e spesso discordi, esperienze del socialismo liberale, del liberalsocialismo, o dell'economia "a due settori", figurante nel programma del Partito d'Azione<sup>23</sup>.

In anni a noi vicini si è riaperta la disputa storiografica circa l'influenza che le dottrine di Einaudi e Croce hanno svolto sulle varie forme e indirizzi del liberal-socialismo. Sono appena del 2005 acute osservazioni di Alessandro Roncaglia circa gli intrinseci nessi fra la teoria einaudiana e la tradizione liberal-socialista<sup>24</sup>. Diverse le letture offerte da Gennaro Sasso, Giuseppe Galasso, e già prima da Adolfo Omodeo, che nel 1943 aveva scorto i "fondamenti ideali del Partito d'azione" proprio nella dottrina crociana della libertà, spogliatasi di ogni legame con il liberismo economico, e perciò fattasi "libertà liberatrice", che «si espande da chi la ha a chi non la ha, vuole la redenzione dei popoli e delle classi asservite»<sup>25</sup>.

A ben vedere (e tacendo di singole idee einaudiane come l'imposta sui lasciti ereditari e l'eguaglianza dei punti di partenza), la teoria crociana rende il grande servizio di negare *qualsiasi naturalismo*, e perciò di affidare la scelta della soluzione alla volontà umana. Caduto il vincolo di pretese leggi naturali, si aprono le *possibilità di scelta*, che le situazioni storiche offrono di tempo in tempo, e fra le quali si svolge e determina la volontà umana. Proprio oggi — voglio dire negli anni che andiamo vivendo — regimi politici autoritari, come in Cina e Russia, si combinano con assetti liberistici, o quasi liberistici, dell'economia.

La filosofia crociana, come *anti-giuridicismo* e critica del diritto, non permette *di per sé*, di elaborare programmi di azione né di avanzare disegni di tutele legislative; ma, come *critica al naturalismo e teoria della relatività storica*, apre spazio alla scelta della volontà ed alle più ardite soluzioni di politica economica. In questo come in altri campi, il relativismo storico non nega la libertà, ma la restituisce all'uomo; non soffoca la responsabilità, ma la esalta nell'atto creativo della scelta.

23. Vedi spec. F. COMPAGNA, *Labirinto meridionale (Cultura e politica nel Mezzogiorno)*, Neri Pozza, Venezia 1955, pp. 142-143.

24. Cfr. A. RONCAGLIA, *Il mito della mano invisibile*, Laterza, Roma — Bari 2005, pp. 80 sgg.

25. A. OMODEO, *I fondamenti ideali del Partito d'azione (1942)*, in *Libertà e storia — Scritti e discorsi politici*, Einaudi, Torino 1960, pp. 115 sgg.

## 16. Liberismo senza liberalismo. Il dialogo e la sensibilità dei giovani: la libertà come processo di liberazione

Il discorso ci ha sospinto a mano a mano verso l'oggi. Che cosa risponderemmo, oggi, se un ascoltatore ci domandasse quale ideale o concezione di libertà vibra nell'animo dei giovani, che o ignorano il dialogo fra Croce e Einaudi, o lo guardano al più come capitolo d'un remoto passato? Parliamo dei giovani che affollano le nostre scuole e università, e non di minoranze o aristocrazie di pensiero.

Gli ordinamenti comunistici sono tramontati da ormai vent'anni; lo Stato etico, ed anzi, più semplicemente, lo Stato sovrano e territoriale, si è ridotto e immiserito in funzioni di sicurezza e di polizia; lo Spirito universale, che si svolge dialetticamente e tutto contiene e spiega, è caduto insieme con il mito dell'eterno progresso. Le virtuose società di Einaudi appartengono alla nostalgia. Gli individui sono *soli*, non più innalzati sopra se stessi in abbraccianti e rassicuranti totalità. Questa deserta e dolorosa solitudine sta dinanzi alle nuove potenze della tecnica e dei mercati planetari. L'individuo avverte, ora con stupore ora con docile passività ora con violenta indignazione, che *l'economia non gli appartiene più*: non appartiene più ai singoli, e neppure allo Stato sovrano. Le concezioni di Croce e Einaudi si muovevano nel quadro della territorialità, e consideravano l'economia come *fenomeno regolabile*, o che fosse dalla coscienza morale o dalla volontà politica. Oggi l'economia è avvertita come una *potenza* lontana e oscura, ingovernabile, o governabile da soggetti che sfuggono alla scelta del singolo. Il quale si dice entro di sé: sono libero, ma non ho alcun modo di partecipare alle decisioni che orientano l'economia. Chi volesse interpretare questa condizione storica, o stato d'animo, nei termini del dialogo tra Croce e Einaudi, potrebbe forse concludere che il liberismo oggi dominante si è separato dal liberalismo: un *liberismo senza liberalismo*; un regime dell'economia, e non un'istanza della coscienza morale. Che non è Croce, e non è neppure Einaudi.

E così nell'animo dei giovani — dico questo con il dubbio che sempre accompagna lo sguardo gettato sul nostro tempo — si determinano *due atteggiamenti*, o forme spirituali, diversi ma non incompatibili, e spesso congiunti nella medesima sensibilità.

Da un lato, la *rinascita del giusnaturalismo* (del pari estraneo a Croce e Einaudi): si fa quotidiano e assiduo discorrere di "diritti umani", o "naturali" o "innati", che sarebbero attribuiti all'uomo in quanto



uomo, a ciascun singolo per la sua identità biologica. Diritti extra-storici o meta-storici, capaci, proprio come tali, di proteggere l'uomo anche di fronte all'immane espansione della tecnica e dell'economia. Il rinato o rinascente giusnaturalismo è il *corrispettivo dell'economia planetaria*: tu, solitario e smarrito individuo, sei estraneo alle decisioni supreme, ma i diritti dell'uomo, in ogni caso, ti proteggono nei confronti di crisi finanziarie, crolli di banche, andamenti di borsa.

L'altro fenomeno sta in un *assoluto ripiegamento dentro la propria vita*.

La libertà — o forse sarebbe meglio parlare di groviglio di desideri e attese, che premono sull'animo individuale — si frantuma e particolarizza *in singoli spazi di indipendenza*. «Il fine dei moderni — diceva Constant nel celebre discorso del 1819 — è la sicurezza nei godimenti privati; e chiamano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a questi godimenti».

La libertà tende a ripiegarsi nei “godimenti privati”, e perciò a determinarsi in singole facoltà di agire, in singoli “posso far questo o quello perché così voglio”. Mentre la volontà del singolo era elevata dal Gentile all'eticità dello Stato, e dal Croce alla superiore sfera della coscienza morale, ora è, per così dire, *soltanto se stessa e con se stessa*. E neppure può apparirle seducente l'operosa società, descritta da Einaudi, che comunque esige esercizio di ardue virtù e vincolo di continuità fra le generazioni. Anche questa era una rassicurante totalità.

L'individuo non si sente più all'interno di una superiore unità, che dia significato alla vita di ciascuno. Non entro lo Stato, ridotto a semplici e povere funzioni di ordine e tutela; non entro le altre comunità laiche (partiti politici e sindacati professionali), o guardate con dispregio o utilizzate per rapidi vantaggi economici. Il vincolo unitivo con altri individui può trovarsi soltanto nell'“omologazione” dei consumi, e perciò nello ossessivo e comune reiterare degli scambi di mercato. Dove — è appena da osservare — il dialogo è ormai spento, e l'individuo, l'anonimo “consumatore”, è in rapporto diretto con le cose, e le sceglie ed acquista nell'algido silenzio dei “centri commerciali”. E l'atto di acquisto spesso non soddisfa un bisogno reale, ma vale di per sé, trova ragione e scopo in se stesso. È atto di appartenenza al mercato, che surroga le antiche fedi e costruisce, sulle rovine di Stati e templi, l'unità economica degli scambi. Produttori e consumatori si tengono insieme, e gli uni conferiscono senso agli altri, nella quotidiana volontà del creare e del distruggere. Quella

immediatezza e corporeità, di che prima si faceva cenno, qui appieno si esprime ed esalta. Le pagine di Einaudi e Croce mai lasciano l'individuo nella sua punti-forme solitudine, ma lo traggono dentro connessioni più larghe e unificanti, che siano le operose e sobrie comunità dell'uno o le pieghe spirituali e storiche dell'altro. C'è bensì nell'ultimo Croce, nel deluso e angosciato filone che medita sul declino della civiltà europea e sulla fresca vitalità degli individui, come una rottura, uno svelamento di forze prima nascoste, un estremo modo di capire nuovi tempi e diverse generazioni.

Quelle, di Gentile e Croce e Einaudi, erano *concezioni della vita*, che racchiudevano i precari e caduchi individui in un disegno, volto a spiegarli e oltrepassarli. Oggi non si professano o contrappongono concezioni della vita, ma piuttosto *la vita*, la vita stessa è assunta nella sua immediatezza e corporeità. E la vita si scompone nell'indefinita molteplicità di facoltà e possibilità di agire, ciascuna delle quali si dichiara libertà, e pretende di essere riconosciuta e tutelata come libertà. L'individuo, che scopre in sé le molteplici possibilità di agire (e di agire, in primo luogo, sul proprio corpo), non avverte il bisogno di un "insieme", di una totalità accogliente e protettiva, e chiede soltanto la *rimozione di impedimenti*, insomma che gli altri, qualsiasi altro (e Stato e gruppi e società), si facciano da parte e lo lascino in ciò che chiamerei *l'uso di sé*. E se ancora si parla di istituti di libertà, o di diritti di libertà, non si fa al modo del venerando Ruffini, e dei maestri dello Stato di diritto, ma, più semplicemente e grossamente, per indicare *un'assenza di ostacoli*, un insindacabile spazio delle scelte individuali.

Al fondo di questo racchiuso individualismo c'è, se non m'inganno, la scoperta, più o meno consapevole, dell'originaria e nuda *esistenza*. La mia esistenza è l'immediata fisicità del mio corpo, le possibilità di scelta che sono in grado di compiere. Non è un caso che proprio in Croce, in pagine del secondo dopoguerra tra dolorose e liberatrici, irrompano il problema del corpo e la "concreta vitalità umana", e si discorra, pur con avvertimenti e cautele, di «senso di benessere e di godimento individuale o [...] corporeo»<sup>26</sup>. Questo si dice non per fare dell'esistenzialismo postumo (so bene che la categoria della vitalità ha ricevuto, fra altre, la severa critica di Pietro Rossi), ma per segnalare come le pagine estreme di Croce colgano

26. B. CROCE, *Anima e corpo. La forma vitale tra le altre forme spirituali*, (1947), in *Filosofia e storiografia*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 207–212.

un tema destinato, in diverso grado e sotto diverse forme, a farsi dominante nel tempo assegnato alla nostra vita.

L'individuo si chiude in questa pura *esistenzialità*, e non ha cura di *garanzie esterne*, né dello Stato né di altre comprensive totalità. Gli stessi "diritti di libertà" risuonano stancamente nei trattati giuridici, e vengono risolti — poco prima accennavo — in assenza di impedimenti all'autonomia dei singoli, in mancanza di limitazioni provenienti dal di fuori. Sicché oggi, se si dovesse dar significato all'aggettivo "liberale", si indicherebbero questi *spazi di indipendenza*, questa fruizione di possibilità in cui il singolo risolve ogni altra forma spirituale. Perché, appunto, indipendenza significa non dipendere da altri che da se stessi. *La libertà si viene configurando come processo di liberazione*, un desiderio che si scrolla di dosso qualsiasi limite e affida la tutela alla stessa originarietà del vivere.

La disputa tra Croce ed Einaudi si allontana nel tempo e nella memoria, e sembra appartenere a un mondo perduto, al nobile mondo di ieri. Questa è la lettura che oggi ne offre il giurista, il quale sa bene di aver valicato, e valicato di troppo, il confine dei propri studi.



## Croce e la Restaurazione

GIROLAMO COTRONEO\*

In una delle sue opere più note, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, apparsa per la prima volta nel 1931, Benedetto Croce inaugurava il capitolo dedicato agli anni tra il 1815 e il 1830 con queste parole:

Il quindicennio, che dalla caduta di Napoleone mette capo alla rivoluzione del luglio 1830, forma, nel comune giudizio un periodo storico, con un proprio tema dominante che svolge portandolo a relativa conclusione. Questo tema è fatto consistere nell'opera ricostruttrice della restaurazione e nella correlativa azione della Santa Alleanza, che contestò e ricacciò indietro e si sforzò di disperdere il moto liberale; ma, guardando nel fondo del processo che allora ebbe corso, e al suo momento positivo e all'avvenimento nel quale si attuò, si dirà con maggiore esattezza che in quel quindicennio l'ideale liberale resistette contro l'assolutismo, lo combatté senza tregua, e infine ebbe sovresso una vittoria definitiva perché sostanziale.<sup>1</sup>

L'argomento che appare nelle ultime proposizioni, Croce lo aveva, per così dire, anticipato nel primo, famosissimo, capitolo, *La religione della libertà*, con cui la *Storia d'Europa* aveva inizio:

alla fine dell'avventura napoleonica, sparito quel geniale despota dalla scena che occupava, e mentre i suoi vincitori s'intendevano o procuravano d'intendersi fra loro e di procedere d'accordo per dare all'Europa, mercé restaurazione di vecchi regimi e opportuni rimaneggiamenti territoriali, uno stabile assetto che sostituisse quello fortemente temuto me sempre precario dell'Impero della nazione francese, — in tutti i popoli si accendevano speranze e si levavano richieste d'indipendenza e di libertà. E queste richieste si facevano più energiche e frementi quanto più si opponevano repulse e repressioni; e le speranze sempre si rinvigivano, e i propositi si fortificavano attraverso le delusioni e le sconfitte.<sup>2</sup>

\* Università degli Studi di Messina.

1. B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1932, p. 63.

2. Ivi, p. 7.

Quando si leggono i primi capitoli — i successivi vanno oltre il quindicennio 1815–1830 — della *Storia d'Europa*, non è difficile notare che Croce quasi non adopera, e comunque non qualifica sotto questa etichetta quegli anni, la parola “Restaurazione”, con la quale nei libri di storia quell'età viene solitamente denominata. Eppure si trattò di un periodo non proprio secondario della storia europea del diciannovesimo secolo: non senza buone ragioni, uno dei più autorevoli storici italiani del Novecento, Adolfo Omodeo, che ha dedicato ad esso alcuni tra i migliori studi apparsi nel nostro paese, nella *Introduzione* all'edizione torinese del 1940 ha scritto che con le sue ricerche riteneva «di aver rimesso in luce la robusta ossatura della civiltà moderna postrivoluzionaria maturatasi in terra di Francia tra la caduta di Napoleone e le Tre Giornate»<sup>3</sup>.

Va da sé che l'assenza o lo scarso uso della parola “Restaurazione” come denominazione di un'epoca, nulla tolgono all'approccio ad essa di Croce, al suo giudizio e alla sua valutazione, di cui qui anticipo un argomento che ritornerà anche in altre occasioni. Giovanni Gentile, scriveva Croce, nel suo primo lavoro, *Rosmini e Gioberti*,

nota giustamente essere erroneo considerare il periodo che seguì in Italia alle restaurazioni del 1815 e alla fondazione della Santa Alleanza, con sentimento pessimistico e nel suo aspetto politico-patriottico. / In qual tempo, si compì una rivoluzione spirituale, manifestatasi in letteratura col romanticismo, e in filosofia con l'idealismo. Romanticismo letterario e idealismo filosofico avevano una comune radice, che era il riaffermarsi dell'autonomia dello spirito, il bisogno dell'indipendenza spirituale da ogni principio esterno, fosse questo autorità o estrinsecazione del senso. I due nemici erano classicismo e sensismo, ed è notevole che gli ultimi classicisti furono, nel tempo stesso, sensisti ed avversari d'ogni risorgente idealismo o “platonismo”, com'essi dicevano.<sup>4</sup>

Vedremo presto le radici storiche e filosofiche di questo giudizio; un giudizio ben diverso da quello corrente in Francia su quel periodo storico. Così, ad esempio, scriveva ancora Adolfo Omodeo: «la Restaurazione è un periodo poco amato dai Francesi: specialmente dopo il mito romantico di Napoleone, essa appare un'età di decadenza della *France*; e quasi inevitabilmente nell'idea di Restaurazione

3. B. CROCE, *Studi sull'età della Restaurazione*, pref. A. Galante Garrone, Einaudi, Torino 1970, p. 4.

4. B. CROCE, *Intorno al primo lavoro filosofico del Gentile*, in *Pagine sparse*, voll. 3, Laterza, Bari 1960, I, p. 41.

si dà preponderanza al momento reazionario sui motivi di ripresa, revisione e completamento della civiltà moderna scaturita dalla Rivoluzione, e sullo sforzo positivo ad affermare questa civiltà, anche rendendo giustizia a talune istanze della reazione»<sup>5</sup>. Una visione alla quale lo storico palermitano opponeva la propria, per tanti versi simile a quella di Croce, e del resto, già evidente nella seconda parte della precedente citazione:

la nobiltà generosa del primo romanticismo, degli uomini che avevano ripreso le fila dell'opera civile dopo la caduta di Napoleone, la passione di libertà della signora de Staël, i grandi sogni di civiltà a cui partecipavano in gara i liberali e i cattolici seguaci del Lamennais, il risveglio della poesia e della grande storia, le missioni sociali di redenzione umana mi ribalenevano dinanzi tra le raffiche della risorgente barbarie di Attila.<sup>6</sup>

Veniamo allora a Croce, il quale dice ben poco della cultura dichiaratamente reazionaria<sup>7</sup>, o dell'opera dei sovrani assoluti<sup>8</sup>, preferendo giustamente concedere maggiore spazio a quegli intellettuali che vennero indicati come i "dottrinari", i quali, a suo dire, «dopo i giacobini», proposero

un'idea non giacobina della libertà e del processo stesso delle rivoluzioni, e, dopo Napoleone, un'idea non usurpatrice e non dispotica della monarchia, e, dopo tante rozzezze e violenze, un'idea non violenta e non rozza dell'operare politico, e, dopo tanta orgia di guerre, un'idea civile dell'ufficio dei popoli e, infine, dopo tanta arida religione e tanta vuota ortodossia chiesastica abbassata a *instrumentum regni*, un'idea umano-religiosa, rispettosa

5. Ivi, p. 9.

6. Ivi, p. 5.

7. Uno dei punti fermi del pensiero di Croce era che l'assolutismo non aveva dato nulla di valido alla cultura europea. Scriveva infatti: «l'assolutismo, a cui falliva genio costruttore originale, non possedeva nemmeno tal forza reazionaria ricostruttrice da sopraffare gli ordini liberali dove già esistevano, e toglier via i mutamenti effettuati nell'economia, nel costume, nella cultura, che ne davano il bisogno dove non esistevano ancora, e riportare, insomma, la società europea a una stagione di tempi lontani, che poi non era stata mai, neppur essa, una statica, quale pareva alle immaginazioni. Gli convenne, dunque, accettare tutte o quasi le riforme economiche e giuridiche introdotte in quei popoli sui quali si era già distesa, direttamente o indirettamente, la potenza della Francia conquistatrice e di Napoleone». B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., pp. 67–68.

8. Croce ha scritto una volta che «l'assolutismo, restaurato dopo la rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, volle i suoi teorici politici e i suoi storici reazionari e fece assai lavorare architetti e pittori». B. CROCE, *Amore e avversione allo Stato*, in *Ultimi saggi*, (a cura di) M. PONTESILLI, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 289.

degli spontanei rivolgimenti e attenta a serbare gli elementi etici anche delle vecchie religioni.<sup>9</sup>

Alla cultura della Restaurazione, a quegli intellettuali che non possono essere indicati *tout-court* liberali, ma che contribuirono, con le loro idee eterodosse rispetto a quella delle monarchie restaurate, alla nascita di un mondo finalmente moderno, Croce non risparmia gli *encomia*, e dedica ad essi un notevole spazio: scriveva, ad esempio, che proprio questo era il compito che si erano assunti i “dottrinari”, i quali «ebbero tal nome uggioso dagli avversari e anche dalla leggerezza di molti spiriti del loro paese, impazienti di quanto era solido e che sentivano pesante; e forse più tardi lo meritavano in certa misura, perché si arrestarono, si chiusero nei loro primi concetti e decadde. Ma la storia», concludeva Croce, proponendo così la sua idea della Restaurazione,

guardando al loro momento efficace e creativo, deve pronunziare quel nome con diverso sentimento e riempirlo di gratitudine: “Sostener la restaurazione, combattendo la reazione”: ecco, nella forma che ne dà il Guizot nelle sue memorie, come si configurò per loro, nel 1815, il problema e il dovere: un problema di storia da raccogliere e da proseguire, di conservazione e di progresso, che rispondeva alla necessità della nazione allora sorta.<sup>10</sup>

Croce faceva qui i nomi della Staël, di Constant, «che in ciò fu quasi un alunno di lei», e ancora quelli «del Royer–Collard, del Guizot, del Broglie, del Jordan, del Barante e del di De Serre»<sup>11</sup>, gli stessi o quasi che si incontrano nelle pagine dedicate, appunto, ai “dottrinari, di Adolfo Omodeo, il quale, dopo avere scritto che i “capi” di questo movimento «non erano originariamente liberali»<sup>12</sup>, proseguiva scrivendo che per essi lo “schema della monarchia” non era

semplicemente uno schema giuridico, ma anche un ideale in cui si raggrupparono le aspirazioni della Francia in quegli anni: la stabilità, la legittimità conciliata con la libertà, la supremazia della ragione sui ciechi impulsi, lo sviluppo pacifico ed armonico della vita nazionale, l’uscita dalla guerra, ormai insopportabile alla nuova generazione, e dagli odii venticinquennali.<sup>13</sup>

9. B. CROCE, *Storia d’Europa*, cit., pp. 102–103.

10. Ivi, p. 103.

11. Ivi, p. 102.

12. B. CROCE, *Studi sull’età della Restaurazione*, cit., p. 64.

13. Ivi, p. 67.



Era un progetto destinato a fallire perché la monarchia francese, allo stesso modo delle altre, non accolse quello “schema”<sup>14</sup>. Ma fu esso il motore che condusse la Francia alle “*trois glorieuses*”, alle celebri giornate del 27, 28, 29 luglio 1830, a proposito delle quali Croce ha scritto questa memorabile pagina:

considerate nella loro realtà, le giornate di luglio furono nient'altro che quel che tutti vedono e sanno: il momento in cui la lotta, che con vario ritmo e varie forme durava da anni, tra il liberalismo e l'assolutismo, pervenne a un conflitto armato, nel quale le due parti opposte asserirono rispettivamente lo stesso carattere che già era apparso nel corso precedente, e, in quell'atto stesso, e attraverso il conflitto, l'una accrebbe l'energia che possedeva, e l'altra scemò e smarri la sua, e fu sconfitta. / Con essa, fu sconfitto moralmente tutto l'assolutismo europeo e, per contrario, al liberalismo europeo, che si dibatteva o fremeva represso, venne un esempio di come si affronti nei casi estremi l'avversario, una prova che a quel modo è dato vincere, un aiuto nel fatto stesso che una grande potenza era assurta a pienezza di libertà, una fiducia di prossimi rivolgimenti.<sup>15</sup>

Questo risultato non poteva venire raggiunto se non in presenza di una profonda, fiducia nelle idee nate nel secolo diciottesimo, ma che divennero “ideali” nel senso forte del termine, in quello successivo. E furono questi valori, non le restaurate, eticamente deboli, monarchie seguite all'Impero napoleonico, a caratterizzare quel quindicennio. Ma prima di discuterne, prima di vedere l'interpretazione di Croce e comprenderne le ragioni, mi sembra opportuno, forse anche necessario, un riferimento ad alcuni suoi principi fondamentali, che legittimano espressioni come la seguente:

l'esperienza della Rivoluzione francese e delle altre che la seguirono aveva disgustato delle repubbliche, e l'esempio dell'Impero rinvigorito il sistema monarchico. Erano, dunque, le monarchie ancora capaci di storia, e di soddisfare i bisogni dei popoli che chiedevano rappresentanze e compartecipazione al governo, d'imprendere o compiere indipendenze e unificazioni

14. «Ma, invece di una Santa Alleanza delle nazioni indipendenti e libere era apparsa allora quella [...] composta di monarchie assolute, in parte di formazione patrimoniale e comprendenti nazioni diverse, e in parte nazionalmente incomplete; e le promesse e le speranze fiammeggianti nei petti di molti dei combattenti contro l'egemonia e il dispotismo napoleonico, non furono tenute e non si attuarono, passato il pericolo; e quasi dappertutto si era iniziata dalle monarchie restaurate la difesa e l'offesa contro l'antico alleato e il nuovo nemico, il patriottismo nazionale e il liberalismo che lo animava e ne era animato». B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 34.

15. Ivi, p. 105. Mi permetto rinviare al mio *Le due facce della rivoluzione*, in *Croce filosofo italiano*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 65–81.

statali, di dare grandezza alle nazioni e impersonarne le aspirazioni; e l'ideale liberale si disponeva a informarle del suo spirito, facendo in sé la maggior prova di quel suo concetto che lo portava a disporre l'avvenire col passato, il nuovo con l'antico, e a mantenere la continuità storica, impedendo la distorsione d'istituti e di attitudini faticosamente acquisite.<sup>16</sup>

Per darsi veramente ragione di queste parole con cui Croce giudicava positivamente il ruolo delle monarchie restaurate, che avevano in qualche modo assolto, se non onorato, il loro compito storico, occorre andare al nucleo centrale del suo pensiero, a cominciare da una pagina di una delle sue opere più note, *La storia come pensiero e come azione*, dove parlava della filosofia, «la quale ben sa come l'uomo che rende schiavo l'altro uomo sveglia nell'altro la coscienza della libertà»<sup>17</sup>: ed era soprattutto questo il ruolo involontariamente “positivo” svolto dalle monarchie assolute agli inizi del secolo diciannovesimo. Nel volume che a dire di Giuseppe Galasso «è indiscutibilmente il momento più alto e intimamente più sofferto» dell'opera di Croce, e che rappresenterebbe il suo «vero capolavoro teoretico», sarebbe a dire *Teoria e storia della storiografia*<sup>18</sup>, oltre al famoso principio secondo cui «la filosofia [...] non può essere necessariamente altro che il momento metodologico della Storiografia»<sup>19</sup>, si incontra un canone metodologico fino ad allora estraneo alla storiografia europea: «se il corso storico», aveva scritto, «non è trapasso dal male al bene né

16. Ivi, pp. 33–34.

17. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, (a cura di) M. CONFORTI, nota al testo G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 55.

18. G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma–Bari 2002, p. 193. Ha scritto Raffaello Franchini che «se si dovesse indicare il punto critico, cioè decisivo, di tutta la filosofia del Croce e dunque della teoria della storia che [...] fa tutt'uno con essa, non si potrebbe far capo se non alla sua dottrina del concetto puro, esposto nella seconda edizione della *Logica*, pochi mesi dopo la *Filosofia della pratica*». Più avanti, a proposito di *Teoria e storia della storiografia*, scriveva che «il volume si presenta come “quarto” della *Filosofia come scienza dello spirito*, ma, come l'autore spesso avvertiva, esso non ne costituisce una nuova parte sistematica, perché “è da considerare piuttosto approfondimento e ampliamento della teoria della storiografia già delineata in alcuni capitoli della [...] *Logica*”». R. FRANCHINI, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, (a cura di) R. VITI CAVALIERE, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 67 e 77. — Ho ricordato questi due passaggi, entrambi essenziali, ai fini di dare ragione delle teorie storiografiche di Croce, delle quali, nel corso di questo lavoro ho ritenuto di dovere indicare i momenti decisivi per una migliore comprensione del suo modo di affrontare l'età della Restaurazione.

19. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, voll. 2, (a cura di) E. MASSIMILLA e T. TAGLIAFERRI, Nota al testo di F. TESSITORE, Bibliopolis, Napoli 2007, I, p. 128.

vicenda di beni e di mali, ma trapasso al bene al meglio; se la storia deve spiegare e non condannare; essa pronuncerà soltanto giudizi positivi, e comporrà catene di beni, salde e strette, così da riuscire impossibile introdurvi un piccolo anello di male o interporvi spazi vuoti, che, in quanto vuoti, non rappresenterebbero beni ma mali. Un fatto che sembri meramente cattivo», concludeva, «un'epoca che sembri di mera decadenza, non può essere altro che un fatto non storico, vale a dire non ancora storicamente elaborato, non penetrato dal pensiero, e rimasto preda del sentimento e dell'immaginazione»<sup>20</sup>.

Questa visione della storiografia trova il suo momento più alto in una successiva, molto nota, proposizione. Dopo avere detto che nella storia «non ci sono fatti buoni e fatti cattivi, ma fatti sempre buoni quando siano intesi nel loro intimo e nella loro concretezza», Croce così concludeva: «la storia non è mai giustiziera, ma sempre giustificatrice; e giustiziera non potrebbe farsi se non facendosi ingiusta, ossia confondendo il pensiero con la vita, e assumendo come condizioni del pensiero le attrazioni e repulsioni del sentimento»<sup>21</sup>. Un discorso che avrebbe, per così dire, perfezionato anni dopo in una delle sue opere più importanti, dove, a proposito dei protagonisti della storia passata, scriveva che «non sono responsabili dinanzi a nessun [. . .] tribunale appunto perché uomini del passato, entrati nella pace del passato, e come tali oggetto solamente di storia», per cui «non sopportano altro giudizio che quello che penetra nello spirito dell'opera loro e li comprende. Li comprende e non già insieme, come vuole il motto ("*tout comprendre c'est tout pardonner*")", li perdona, perché stanno ormai di là dalla severità e dall'indulgenza, come dal biasimo e dalla lode»<sup>22</sup>.

Un esempio di questo procedimento, lo prova il caso della Rivoluzione francese, oggetto nell'età della Restaurazione di dibattiti, critiche, ripensamenti. A questo proposito Croce scriveva:

il ribrezzo per la rivoluzione, che si sentì allora e che percorre tutto intero il secolo decimonono, il quale pur doveva fare tante rivoluzioni, era, in realtà, il ribrezzo per la rivoluzione democratica e giacobina, con le sue convulsioni spasmodiche e sanguinarie, con gli sterili suoi conati di attuare l'inattuabile, e col conseguente accasciamento sotto il dispotismo, che abbassa gli intelletti e abbatte le volontà. Il terrore del Terrore passò tra i fondamentali sentimenti

20. Ivi, I, p. 74.

21. Ivi, I, p. 75.

22. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 41.

sociali; e indarno taluni presero le difese di quel metodo, ragionandolo come necessario, che solo aveva assicurato i benefici della Rivoluzione francese e solo poteva assicurare quelli delle nuove che si preparavano; perché altri e più critici ingegni furono presti a scoprire e a dimostrare il sofisma dell'argomentazione.<sup>23</sup>

Questa immagine, questo “ribrezzo”, non dovevano durare a lungo; nel seguito di questo discorso, Croce così indicava le ragioni del mutamento di giudizio sulla Rivoluzione:

se l'immagine della rivoluzione francese, più tardi gettò in ombra il suo peggio e diè rilievo al mirabile delle passioni e delle azioni, mercé l'effetto della lontananza e più ancora delle storie tendenziose e abbellitrici, allora quell'avvenimento era troppo vicino e con troppi testimoni diretti e troppo vive impressioni della sua prosaica e volgare realtà perché l'ideale democratico potesse attingervi forza e splendore; ché anzi questo ideale ne era uscito assai malconco e veniva generalmente, e dalle più diverse parti, rinnegato.<sup>24</sup>

Tutti questi convincimenti, non semplicemente metodologici, per la verità, ma con un forte fondamento teoretico, spiegano la reticenza di Croce nel giudicare la Restaurazione. Un periodo storico che non è stato caratterizzato soltanto dalla ricomparsa sulla scena politica europea delle monarchie assolute, ma anche e soprattutto dal diffondersi degli ideali liberali che, per la loro stessa natura, potevano vivere e affermarsi anche in un contesto etico-politico affatto illiberale<sup>25</sup>. Molti anni dopo, infatti, senza alcun riferimento diretto

23. B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 37. In altra occasione, a proposito del Terrore, Croce, recensendo il libro di Meuccio Ruini, *Breve storia della Svizzera come nazione e come società di nazioni*, apparso a Roma nel 1948, scriverà queste parole: «il giudizio che il Terrore fosse stato necessario e avesse portato alla grandezza della Francia era l'argomento di scusa che volentieri operavano allora gli ex-giacobini», e che soltanto Benjamin Constant «seppe, per il primo, opporvisi recisamente». Infatti, proseguiva, pubblicando *Gli effetti del Terrore* il pensatore francese «rivendicava con semplice ed appassionata parola la verità genuina contro quella sofistica. Ma questa sua protesta non par che avesse valore persuasivo, perché alcuni decenni dopo furono pubblicate le due storie della rivoluzione, del Thiers e del Mignet, che tornarono alla tesi della necessità e fecondità del Terrore suscitando dispute dappertutto in Europa». B. CROCE, *Terze pagine sparse*, voll. 2, Laterza, Bari 1955, II, p. 117.

24. B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 37.

25. «La cultura dei periodi di reazione», ha scritto Croce, «si cerca e ritrova soltanto negli oppositori delle reazioni: come in Italia nell'età della Controriforma, in Bruno e Campanella e Galileo, e nell'età della restaurazione in coloro che l'avversarono e si appartarono, o, in una certa misura, in quegli altri che dettero all'assolutismo monarchico il loro ossequio politico ma non il loro animo o tutto l'animo loro»; ed ha aggiunto che «anche l'era napoleonica risplende

a questa età, ma nel contesto di un discorso sulla “teoria filosofica della libertà”, scriveva:

anche il Montesquieu, che assai si travagliò in questi problemi e formulò la famosa teoria dei tre poteri, esecutivo, legislativo e giudicante, che si fanno ostacolo a vicenda e, costretti a muoversi col movimento delle cose, sono costretti a procedere d'accordo, non era in grado di sostenere che con questo meccanismo istituzionale si generasse e mantenesse libertà e si impedisse servitù, perché se manca l'animo libero, nessuna istituzione serve, e se quell'animo c'è, le più varie istituzioni possono secondo tempi e luoghi rendere buon servizio.<sup>26</sup>

L'animo libero, dunque. E libero era certamente — chi lotta per la libertà è già un uomo libero — l'animo dei molti che si opponevano all'assolutismo ritornato, che aveva il suo punto di forza nella Santa Alleanza, che a dire di Croce «non esisté mai altrove che nella fantasia dello czar Alessandro I», e della quale diceva:

così incoerente e fiacco era il pensiero di quella Santa Alleanza che essa non suscitò alcun moto d'intelletto, non si propagò per larghi cerchi tutt'intorno, e non ebbe una sua originale pubblicistica e letteratura. / Ciò che di reale si coprì di quel nome, o lasciò che quel nome gli venisse aggiunto, erano i propositi dei sovrani restaurati di conservare il loro sistema di governo e impedire la rivoluzione o trasformazione che si annunciava coi desideri e con le domande di costituzioni e con le sette, le cospirazioni e le rivolte per ottenerle: propositi che si consociavano e si davano appoggi reciproci per ispegnere i focolari rivoluzionari dovunque covassero o divampassero, affinché dalla casa del vicino non si attaccasse alla propria.<sup>27</sup>

Se si osservano più da vicino le pagine di Croce espressamente dedicate al quindicennio 1815–1830, non è difficile giungere alla conclusione che ai suoi occhi quel periodo era contrassegnato molto più che dalla restaurazione delle monarchie autoritarie precedenti, dalla diffusione e dal rafforzamento sempre crescenti delle idee liberali, alle quali durissima opposizione veniva soprattutto dalla

letterariamente solo negli scrittori che esercitarono opposizione, nello Chateaubriand e nella Stäel». B. CROCE, *Amore e avversione allo Stato*, in *Ultimi saggi*, cit., pp. 290–291.

26. B. CROCE, *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, in *Il carattere della filosofia moderna*, (a cura di) M. MASTROGREGORI, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 119–120.

27. B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 64.

Chiesa Cattolica. Scriveva Croce che tra le “fedi religiose” opposte al liberalismo, accanto all’assolutismo e alla democrazia<sup>28</sup>,

prende o avrebbe meritato di prendere il primo luogo [...] il cattolicesimo della Chiesa di Roma, la più diretta e logica negazione dell’ideale liberale, che tale si sentì e si conobbe e volle recisamente porsi fin dal primo delinarsi di quell’ideale, tale si fece e si fa udire con alte strida nei sillabi, nelle encicliche, nelle prediche, nelle istruzioni dei suoi pontefici e degli altri suoi preti, e tale (salvo fuggevoli episodi o giochi di apparenze) operò sempre nella vita pratica, e può per tal riguardo considerarsi prototipo o forma pura di tutte le altre opposizioni e, insieme, quella che col suo odio irremissibile, mette in luce il carattere religioso, di religiosa rivalità, del liberalismo.<sup>29</sup>

Ma anche qui, all’interno di questa apparente omogeneità del pensiero cattolico, si annidava qualche differenza, che Croce non mancava di segnalare. Dopo avere detto che in quegli anni

la vita intellettuale [...] ferveva tutta negli uomini e nei circoli liberali, perché [...] la maggiore e più diretta e sistematica opposizione, quella cattolica, oltre la sua filosofia e teologia e apologetica da seminario, non dava fuori se non invettive, deprecazioni e confutazioni degli “errori del secolo”.

28. Molto più interessante che il non mediabile conflitto tra liberalismo e assolutismo, appare l’analisi di quello tra liberalismo e democrazia, che Croce proponeva con queste parole: «come, nonostante l’affinità di alcuni elementi del cattolicesimo e delle monarchie assolute col liberalismo, e nonostante la disposizione di questo a riceverli in sé e farli suoi, i due sistemi gli rimanevano contro nemici ed esso nemico a loro, così accadeva di un terzo sistema e di una terza fede, che pareva confondersi col liberalismo o per lo meno unirvisi in una diade indissolubile: l’ideale democratico. Le concordanze con questo erano non soltanto nella comune opposizione al clericalismo e all’assolutismo, ma anche positive nei comuni intenti della libertà individuale, dell’uguaglianza civile e politica e della sovranità popolare. Ma [...] in mezzo a quelle somiglianze, si annidava la diversità, perché altrimenti concepivano individuo, eguaglianza, sovranità, popolo i democratici altrimenti i liberali. [...] I primi nel loro ideale politico, postulavano una religione della quantità, della meccanica, della ragion calcolante o della natura, com’era stata quella del settecento; gli altri una religione della qualità, dell’attività, della spiritualità, quale si era levata ai primi dell’Ottocento: sicché, anche in questo caso, il contrasto era di fedi religiose». Ivi, pp. 35–36.

29. Ivi, p. 25. Circa la terza tra le “fedi religiose” opposte al liberalismo, l’“assolutismo”, Croce, dopo avere ricordato l’atteggiamento della Chiesa Cattolica, scriveva: «e del pari meno radicale di questa, e anzi solamente di tecnica e di tattica politica, e pertanto priva di sfondo religioso, sembrava l’altra opposizione che il liberalismo si trovò di fronte e contro cui intraprese la sua prima e principale ed aspra battaglia: quella dei governi, cioè delle monarchie assolute, che sole importa qui tener presente, perché rare e piccole erano le sopravvivenze dei regimi aristocratici e patrizi, i quali sostanzialmente, d’altronde, si riconducevano ai primi». Ivi, p. 31.

Dopo avere detto questo, dunque, così proseguiva:

qualche pensatore, non privo di temperamento, che le venne dal mondo laico, le servì, sulle prime, per certi fini occasionali, e non modificò né accrebbe il corpo della sue dottrine. Tali, ad esempio, Giuseppe de Maistre e lo Haller, che, del resto, non sono notevoli, il primo, per la dottrina del Papa sovrano assoluto sopra tutti i sovrani assoluti della terra, e il secondo per la sua anacronistica restituzione del concetto patrimoniale dello stato, sibbene l'uno e l'altro per la critica che fecero di taluni aspetti del giusnaturalismo e del contrattualismo settecentesco, per aver ridato autorità al fatto e alla storia, e alla forza che genera gli stati, e alla provvidenza che educa i popoli suscitando a tal fine le rivoluzioni e tutti gli altri orrori; sui quali punti dottrinali essi concordavano con le analoghe dimostrazioni e teorie dei liberali, e talora le anticipavano, onde presso questi, forse più che tra i clericali, ebbero lettori e studiosi, che riportarono a miglior significato e intesero con maggiore obiettività e completezza le loro dottrine tendenziose e unilaterali.<sup>30</sup>

Da quanto detto finora, è chiaro che per Croce quella tra il pensiero reazionario e il pensiero liberale, era soprattutto una battaglia culturale<sup>31</sup>, che il liberalismo non poteva vincere, ad esempio, attra-

30. Ivi, pp. 88–89. Nel 1938, in una delle sue opere più note, discutendo della visione dello storicismo proposta da Friedrich Meinecke, Croce scriveva che i “precursori storicistici” che questi credeva di avere individuato, «sono espressioni di vario conservatorismo e talora di sentimentalismo politico e sociale, il che non è genuino storicismo; ovvero consistono in avvenimenti di realistico governo e ragion di Stato, il che neppure è storicismo genuino. Certo per alcune parti, coteste teorie sfiorano lo storicismo e si rinnovano poi in esso inverandosi; ma nel riconoscere tali intrecci e relazioni bisogna adoperare attento e sottile discernimento, rammentando che qualcosa di simile accade persino di pensieri e dottrine di autori odiatori della ragione e ligi alle credenze religiose tradizionali, come il De Maistre e lo Haller. Pure né l'uno né l'altro dei due meritano il nome di storicisti, per la capitale ragione che si è detta: che lo storicismo ha assimilato e convertito in succo e sangue l'illuminismo (come Vico riceveva in sé Cartesio e, col combatterlo, lo approfondiva), laddove quegli autori o non lo avevano in nessun modo accolto o presto l'ebbero ributtato; cosicché, se tali fatti da essi osservati e taluni loro singoli concetti convergono con quelli dello storicismo, le interpretazioni e sistemazioni che ne danno sono tanto diverse ed estranee quanto i criteri ai quali si attengono». B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 68–69.

31. «Ma i liberali non avevano da guerreggiare né contro il fantasma della Santa Alleanza, né contro le non fantastiche intese delle monarchie assolute. [...] Essi primamente si travagliavano, con tutti i mezzi di cui disponevano e che riuscivano a procacciarsi, contro l'assolutismo degli stati di cui erano sudditi e non cittadini, [e] avevano concluso, a lor modo, un'alleanza non di stati ma di spiriti, l'“alleanza dei popoli”, come si venne allora chiamando o invocando. E questa loro unione si saldava con la forza intellettuale e morale, che faceva difetto nell'altro o addirittura vi cedeva il luogo al suo contrario». B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 66.

verso le “società segrete”<sup>32</sup>, ma soltanto attraverso la diffusione di una nuova filosofia, «una filosofia che spuntava dappertutto, che si diffondeva dappertutto, che si coglieva sulle bocche di tutti, attestata dalle strofe della poesia e dei motti degli uomini dell’azione non meno che dalle formole dei filosofi di mestiere. Trascinava dietro di sé scorie del passato, si vestiva talvolta di vestiti non confacenti, si avvolgeva e si dibatteva in contraddizioni, e tuttavia sempre si faceva strada e avanzava ogni altra»<sup>33</sup>.

Questa “filosofia” veniva all’Europa dalla Germania; e Croce segnalava che, appunto,

in quei tempi, per opera della Staël, di alcuni emigrati francesi e di altri intermediari, acquistarono reputazione in ogni parte d’Europa la filosofia e la storiografia e l’estetica della Germania, e la poesia e la letteratura dello stesso popolo, carica anch’essa di problemi e di idee filosofiche: Kant e Fichte e Schelling e Hegel, e Giovanni Müller e Niebuhr e Savigny furono tradotti o variamente esposti, compendiatati e commentati. [...] E fu quella veramente la grande età europea del germanesimo, assai migliore e assai più che ne fosse stata l’altra delle invasioni barbariche, quando, checché se ne favoleggiasse dipoi, i germani non potevano apportar molto di pregio e si dovettero lasciare istruire e dirozzare alla scuola di Bisanzio e di Roma.<sup>34</sup>

Diversi anni dopo tuttavia, rivedeva, per così dire, questo pensiero, o, meglio, lo perfezionava sul piano storico rivedendone il momento iniziale, quello in cui nasceva una nuova vita politica e morale: «il ritrovamento dell’intimo rapporto tra storicismo e sentimento di libertà e di umanità», scriveva,

e la stabilita armonia e unità dell’aspetto teorico e di quello pratico dell’unico moto; la collaborazione (se si vuol chiamarla così) del germanesimo con la tradizione latina; la concezione storico-liberale della vita; non ebbe nascita [...] in Germania, né in Germania ha avuto altro che fuggevole fortuna e di riflesso, e solo negli anni che precedettero e in quelli che dappresso seguirono il 1848. Il paese e il tempo in cui quella fusione si compié, fu la Francia della restaurazione e della monarchia di luglio; e dalla Francia la nuova concezione si sparse in tutto il mondo, operò altresì sulla vecchia

32. «Le società segrete, di carattere nazionale e internazionale, che preparavano gli animi alle azioni, non potevano certamente mancare. [...] Ma l’efficacia delle società segrete fu di gran lunga minore di quel che s’immaginò e si credette da coloro che se ne impaurivano, e quasi trascurabile a petto della grande coalizione e cospirazione spirituale ed effettuale, e non celata e non celabile, alla quale resero qualche servizio, ma anche molto disservizio». Ivi, p. 67.

33. Ivi, p. 13.

34. Ivi, pp. 89–90.



libertà inglese e fece sorgere l'Italia di Camillo di Cavour. Allora l'illuminismo, integrato dallo storicismo, si trasfuse e si rigenerò praticamente nel liberalismo.<sup>35</sup>

Ma, tornando al discorso precedente, là dove appunto parlava di una sorta di primazia della Germania nella comparsa dello storicismo liberale, non è difficile notare la presenza in quella pagina di un tema filosofico forte e di un argomento politico di grande rilievo. Scriveva:

che nel suo intrinseco quel pensiero fosse progressivo, e altresì rivoluzionario, veniva inconsapevolmente confessato dal parallelo in cui il Fichte, lo Hegel e altri con loro collocarono le due rivoluzioni, quella politica dei francesi e, contemporaneamente quella mentale dei tedeschi: parallelismo che, non potendo restare tale, logicamente menava alla conseguenza, non veduta o scansata o tacitata, che, come dal razionalismo astratto era nata la rivoluzione giacobina, così dal nuovo e concreto razionalismo o idealismo un'altra, di altro spirito e di altro ritmo, doveva nascere e forse era già in atto.<sup>36</sup>

Questo non gli impediva, tuttavia, di dare in altra occasione un giudizio particolarmente severo sui filosofi tedeschi di quell'età, in particolare su Hegel, qui peraltro non nominato: «ma il servilismo dei filosofi tedeschi dei primi dell'Ottocento li portò a entificare lo Stato e a conferirgli attributi divini, quando addirittura non se ne fece

35. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 77-78. Nel 1936 per un giornale svizzero — *Die Nation* — Croce chiariva i suoi rapporti con la cultura tedesca, e, rettificando alcune delle sue precedenti affermazioni, scriveva che «la polemica contro il giacobinismo in nome della storia fu fatta, prima che dai tedeschi, dall'inglese Burke e dal francese De Maistre». Id., *La Germania che abbiamo amato*, in *Pagine sparse*, cit., II, p. 516. — Mi permetto di rinviare al mio *Croce e l'Illuminismo*, Giannini, Napoli 1970.

36. Ivi, p. 90. In altra occasione sottolineava con forza questo ruolo della cultura tedesca nell'età della Restaurazione: «così si spiega che il nuovo pensiero e la nuova poesia tedesca fossero, nel rigoglio intellettuale che seguì alle guerre della rivoluzione e dell'Impero, ricevuti in tutta l'Europa, e anzitutto in Francia, e quei libri studiati, tradotti, commentati, imitati. L'Europa vi era preparata: in quei libri trovava soluzioni di problemi che l'avevano travagliata e la travagliavano, elaborazioni di concetti che aveva abbozzati, vie d'uscita che aveva già cercate, conclusioni e sistemazioni a cui si era avvicinata o verso cui procedeva. Vi trovò anche i sussidi necessari per correggere e integrare il suo razionalistico concetto della libertà nel concetto storico del liberalismo: crisi di grande importanza, accaduta segnatamente in Francia durante la Restaurazione, sulla quale altra volta ho insistito, meravigliandomi che gli scrittori tedeschi non le abbiano dato risalto e non traggano compiacimento da questa efficacia esercitata dalla loro filosofia storica sulla maturazione dell'ideale liberale e, mediatamente, su tutta la più nobile storia dell'Ottocento». B. CROCE, *La Germania che abbiamo amata*, in *Pagine sparse*, cit., II, p. 517.

Dio stesso. Così le istituzioni si sovrapposero all'uomo, che le cangia le sovverte secondo i suoi bisogni, e diventarono miti a cui si dava fede e ideali a cui si prestava un culto tra reverente e pauroso»<sup>37</sup>.

Non è certo questo il luogo per discutere delle idee di Croce sullo Stato, esposte in alcune notissime pagine di *Politica in nuce*, dove lo Stato veniva definito «forma elementare ed angusta della vita pratica»<sup>38</sup>. Quel che più interessa segnalare è che il suo giudizio sulla Restaurazione diventa incomprensibile e ingiustificabile senza tenere presenti i canoni storiografici da lui teorizzati e rigorosamente applicati. Per questa ragione la Restaurazione era per lui un'età che intendeva disperdere quanto creato dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione, ma che avrebbe finito con il diffondere e radicare in Europa ciò che di decisivo essi avevano prodotto: «un sostenitore dell'assolutismo» scriveva Croce fornendo così la sua visione generale del quindicennio qui discusso,

che avesse passato in rassegna i popoli dell'Europa negli anni immediatamente precedenti il 1830, e in quelli che parevano con maggiore letizia sorridere ai suoi ideali, quando le rivoluzioni costituzionali erano state domate, e l'Austria, e per essa il suo principe di Metternich, dominava in Germania e in Italia, e regnavano in Spagna Ferdinando VII, in Portogallo don Miguel, in Sardegna Carlo Felice, nelle due Sicilie Francesco I, in Russia Nicola I e in Francia governava il principe di Polignac, — difficilmente avrebbe potuto trarre da ciò motivi di soddisfazione e di gioia e argomento di tranquillità. L'intima voce gli mormorava che non si era fatto tutto, e perciò non si era fatto niente: la restaurazione aveva mantenuto le sue posizioni, ma lo spirito europeo non era mutato.<sup>39</sup>

Quest'ultima proposizione segnala ancora una volta la visione che Croce aveva della storia, le ragioni che gli facevano leggere la Restaurazione nel modo che abbiamo visto: il dualismo, il conflitto, tra le “istituzioni” e lo “spirito libero”. E proprio perché nelle sue ricerche storiche finiva sempre con il privilegiare il secondo, le pagine che dedica ai quindici anni tra il 1815 e il 1830, concedono poco spazio all'assolutismo e alla sua opera, per solito nefasta, come mostrano le repressioni dei primi anni Venti, per esaltare lo “spirito del tempo”, che si presentava sotto un segno opposto: la libertà. Appare quindi

37. Ivi, III, pp. 26–27.

38. B. CROCE, *Politica in nuce: Lo Stato e l'etica*, in *Etica e politica*, (a cura di) G. GALASSO, Adelphi, Milano 1994, p. 271.

39. B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 87.

piuttosto strano il severo giudizio di Antonio Gramsci su Croce storico dell'Italia e dell'Europa<sup>40</sup>. È noto che Croce fa iniziare la sua *Storia d'Europa* dagli inizi dell'Ottocento, non già dalla Rivoluzione Francese: ma non era anche quello un periodo in cui “si elaboravano e radunavano e schieravano forze in contrasto” e che si fronteggiarono più volte nelle vie e nelle piazze? Croce, alla resa dei conti, legge bene quegli anni, li vede come un periodo di preparazione a nuove e diverse rivoluzioni; a rivoluzioni

non vogliose del carnefice e del plotone d'esecuzione», quali, appunto, furono le rivoluzioni liberali del secolo decimonono, quando «s'iniziarono e compirono, tra acclamazioni, getti di fiori, festeggiamenti, deliri di giubilo, abbracci per le strade di gente che fino allora non si conosceva, e tra armamenti di cittadini e guardie nazionali e parate di questa nuova forza e levate di volontari, e il prorompere di una stampa di giornali, fogli ed affissi in istile commosso, sublime [...]; e orazioni sulle pubbliche piazze, e adunate e circoli, dove similmente l'eloquenza scorreva a fiumi e le proposte e i diversi avvisi erano focosamente e appassionatamente dibattuti e applauditi.<sup>41</sup>

Forse questa immagine è più idilliaca del dovuto. Ma esalta i momenti in cui la cultura europea si proponeva in maniera assai diversa dal giacobinismo, talora sanguinario e feroce, che l'aveva preceduta; e non si esaltava più di fronte alle idee di “uguaglianza” e di “fraternità”, ma soltanto di fronte a quella di “libertà”. E il salto di qualità era stato preparato proprio nell'età della Restaurazione.

40. «È per caso o per una ragione tendenziosa che il Croce inizia le sue narrazioni dal 1815 e dal 1871? Cioè prescinde dal momento della lotta, dal momento in cui si elaborano e radunano e schierano le forze in contrasto? Dal momento in cui un sistema politico si dissolve e un altro si elabora nel fuoco e nel ferro? In cui un sistema di rapporti sociali si sconnette e decade e un altro sistema sorge e si afferma? E invece assume placidamente come storia il momento dell'espansione culturale o etico politico?». A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, (ed. critica a cura di) V. GERRATANA, voll. 4, Einaudi, Torino 1975, II, p. 1227.

41. B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., pp. 169-170.



## Croce e la crisi filosofica dell'Europa

MICHELE MAGGI\*

In una lettera, ora parzialmente pubblicata, alla figlia Elena poco più che ventenne, Croce scriveva: «vedo che ti sei messa a leggere quella *Teoria e storia della storiografia* che è il mio libro più difficile, il primo nel quale abbandonai le illusioni didascaliche da cui ero dominato nei volumi precedenti»<sup>1</sup>. Un avviso singolare, per cui nascono alcune domande. La prima: in che cosa quel libro è ritenuto il più difficile? Al primo accostamento l'opera non appare così ardua, presentandosi anzi di lettura persino più agevole rispetto ai volumi che nel primo decennio del novecento avevano segnato il compimento sistematico, cioè la *Filosofia della pratica* e la *Logica*; e rispetto alla stessa *Estetica*, che aveva dato l'avvio a quella sistemazione, ma rimaneva al di qua del suo compimento concettuale. Dove sta allora, sotto la prima leggibilità, la difficoltà vera? La seconda domanda: come si manifestano e dove hanno origine le preoccupazioni didascaliche presenti nei precedenti lavori? E infine: quale la relazione tra la nuova difficoltà e il venir meno di quelle aspettative? Ossia: con il riconoscimento della inassimilabilità scolastica, Croce ha preso infine atto della distanza tra la propria concezione e la ricezione accreditata della tradizione filosofica?

Forse è qui la domanda propria, che contiene in sé le altre e apre a una riconsiderazione di insieme.

Quando scrive quelle parole, nel novembre del 1937, Croce sta ultimando i capitoli che andranno a comporre il libro della *Storia come pensiero e come azione*, uscito l'anno seguente. Nel 1936 era uscito il volume *La poesia*: sotto una titolazione tranquillizzante, una delle grandi opere teoriche, dove la trattazione dell'estetica cioè del linguaggio quale espressione — forma basilare del perenne processo

\* Università degli Studi di Firenze.

1. Lettera del 14 novembre 1937 alla figlia Elena, conservata nell'Archivio Croce e parzialmente pubblicata sul quotidiano "la Repubblica" del 13 novembre 2012.

di immedesimazione–creazione che è la conoscenza — si completava con la considerazione del momento pratico della fissazione e trasmissione sociale. La distinzione di immagine e segno, poesia e letteratura, comprensione e comunicazione, consentiva di non lasciar fuori del riconoscimento alcuna modalità dell'agire, in corrispondenza con l'esigenza di mantenere intera la presa di realtà: principio teorico e programma civile di tutto il lavoro di Croce.

Nel 1932 era stata pubblicata (e subito tradotta in inglese, in tedesco, in spagnolo) la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, forse, dopo l'*Estetica*, il libro con la maggiore circolazione internazionale. Gli scritti di Croce sono letti e tradotti negli Stati Uniti, in America latina, e fin nella lontana Asia, in Giappone. Egli stesso è poi al centro di una larghissima rete di relazioni intellettuali, con incontri e viaggi in tutta l'Europa, riuscendo grazie al suo prestigio a far fronte alle vessazioni, agli impedimenti, alle pressioni per limitarne l'attività esercitate continuamente dalla dittatura al potere in Italia. Karl Löwith ricorderà così un incontro del 1934: Croce

è, sì, esteriormente isolato, ma è pur sempre la vera autorità spirituale di tutti gli uomini di cultura italiani. Persino gli allievi del suo avversario Gentile sono cresciuti, più che alla scuola di quest'ultimo, a quella di Croce, e anche se non osano incontrarlo pubblicamente ed evitano persino di telefonargli a casa, tuttavia leggono ogni numero nuovo della *Critica*, mentre scrivono per la rivista di Gentile articoli in cui non parlano mai di Croce. Io ho avuto una volta la fortuna di incontrarmi con Croce a casa sua insieme ad alcuni suoi amici. Egli venne poi con noi a passeggiare per i vicoli di Napoli fino a mezzanotte, e anche se noi più giovani non sempre potevamo concordare con la sua valutazione dei mutamenti che investivano la nostra epoca, una cosa è certa: in Europa egli è uno dei pochi spiriti rimasti liberi e in possesso di un sapere e di una cultura che fanno vergognare tutti i più giovani.<sup>2</sup>

Löwith aveva dovuto abbandonare la Germania, trovando in Italia un'ospitalità che presto però verrà meno: nel 1936 il suo esilio proseguirà in Giappone (mentre insegna all'Università di Senden compone quella grande mappa della crisi filosofica europea che è il libro *Von Hegel bis Nietzsche*) e finalmente negli Stati Uniti. Löwith è uno dei profughi di quella diaspora intellettuale che segna l'avvio della devastazione prodotta dall'andata al potere nel 1933 del partito hitleriano. Con molti di quegli esuli, filologi, storici, antichisti, Croce

2. K. LÖWITH, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, trad. it. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 118.

era entrato in rapporto, ultimi esponenti di quella «Germania che abbiamo amata» evocata nel 1936 sul giornale svizzero «Die Nation». Di Leo Spitzer era stato ospite a Marburgo nel luglio 1927, in occasione della proclamazione a dottore di quella Università, e al pranzo in suo onore aveva avuto presenti Paul Friedländer e Paul Jacobsthal; poi a Berlino, accolto da Erich Auerbach, aveva incontrato Werner Jaeger, accanto a Meinecke e altri dotti. Del 1931 è l'incontro a Monaco con Thomas Mann, al quale sarà dedicata la *Storia d'Europa*; e a Berlino conversa con Albert Einstein (che tanti anni dopo, nel giugno 1944, gli invierà da Princeton un messaggio altamente augurante per il suo impegno politico nel momento cruciale della crisi statale italiana). Ma ora, a metà degli anni trenta, i confini si sono serrati. Il 24 aprile del 1934 in una nota del diario (dove il giorno prima è registrata la visita di Karl Löwith) troviamo:

Oltre tutto il resto, nella tristezza che mi grava c'è questo sentimento: che il mio lavoro non si volge più a un mondo presente, in ricambio con esso, ma a un mondo avvenire, che forse s'interesserà di nuovo di certe cose e di certi ordini di concetti. Sicché ogni mio lavoro prende il malinconico aspetto di un testamento.<sup>3</sup>

In questa confessione c'è qualcosa di più di un moto psicologico di sconforto, come è comprensibile non ne manchino in questi anni, in una Europa dove sempre più si restringono gli spazi di libertà e si prepara un nuovo scontro catastrofico. Croce è il pensatore più consapevole delle tensioni non esaurite con la prima grande guerra europea e anzi potenziate, sul nuovo terreno di massa spianato dalla mobilitazione totale, in ideologie che rendono irriducibili i contrasti nelle società e tra gli stati. L'analisi delle tendenze intellettuali disgregatrici, già delineata negli anni dieci, torna ora in evidenza con valenze politiche urgenti. Quando nel 1930 a Oxford le rappresenta sotto il nome di antistoricismo — termine inclusivo di posizioni opposte, rivoluzionarie e reazionarie, eppure convergenti nell'empito di rottura con il principio di realtà, nel rifiuto di quell'eterno presente che è la continuità storica — Croce non vuol richiamare soltanto errori filosofici, quanto disposizioni spirituali operanti sull'intera società. Sotto le formule teoriche, nei due estremi dell'irrazionalismo e del razionalismo astratto,

3. B. CROCE, *Taccuini di lavoro*. III: 1927-1936, Arte tipografica, Napoli 1987, p. 429.

stanno fatti ben concreti e corpulenti, si muovono le *dramatis personae* della più moderna lotta politica, quali l'imperialismo e nazionalismo, il socialismo marxistico, lo stalinismo che si decora del nome di "etico", la ripresa cattolica e clericale, e via enunciando. Fatti che preesistevano all'ultima grande guerra e in parte la prepararono; ma che la guerra ha esasperati, perché ha provvisoriamente indebolito le forze di opposizione e di freno, che li fronteggiavano.<sup>4</sup>

Tendenze ed esperimenti intellettuali, prima contenuti dagli argini istituzionali della mediazione politica, ora si riversano in mobilitazioni diffuse. Si corrisponde così al bisogno di concezioni del mondo che aveva agitato i circoli letterari e aveva alimentato i fuochi fatui della rinascita filosofica dell'inizio del secolo. Qui la filosofia conferma il suo pieno significato, non esauribile nell'ambito di una corporazione ma riguardante l'uomo intero, e dunque tutta la società: non questione di scuola, bensì di orientamento della vita generale. Su questo Croce è più di ogni altro mentalmente attrezzato. Quando nella *Storia d'Europa* descrive le tendenze in atto come eresie nate sul terreno stesso della libertà, non persegue forzature oratorie ma dà un giudizio storico, dietro cui c'è un funzionale telaio di concetti. La religione della libertà non è un credo politico, ma coincide con il pensiero filosofico nella sua portata effettuale, in quanto consapevolezza e continua riaffermazione del principio di realtà, e perciò della storicità «che vuol dire civiltà e cultura». La filosofia si assume integralmente il compito della religione, come Croce spiega ai convenuti a Oxford:

È questa l'ultima religione che resti all'uomo, l'ultima non nel senso che sia un ultimo avanzo, ma nell'altro senso che è la più alta che si possa attingere, la sola che stia salda e non tema i contrari venti, e anzi li riceva in sé e se ne invigorisca, e non sfugge e anzi ricerca la critica ed è essa stessa, tutt'insieme, critica e costruzione, pensiero. Coloro che la ignorano o la sconfessano sono, nel mondo moderno, i veri atei, gl'irreligiosi: irreligione e ateismo che non è quel che meno offenda nelle parole e negli atti degli antistoricisti, energumeni del nuovo e vacui restauratori dell'antico.<sup>5</sup>

La graduazione dei concetti — la libertà come principio creatore del mondo, la libertà come ideale morale, la libertà come fondamento filosofico in una generale concezione della realtà — la ritroviamo in

4. *Antistoricismo*, in B. CROCE, *Ultimi saggi*, (a cura di) M. PONTESILLI, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 240.

5. Ivi, pp. 243-244.



uno scritto dal titolo *The roots of liberty* pubblicato nel 1939 negli Stati Uniti in un volume di più autori dedicato al tema della libertà<sup>6</sup>.

In questa fase Croce è il sapiente cui guardare nelle democrazie occidentali come a riferimento ideale: il Croce morale, anzi etico-politico, per usare la sua precisa nozione. Il libro della *Storia come pensiero e come azione* compare anche in edizione americana nel 1941, nel pieno della guerra europea e alla vigilia del coinvolgimento diretto degli Stati Uniti, con il titolo di *History as the Story of Liberty*. La sovracoperta del volume portava a richiamo due citazioni da giornali inglesi: «The greatest living Italian here strikes a blow for liberty»; «The most powerful because the most profound statement of the principles for which we are fighting».

L'immagine più nota di Croce è a questo punto legata a due momenti della sua opera: le teorie dell'estetica e gli scritti degli anni trenta, dalla *Storia d'Europa*, appunto, alla *Storia come pensiero e come azione*. Con le prime edizioni dell'*Estetica* si era impiantata la sua notorietà internazionale: una notorietà alimentata, più ancora che dal riscontro nei circoli filosofici professionali, dalle rispondenze che il discorso sull'autonomia dell'espressione estetica trovava nelle nuove sensibilità culturali. Adesso a Croce si guarda come al rappresentante più conseguente dell'ideale liberale, estremo difensore di una disposizione spirituale nella quale possa riconoscersi la comune civiltà europea. È una popolarità diversa rispetto a quella dei primi anni del secolo, e il pubblico di riferimento è potenzialmente più largo. Nel frattempo però sono mutate molte collocazioni intellettuali, trascinate entro suggestioni ideologiche risolutive; mentre sul piano specifico delle teorie filosofiche si sono contratti i canali per cui ancora poteva passare un discorso comune prima delle fratture aperte dallo scontro di popoli e imperi nella grande guerra europea. Nello scritto del 1939 ritorna l'ombra di un senso di solitudine di fronte alle tendenze del presente:

non può non formare oggetto di sollecitudini e di gravi pensieri lo scarso o nessun posto che l'idea della libertà e l'affetto per le sue sorti tengono nella odierna letteratura filosofica e in ogni altra letteratura che sia di romanzi, di drammi o di storia [. . .]. Filosofia e letteratura, incommosse dai travagli di quanti amano e temono per un bene così sacro, attendono ad altro e remoto,

6. *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, in B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, (a cura di) M. MASTROGREGORI, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 103-121.

o riempiendosi di cupe brame e di torbido sentire concorrono all'effetto di abbrutire e istupidire il mondo.<sup>7</sup>

In questo panorama la filosofia di Croce non trova corrispondenze. Rispetto al primo versante, quello tradizionale delle gnoseologie e delle formalizzazioni etiche e giuridiche — dove si prosegue un lavoro destoricizzato, almeno esteriormente, che come tale supererà il crollo novecentesco dell'Europa fino a istituzionalizzarsi nella scolastica universitaria internazionale — lo scarto si era prodotto dalle prime prove teoriche. Tutta la successiva messa a punto concettuale ne era stata la conferma. La visione di una filosofia in continuo ricambio con la vita reale, se era capace di misurarsi sul nuovo terreno delle concezioni del mondo, nulla concedeva peraltro alla filosofia della prassi, nelle sue varie forme, nascendo anzi in opposizione ai miti dell'azione e ai chiliasmi filosofici riversatisi nella politica di massa.

Questa posizione del tutto autonoma, non riconducibile ad alcuna delle scuole filosofiche *en titre*, né assimilabile ad alcuna identificazione dottrinale (a rigore, nemmeno al liberalismo inteso come teoria giuridica e come ideologia politica), comporta alcune sfasature dei piani di comunicazione. Più che sul pubblico largo dei colti — investito comunque dall'impulso rinnovatore dell'opera di Croce nei suoi diversi registri — la difficoltà si fa valere con i più diretti interlocutori nel campo degli studi. Proprio qui pesano indisponibilità concettuali che, quando non portano a vere e proprie chiusure, sono destinate a produrre un'esegetica estrinseca e ripetitiva tanto sul versante contestativo che su quello celebrativo: un filtro opaco, piuttosto che un ausilio a muoversi in quel mondo di pensiero rompendo, secondo un'immagine dello stesso Croce, il ghiaccio delle consuetudini mentali per ritrovare l'acqua corrente<sup>8</sup>.

Di queste difficoltà Croce è consapevole, come fa intuire la stessa battuta circa le «illusioni didascaliche». In una situazione incompara-

7. Ivi, p. 120.

8. «La vera filosofia bisogna viverla», scriveva nel 1926, connettendo la ristrettezza teoreticistica «con la scarsa consapevolezza della vita morale e della vita intellettuale, con la superficiale considerazione dello spirito, condotta piuttosto attraverso la lettura delle teorie dei filosofi che non germinante dalla propria esperienza di uomini che conoscono il cuore umano, trattata come un giuoco di sistemare o ridurre concetti belli e fatti e non con la serietà che sa infrangere risolutamente (come voleva lo Hamann) il ghiaccio levigato di quei concetti per ritrovarvi di sotto l'acqua corrente» (*Filosofia come vita morale e vita morale come filosofia*, in B. CROCE, *Ultimi saggi*, pp. 216 e 218).

bilmente diversa (per collocazione sociale, per magistero pubblico, per prestigio culturale) Croce sente su di sé una somiglianza con il destino di Vico, del quale significativamente sottolinea la diversità rispetto alle linee filosofiche prevalenti.

Certo, la prima opera sistematica, *l'Estetica*, aveva avuto una fortuna immediata. I suoi assunti più evidenti si prestano ad essere colti come parole d'ordine liberatorie nel più largo pubblico dei letterati e artisti, che può attingervi suggestioni ideali per nuove sensibilità e prove espressive. Mentre la tessitura concettuale procura subito al suo autore un posto ben visibile nel panorama delle discipline filosofiche: la voce «Aesthetics» affidata a Croce nella XIV edizione dell'*Encyclopaedia britannica* registrerà quella collocazione ancora tanti anni dopo. Pure, se nella circolazione più generica l'utilizzabilità di Croce per confermare avanguardismi artistici e letterari si rivela presto assai dubbia, nella ricezione più specifica l'attribuzione di teorico dell'estetica e filosofo dell'arte ne fissa un'immagine tanto persistente quanto riduttiva. Nelle letture impressionistiche come in quelle accademiche si fa valere la difficoltà di riconoscere già nel libro del 1902 non una teoria dell'arte, quanto il principio di un'intera filosofia.

In mancanza di tale riconoscimento, le due strade più frequentate dell'incontro con l'opera di Croce finiscono in approdi insieme limitati e generici. L'estetica diventa così un altro capitolo da aggiungere alla serie delle trattatistiche sul bello, mentre l'etica si ridimensiona a testimonianza e appello di civiltà. La prima finisce nello scolasticismo, la seconda nella pur nobilissima retorica. Il risultato è inevitabile quando sfugge la radicalità della rottura operata da Croce rispetto a tutta una tradizione filosofica. Affermazioni come quella per cui «in ogni poetico soffio è presente il soffio di Dio o, se così meglio piace, dell'unità cosmica»<sup>9</sup>, finiscono così per essere prese per espressioni immaginose, invece che riconosciute nella loro pregnanza teorica; formule quali la «religione della libertà» e l'inscindibilità di «sentimento storico e sentimento liberale», rischiano di scivolar via quali motivi oratori, invece di essere viste come precisi enunciati concettuali.

Con i primi interventi di ordine teorico, negli anni novanta del secolo, il giovane Croce era entrato già con decisione nell'arengo culturale più aggiornato. La memoria del 1893, *La storia ridotta sotto*

9. *Suggestioni dell'Estetica per riforme in altre parti della filosofia* [1940], in B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, p. 76.

*il concetto generale dell'arte*, può presentarsi in sintonia con la problematica circa lo statuto delle «scienze dello spirito» rispetto alle «scienze della natura» avviata in Germania nelle sedi tradizionali dello specialismo filosofico<sup>10</sup>. Mentre gli articoli sul marxismo, poi raccolti nel volume *Materialismo storico ed economia marxistica*, hanno risonanza in una discussione internazionale nella quale le nuove teorie sembrano uscire dal chiuso della disputa dottrina interna alle organizzazioni socialiste per disporsi a un confronto più largo.

Su ambedue i versanti si tratta di questioni non ignote alla cultura dell'intero ottocento: la storia, dunque il campo dell'attività, dell'individualità, della contingenza; la società, il complesso di relazioni, di moventi, di entità collettive che condizionano e guidano nel profondo il flusso storico. Ora, alla svolta del secolo che vede il decollo impetuoso delle potenze della civilizzazione, quei territori entrano in una luce nuova, non settori dell'oggettivazione a completamento della panoplia delle scienze, quanto dimensioni che spostano l'asse stesso della considerazione pensante. La crescita delle società europee travalica le paratie filosofiche disponibili. Una volta abbandonato il grande programma hegeliano di riconciliazione di pensiero e realtà, ad affiancarsi nel ruolo di certificazione teorica — con parecchi scambi reciproci — si erano offerti i modelli gnoseologici ed etici recuperati dall'eredità kantiana e le costruzioni naturalistiche del materialismo scientifico. Sono però razionalizzazioni sempre meno in grado di soddisfare alla domanda diffusa di orientamenti vitali; mentre comincia a operare la destrutturazione radicale prodotta dalla predicazione di Nietzsche, con il suo idealismo tragico rovesciatosi in positivismo estremo.

Su questo scenario in cambiamento Croce si muove subito con la speditezza di chi non si sente legato a obbligazioni di scuola e insieme verifica la propria capacità nel maneggiare gli strumenti del mestiere. Certo, siamo per ora assai distanti da una attrezzatura concettuale soddisfacente. Pure, alla luce degli sviluppi futuri si può già intravedere la spinta verso la scelta filosofica totale. Proprio negli argomenti scelti per le prime prove teoriche troviamo un'anticipazione di quella rivendicazione delle «due scienze mondane», l'estetica e l'economica,

10. Anche se il collegamento è rimarcabile piuttosto nella seconda edizione, B. CROCE, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, Loescher, Roma 1896, nelle cui note compare un riferimento all'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* di Wilhelm Dilthey che mancava nel testo iniziale negli Atti dell'Accademia Pontaniana.

cui sarà dedicato il saggio del 1931: scienze che permettono, scriverà Croce, di chiudere il cerchio dell'immanenza giustificando il senso con la sua reintegrazione nell'unica realtà e così attuando «né più né meno che la teoretica e filosofica “redenzione della carne”, come si suol chiamarla, cioè della vita in quanto vita, dell'amore terreno in tutte le sue guise»<sup>11</sup>.

La questione della storia — nella memoria del 1893 risolta quasi in un paradosso polemico — si rivelerà decisiva, fino a risolversi nell'identificazione della conoscenza storica con l'intera attività conoscitiva, con l'unica conoscenza dell'unica realtà. La formulazione teorica compiuta sarà raggiunta con la *Logica* del 1909, con le ulteriori specificazioni di *Teoria e storia della storiografia*, quando sarà evidente lo stacco rispetto alle problematiche nelle quali continua a dibattersi la filosofia professionale. Fino ad allora, Croce è costretto a servirsi, sia pure via via corrodendolo, dell'armamentario scolastico a disposizione: con il dualismo degli oggetti e dei metodi, e dunque la separazione tra conoscenza del particolare e concreto e del generale e astratto, tra l'individuale che è della storia, e l'universale della scienza-filosofia. Ancora nel primo impianto sistematico, nella prima edizione dell'*Estetica*, del 1902 (ma anche nella terza edizione del 1908, pur rivista e riadattata alle acquisizioni intervenute nel frattempo), la collocazione incerta della conoscenza storica risentirà di quella separazione non pienamente superata. Solo nella *Logica*, con la teorizzazione del giudizio storico quale modalità conoscitiva insieme assoluta ed effettuale, si ha la liquidazione dei dualismi e dei connessi dilemmi<sup>12</sup>.

La concezione onnirisolutiva della filosofia-storia — quale Croce riassume con la formula dell'universale concreto — è la premessa e insieme il risultato di un'intera visione del mondo: una visione rivendicabile con consapevolezza piena soltanto a un certo grado di elaborazione, ma che lavora nel sottosuolo emotivo fin dal principio.

11. *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economica*, in B. CROCE, *Ultimi saggi*, p. 53.

12. «Un caso insigne di problema insussistente — potrà dichiarare in uno scritto del 1918 riassumendo il senso della propria rottura con tutta una tradizione — è quello sulla conoscibilità del reale, sul rapporto tra “pensiero” ed “essere”: se, cioè, il pensiero apprenda o no l'essere, e in qual modo o misura» (*Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze*, in B. CROCE, *Nuovi saggi di estetica*, (a cura di) M. SCORTI, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 320). Ho riepilogato i relativi passaggi teorici nel saggio *La logica come scienza del concetto puro*, nel volume *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, direttore scientifico M. Ciliberto, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 109–117.

Il primo passo in questa direzione, nella memoria del 1893, non è tanto l'elemento polemico più evidente, l'assegnazione della storia al campo dell'arte (il che può apparire questione di partizione disciplinare nel sistema dei saperi), quanto l'assunto che rende pensabile tale assimilazione, vale a dire il valore conoscitivo dell'arte. È l'embrione destinato a svilupparsi in un'intera filosofia. Quello dell'estetica non è un campo di operazioni particolare, ma il piano a partire dal quale si giustifica teoricamente la visione dell'unità e consustanzialità del tutto. Nella voce scritta per la *Encyclopaedia britannica* Croce potrà dire: «Nel crearsi dell'opera di poesia, si assiste come al mistero della creazione del mondo; e da ciò l'efficacia che la scienza estetica esercita sulla filosofia tutta quanta, per la concezione dell'Uno-Tutto»<sup>13</sup>.

Nell'espressione poetica l'attività vitale si fa voce, linguaggio nel quale si rappresenta la compenetrazione con il mondo. Si dà qui la presa della «palpitante realtà», come Croce dirà elaborando il concetto di intuizione lirica<sup>14</sup>, cioè espressione di stati d'animo in immagini, in produzioni poetiche, il cui ufficio è di costituire la «prima coscienza che lo spirito acquista di sé e della realtà tutta»<sup>15</sup>. Nella creazione estetica gli elementi affettivi e passionali della «base volitiva e pratica» si trasformano in elementi teoretici, creando così il patrimonio di immagini sul quale opera il pensiero<sup>16</sup>. Senza tale compenetrazione, cellula primaria di ogni atto conoscitivo, questo sarebbe un salto nell'ignoto, soggetto rivolto a un oggetto di muta eternità. È qui la base continuamente vissuta della conoscenza storica, cioè della realtà, integrale storicità (vita, spirito, cosmo tutto vivente e partecipato): non un dato sul quale si applichi un pensare allostro, ma «la realtà onnipresente», «il fatto dei fatti»<sup>17</sup>, conoscibile in quanto ha dentro di sé il pensiero come propria modalità.

La composizione concettuale compiuta si avrà con il libro della *Logica*. Ma l'esigenza di questa mondanizzazione senza riserve (la filosofia che Croce chiama immanente contro le varie trascendenti) lavora quasi istintivamente fin dal principio e compare già nei temi

13. *Aesthetica in nuce*, in B. CROCE, *Ultimi saggi*, p. 25.

14. *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, in B. CROCE, *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, (a cura di) M. MANCINI, Bibliopolis, Napoli 2003, p. 36.

15. *Il concetto extraestetico del bello*, in B. CROCE, *Nuovi saggi di estetica*, p. 267.

16. B. CROCE, *Problemi di estetica*, p. 34.

17. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, (a cura di) C. FARNETTI, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 195.

e riferimenti prescelti. Significativa dell'autonomia con cui Croce si muove sono i precedenti filosofici esibiti: che poi è sostanzialmente uno solo, Giambattista Vico (Hegel subentra più tardi, a partire dal «libro famigerato» — così lo rievcherà lo stesso Croce — del 1906)<sup>18</sup>. Non il Vico della “filosofia della storia”, che aveva avuto una popolarità ottocentesca a partire dalla traduzione–riduzione della *Scienza nuova* fattane da Jules Michelet, bensì il Vico della facoltà poetica che immerge la mente nei sensi, il Vico delle «concezioni profonde sulla natura della poesia e della fantasia, che sono sparse nella *Scienza nuova*»<sup>19</sup>; e che nella sua esigenza di un sistema che raccordi filosofia e filologia, «sapienza riposta» e «sapienza volgare», aveva aperto la strada battuta da Croce. Il libro sulla filosofia di Giambattista Vico esce nel 1911. Ma con il Vico in quanto anticipatore di un'alternativa filosofica, «il Vico, antidoto sempre possente contro l'intellettualismo»<sup>20</sup>, la consentaneità si era stabilita presto.

Intellettualismo è quello delle filosofie di scuola, separate dalla vita generale nel loro cielo di astrazioni e definizioni. E, più sottilmente, intellettualistica è anche la linea privilegiata dalla modernità, a partire da quel cartesianesimo cui Vico aveva inteso opporsi. Come antidoto all'intellettualismo può essere utilizzato provvisoriamente anche il marxismo. Negli interventi che Croce viene pubblicando tra il 1895 e il 1899, del marxismo si rifiutano la metafisica materialistica e la filosofia della storia con l'ideologia socialista che ne deriva; e si contesta la validità scientifica delle teorie economiche di Marx. Ma le suggestioni provenienti da quelle dottrine aiutano ad ampliare la visuale introducendo nella conoscenza storica importanti elementi di realtà. Marx «insegna, pur con le sue proposizioni approssimative nel contenuto e paradossali nella forma, a penetrare in ciò ch'è la società nella sua realtà effettuale», leggiamo nel saggio più esteso, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, del 1897:

18. *Intorno al mio lavoro filosofico*, in B. CROCE, *Filosofia e storiografia*, (a cura di) S. MASCHIETTI, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 60.

19. *La critica letteraria. Questioni teoriche*, in B. CROCE, *Primi saggi*, III ediz. Laterza, Bari 1951, p. 161. «L'affermazione della natura conoscitiva dell'arte era nel fondo del pensiero di Vico, che diceva i filosofi l'intelletto e i poeti il senso dell'umanità» (in una nota del 1895, anch'essa in *Primi saggi*, p. 65. Vedi i richiami a Vico in *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, ivi, pp. 23–24).

20. Così in una polemica del 1902 con Gaetano Salvemini: *La storia considerata come scienza*, in B. CROCE, *Primi saggi*, p. 173.

È, senza dubbio, cervelotico l'abborrimento che professano taluni per la scienza pura e per le astrazioni, giacché quei procedimenti intellettuali sono indispensabili alla conoscenza stessa della realtà concreta; ma non è meno cervelotica l'esclusiva stima delle proposizioni astratte, delle definizioni, dei teoremi, dei corollari: quasi che in ciò consista non si sa quale aristocrazia dello spirito umano. [...] E dalle reti a larghe maglie delle astrazioni e delle ipotesi scivola, inafferrabile, la realtà concreta, ossia il mondo stesso in cui noi viviamo e ci muoviamo, e che c'importa conoscere.<sup>21</sup>

Compare qui, credo per la prima volta, la citazione, che anche esplicita tornerà così spesso nelle pagine crociane, delle parole di Paolo all'Areopago, quando annuncia il Dio nel quale appunto «*vivimus et movemur et sumus*». Quel Dio ignoto è la realtà stessa, concreta in quanto tutta vivente e comunicante, e il lavoro della filosofia sta nel continuo portare a consapevolezza il dato della immedesimazione nella universale divinità; filosofia è dunque religione nella sua forma purificata, elaborazione concettuale di quella «umana religiosità» che è la «coscienza del legame col cosmo»<sup>22</sup>. Di questa intuizione originaria la costruzione teorica compiuta con la *Filosofia della pratica* e con la *Logica* sarà la conferma e il dispiegamento.

Così, partito da sondaggi apparentemente di settore, Croce si inoltra con un progetto filosofico d'insieme nel nuovo secolo, dove sul terreno stesso dilatato dalla potenza e dalle attese progressive dell'epoca rampollano le richieste di orientamenti ideali e di visioni generali del mondo. È una temperie spirituale che accompagna il formarsi di un pubblico intellettuale più vasto e vario, quale può riconoscersi nella parola d'ordine, circolante già nella pubblicistica di fine secolo, della «rinascita dell'idealismo»: formula nella quale confluiscono gli orientamenti più diversi, esperienze artistiche, psicologiche, mistiche, tutte accomunate nel bisogno di nuove fedi e valori indotto dall'intensificazione della vita generale. Queste tensioni non possono non avere riscontro negli ambienti che delle discipline filosofiche continuano a operare come depositari istituzionali, innanzitutto le università tedesche, dove nel *Neo-Idealismus* si può riconoscere il marchio, la cifra concettuale corrispettiva al mondo attuale, «*der adäquate Weltbegriff unserer Gegenwart*»<sup>23</sup>. La corrente spirituale appare ora

21. B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, (a cura di) M. RASCAGLIA e S. ZOPPI GARAMPI, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 117–118.

22. *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*, in B. CROCE, *Filosofia e storiografia*, p. 203.

23. L. STEIN, *Der Neo-Idealismus unserer Tage*, in «Archiv für systematische Philosophie», IX



scorrere entro due grandi canalizzazioni, non senza incroci e scambi reciproci: le scuole che cercano di ricalibrare sulle nuove suggestioni gli strumenti introspettivi della teoria della conoscenza e dell'etica e le tendenze, più larghe e diffusive, che cercano il principio dell'attività e creatività nelle profondità vitali. In ambedue i campi, neokantismo e filosofia della vita, idealismo vuol dire rifiuto del meccanicismo e materialismo delle scienze e riaffermazione della filosofia come superiore portatrice di valori e significati: sempre un programma di rispiritualizzazione del mondo, anche se da prospettive opposte, una procedente dal soggetto, l'altra dall'oggetto.

Con una autonomia che da disposizione psicologica originaria si viene trasformando in sicurezza teorica man mano che consolida il sistema di concetti, Croce si confronta con quest'arco di posizioni. Registra i segni degli sforzi per risalire dalla «vallea positivistica»<sup>24</sup> ma si mostra attento a non associarsi ai proclami di nuovo idealismo che vengono dal dibattito contemporaneo. Per sé, preferirà piuttosto la definizione di spiritualismo o storicismo assoluto. In ogni modo, l'idealismo cui egli può richiamarsi non è quello «dei giorni nostri», ma quello della grande stagione filosofica e letteraria della Germania, rispetto alla quale quelli ora sulle cattedre sono per Croce solo degli epigoni, se non dei dissipatori del patrimonio culturale ereditato: compresi i neokantiani, che a un certo punto verranno accomunati ai positivisti come rappresentanti di uno stesso periodo di scarsità speculativa<sup>25</sup>. Di Kant, è da rivendicare il concetto di sintesi a priori, della cui importanza però il suo autore si era dimostrato inconsapevole, facendo una esecuzione intellettualistica di un concetto profondamente romantico<sup>26</sup>. In verità la formula, da Croce usata quasi ad agevolazione didascalica, è trasformata da struttura gnoseologica in

(1903), p. 269.

24. *Per la rinascita dell'idealismo*, in B. CROCE, *Cultura e vita morale*, (a cura di) M. A. FRANGIPANI, Bibliopolis, Napoli 1993, p. 36.

25. Alla «Germania classica, che a ragione si considera la patria ideale del moderno filosofare» si contrappone «la Germania di dopo il '48, filologica, tecnica, scientifica, rinnegatrice della propria tradizione speculativa; onde poté solamente apportare un positivismo meno inerudito, quale il neokantismo, una "filologia" [...] posta al luogo di una filosofia» (B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, (a cura di) G. TALAMO e A. SCOTTI, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 132).

26. «La sintesi è la realtà palpitante che si fa e si conosce nel farsi; la filosofia kantiana s'irrigidisce da capo nei concetti delle scienze, ed è una filosofia in cui il senso della vita, della fantasia, dell'individualità, manca, quasi altrettanto che nei grandi sistemi dell'età cartesiana» (B. CROCE, *Logica*, p. 366).

riconoscimento ontologico, per designare il sinolo, il rapporto di forma a materia, quale si realizza in tutte le modalità, logica, estetica, pratica, per cui vive l'intera realtà. E ogni riserva conoscitiva assimilabile alla distinzione tra mondo fenomenico e noumenico è sciolta una volta abbandonati i «residui di un certo naturalismo, che è piuttosto kantismo» ancora presenti nella prima fase del proprio lavoro filosofico<sup>27</sup>. Il confronto vero, in un corpo a corpo teorico non più interrotto, è con la filosofia di Hegel. Realtà e verità sono consustanziali, ripete Croce fino agli interventi dei tardi anni, giacché

la ragione fu data all'uomo piena e non vuota, cioè come fusione dell'individuale con l'universale nella forma del giudizio, che fonde l'intuizione con la categoria, il soggetto con il predicato, ed è, tutt'insieme, unificazione e distinzione, l'una per l'altra. E in questo rapporto è racchiusa tutta la realtà, e in essa tutta la Verità, della quale e nella quale viviamo.<sup>28</sup>

Hegel è il pensatore «sempre *sollicitus servandi unitatem spiritus*», aveva detto Croce con un'altra citazione paolina<sup>29</sup>; la sua è la filosofia dell'universale concreto, cioè dell'accordo di pensiero e mondo, dell'intrinsecazione di ragione e realtà: ricongiungimento reso possibile da una ragione capace nel procedimento dialettico di accogliere la realtà nella sua interezza, in tutti suoi livelli, gradi, distinzioni. Anche se poi questa ragione piena, o pienezza della realtà, è da difendere rispetto all'abuso della dialettica fatto dallo stesso Hegel, con «la sostituzione del pensiero filosofico a tutti gli altri processi dello spirito, i quali tutti debbono acquistare forma logica (filosofica) e perire»<sup>30</sup>: per cui si avrebbe non la storia ideale eterna che, secondo il principio intuito da Vico, mantiene sempre tutte le forme della realtà, ma la temporalizzazione delle categorie, e dunque una filosofia della storia finalizzata al compimento ultimo nella quale ricompare il millenarismo delle religioni.

È un discrimine decisivo. Lo indicherà lapidariamente Ernst Troeltsch — proprio dalle sue sensibilità di teologo reso particolarmente avvertito della radicalità crociana — scrivendo: «in Hegel il

27. *Contributo alla critica di me stesso*, in B. CROCE, *Etica e politica*, (a cura di) A. MUSCI, Bibliopolis, Napoli 2015, p. 379.

28. *L'uomo vive nella verità*, in B. CROCE, *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari 1955, vol. I, p. 8.

29. *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, (a cura di) A. SAVORELLI, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 63.

30. *Ivi*, p. 129.

compimento è alla fine, in Croce in ogni istante»<sup>31</sup>. Questa «momentaneità dell'assoluto» (ancora un'immagine di Troeltsch)<sup>32</sup> è «la infinità vera, che pone l'eterno in ogni attimo», secondo quanto esposto nella *Logica*<sup>33</sup>. La contemporaneità della storia, la storia viva distinta dalla cronaca o storia morta cioè raccolta estrinseca di documenti e dati, è appunto il suo essere «conoscenza dell'eterno presente», per cui «si svela tutt'uno con la filosofia, la quale, da parte sua, non è altro mai che il pensiero dell'eterno presente»<sup>34</sup>.

Sta qui il nucleo irriducibile dell'alterità di Croce. Questo, non soltanto rispetto alla filosofia della storia di matrice hegeliana o alle «apocalissi su motivi umanitari»<sup>35</sup> che in concorrenza e in commistione con quella finiranno per confluire nelle ideologie rivoluzionarie novecentesche, ma anche nei confronti delle tensioni finalistiche connesse con i depositi filosofici del kantismo. Di un *philosophische Chiasm* aveva parlato lo stesso Kant<sup>36</sup>; e filosofia della prassi orientata al futuro dell'unificazione etica non è unicamente quella del socialismo marxista, ma è un filone portato a ricomparire regolarmente nelle scuole e nelle dottrine sociali<sup>37</sup>. Tanto più la posizione di Croce è incompatibile con i disegni di evoluzione universale che dalle cosmologie del naturalismo positivistico sono passati nei nuovi vitalismi.

L'alterità non vuol dire estraneità o insensibilità per le esigenze spirituali manifestate nelle nuove tendenze variamente “idealistiche”. Con la sua sistemazione concettuale Croce ritiene di accoglierle superando le antinomie in cui quei tentativi continuano a muoversi.

31. E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, trad. it. a c. di G. Cantillo e F. Tessitore, Vol. II, Guida, Napoli 1989, p. 390 («Bei Hegel ist das Volle am Ende, bei Croce in jedem Augenblick»: E. TROELTSCH, *Gesammelte Werke*, III Bd., *Der Historismus und seine Probleme*, Mohr, Tübingen 1922, p. 623).

32. E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, p. 396.

33. B. CROCE, *Logica*, p. 92.

34. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, (a cura di) E. MASSIMILLA e T. TAGLIAFERRI, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 52.

35. *Contro la «storia universale» e i falsi universali*, in B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, p. 149.

36. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, VIII tesi, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, (a cura di) F. GONNELLI, Laterza, Bari-Roma 2002, p. 39; I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, (a cura di) V. CICERO e M. RONCORONI, Bompiani, Milano 2001, pp. 104-105.

37. Per la questione rimando a M. MAGGI, *Archetipi del novecento. Filosofia della prassi e filosofia della realtà*, Bibliopolis, Napoli 2011 (in particolare l'Introduzione e il cap. I).

Proprio in quanto nel circolo delle forme si modula l'intera realtà — «il fatto dei fatti», appunto, nella cui totalità tutto esiste e ha valore —, non ha fondamento la distinzione tra giudizi di valore e giudizi di fatto riproposta nella discussione su *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*. Né si dà un al di qua dalle forme, quasi trascendenza *inferior*, esperibile per intuizione pre- o ultra-razionale. La ragione piena non lascia spazio ai dualismi riproposti nel contrasto vita-forma, vitalità-meccanismo sulle diverse linee della *Lebensphilosophie*.

Dal punto di vista raggiunto Croce non può non guardare come a passaggi letterari, filosoficamente approssimativi e insufficienti, alle fortune del prammatismo di William James e alla diffusione di cenacoli neomistici (e il rischio del «misticismo: l'*action*, sostituita al concetto», c'è anche nella «nuova metafisica» disegnata «con genialità artistica» da Henri Bergson)<sup>38</sup>. Ma presto dovrà apprestarsi a fare i conti con gli effetti pratici di ideologie e miti salvifici non più confinabili a sperimentazioni intellettuali. Nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, le pagine dell'Epilogo riuniranno sotto il concetto di «attivismo» le diverse tendenze squilibranti: ideali distruttivi nati sul terreno stesso del rigoglio e dello sviluppo del mondo moderno e resi virulenti dall'implosione delle forze nella grande guerra, con il crollo di imperi e il rimescolamento di intere società.

Le armi concettuali con cui Croce si muove nella crisi spirituale di un'Europa che si avvia a precipitare nell'ordalia finale della seconda guerra erano state apprestate nel periodo precedente la prima. Restano gli acquisti stabili: il rifiuto di una filosofia dimidiata (strumentale alle scienze o vuota di effettualità conoscitiva) e la negazione della filosofia come accesso privilegiato ai penetranti della realtà, come rivelazione del piano di autenticità dell'essere rispetto a quello fenomenico e inautentico entro cui si aggira il pensiero comune. Insomma: no al relativismo (nella duplice forma del positivismo e del neokantismo) e no alle riserve iniziatiche, secondo le suggestioni gnostiche che accompagnano la rinascita filosofica novecentesca.

L'intento di Croce non va nel senso di una dottrina esoterica da aggiungere ai sistemi delle scuole, ma di un pensiero capace di respirare nell'aria che è di tutti. Si tratta di ristabilire il circuito tra filosofia e vita generale, tra addottrinati e senso comune, in un delicato equilibrio tra la necessità di ricollegarsi alle continuità

38. B. CROCE, *Logica*, p. 380.

di una tradizione e l'esigenza di liberarsi dagli impedimenti dalla stessa tradizione depositati in consuetudini e rituali corporativi.

Le «illusioni didascaliche» da Croce confessate corrispondono ai tentativi di mantenere un tale equilibrio, in un corso di anni che appare favorevole a una maggiore fluidità tra le diverse scuole e tendenze. Congressi internazionali di filosofia sono promossi a partire dal 1900 (a quello di Bologna del 1911 partecipò anche Croce). Un congresso successivo, progettato per l'agosto 1914, non si terrà. La guerra, cui Croce guarda con l'apprensione di chi ne antivede anche i pericoli per le sorti della comune cultura e civiltà, apre nella comunicazione intereuropea una frattura non più componibile. Alla chiamata alle frontiere nazionali corrisponderà l'immediata attivazione di corrispondenti barriere spirituali. Non si tratta solo di una mobilitazione degli intellettuali in funzione degli opposti fronti di propaganda, ma di una vera e propria ricaratterizzazione antagonistica, di cui la contrapposizione di linea "tedesca" e linea "francese", di *Kultur* e *Zivilisation* è solo la formulazione di maggior effetto. Così antinomie filosoficamente non risolte si fissano in vissuti ideologici destinati a segnare la vicenda storica successiva.

Resta ancora tutta da fare la ricostruzione di quella che potremmo chiamare la crisi filosofica dell'Europa. Con essa si cimenta Croce, e in quel quadro va considerata la sua impresa se si vuole comprenderne insieme la grandezza e l'isolamento.



# Volontà e azione nel pensiero di Croce

RENATA VITI CAVALIERE\*

## 1. Premessa

Asse portante della filosofia di Croce è senza alcun dubbio il tema della distinzione di teoria e prassi, le quali, pur mantenendo sempre uno stretto rapporto di collaborazione, sono attività formalmente diverse e mai riducibili l'una all'altra. Quel che Croce temeva era la confusione dei ruoli e dei compiti delle funzioni spirituali, discutibile sul piano della trattazione filosofica e assai più deprecabile per gli effetti perversi nella pratica della vita civile e politica. Testimonianza efficace di questo suo sentire è contenuta in una breve lettera del gennaio del 1938 indirizzata allo studioso tedesco Karl Löwith, il quale aveva inviato il suo *Lebenslauf* al filosofo perché stilasse un parere sulla sua attività scientifica da inviare allo Spitzer per l'ottenimento di un incarico accademico. Croce colse l'occasione per esprimere, accanto al giudizio molto positivo sull'acume delle ricerche filosofiche di Löwith, il compiacimento per aver egli avuto il merito di studiare la complicata psicologia di quella corrente del pensiero tedesco che «derivando da uno degli atteggiamenti dello spirito hegeliano, fuse in una teoria e pratica, filosofia e politica, logica e sentimento, e culminò in diversi modi nel Marx e nel Nietzsche»<sup>1</sup>. Si trattò, diceva, di «corruzione di severa e virile filosofia», di un «ibridismo di teoresi e di *praxis*», cioè di uno dei tratti dello spirito contemporaneo che ha dato luogo a un grave problema morale. Nelle poche righe di accompagnamento al «parere» richiestogli, Croce ribadiva il suo personale pensiero: «credo che la filosofia sorga dal pieno della *praxis*, ma sia filosofia in quanto la supera sempre; e solo così può ricongiungersi

\* Università degli Studi di Napoli Federico II.

1. Alcuni inediti di Croce e in particolare il parere su Karl Löwith si trovano nel volume di AUTORI VARI, *La tradizione critica della filosofia, Studi in memoria di Raffaello Franchini*, (a cura di) G. CANTILLO e R. VITI CAVALIERE, Loffredo, Napoli 1994, p. 15.

alla pratica: non già facendo un intruglio teorico–pratico, come in una cucina della strega». Non può sfuggire l'eco dei versi dal *Faust* di Goethe: «In poche parole: / mi sanno di cucina della strega, / di un'età ormai lontana»<sup>2</sup>.

Era in questione non già un particolare problema di etica filosofica ma l'essenza stessa dell'uomo che è la libertà, tema tragico e vissuto drammaticamente da coloro che la esercitano in lotta con il suo contrario, in perenne ascesa di conquista senza poter mai abbassare la guardia. L'etica da universale in senso astratto si faceva in Croce concreta esperienza individuale di perdita e di rinascita alla vita morale. La libertà, dal cielo senza nubi di un'astratta purezza, scendeva anch'essa nel concreto della decisione che è azione. Sul piano delle forme spirituali si può certo dire che l'economico–politico è volizione del particolare e che l'etica sia piuttosto volizione dell'universale. Tuttavia, nella realtà dell'esistenza individuale nel mondo, la facoltà del volere che presiede all'agire ha il compito di coordinare la scelta dell'utile, cioè l'azione prudente e opportuna, con la forza della libertà che garantisce l'avvento del nuovo. L'esito più maturo della crociana filosofia della pratica è stato giustamente colto nel volume del '38 *La storia come pensiero e come azione*, nel quale vengono limpidamente in primo piano i rapporti tra il pensiero che conosce nelle forme del giudizio storico e l'azione che è volontà che vuole in totale autonomia, con l'aggiunta importante della capacità di inventare il futuro e di decidere un nuovo corso. Il nesso di conoscenza e volontà si incarna nell'esistenza del singolo individuo e diventa vita agita senza condizionamenti necessari, e soprattutto senza spirito di obbedienza ad una superiore razionalità degli eventi. Croce avversava in quegli anni la filosofia dell'antico amico Gentile e l'irrazionalismo dominante nella politica italiana sotto il fascismo. Si misurava con l'irrazionale nella storia, con le credenze e le passioni che stanno dietro l'accadimento del passato, e tuttavia ebbe sempre in mente la "genialità" dell'azione, la sua peculiare caratteristica di indeterminabilità, la sua problematicità e anarchia<sup>3</sup>. Al mero libero arbitrio che sceglie tra due opzioni preferiva la facoltà di volere che sancisce la differenza tra un prima e un dopo, l'azione come cesura nel continuo temporale, la possibilità di altro inizio e la coerenza di

2. Ivi, p. 15 e 11. I versi di Goethe sono tratti dal *Faust*, parte II, vv. 6229–6230.

3. Prendo spunto a tal proposito dal testo di R. FRANCHINI, *Intervista su Croce*, (a cura di) A. FRATTA, SEN, Napoli 1978, pp. 103–111.



chi nella storia legge la contingenza al posto dell'assoluta necessità metafisica.

In uno di quegli intermezzi polemici che compongono il volume *Cultura e vita morale*, nell'edizione accresciuta del 1925, Croce tornava sulla presunta "vera libertà" che sarebbe sottomissione al dovere, alla regola e alla disciplina. Questa verità, che riempie di codici alcuni libri di filosofia, va invece riveduta e corretta. Vero e concreto dovere, diceva, è la libertà, la vera regola è l'originalità della nuova forza che si attua. Nella considerazione dell'etica individuale occorre pertanto portar rispetto «alla varietà delle disposizioni e tendenze e capacità umane, e delle attrattive e delle repugnanze, e degli amori e degli aborrimenti, senza la quale mancherebbe alla vita morale la sua materia stessa»<sup>4</sup>. Da qui deriva anche la "santa ribellione" contro il dovere, la regola, la disciplina, che si pretende imporre sotto le mentite spoglie di un cattivo universale. Va dunque ripreso daccapo il tema del rapporto speculativo di spontaneità e disciplina, di individualità e universalità, anche fuori del torbido miscuglio, in politica, di partiti o governi del dovere separati dai partiti dell'obbedienza, quasi che nella realtà delle dinamiche sociali si possa nettamente disgiungere l'autorità dal libero pensiero.

In premessa è ora opportuno fare da ultimo un riferimento al pensiero di Hannah Arendt, alla quale si deve una delle più interessanti trattazioni del tema della volontà e dell'azione in un contesto storico difficilissimo, nel Novecento dei totalitarismi e delle guerre mondiali, quando la scelta a favore della ragione rappresentò un vero e proprio dovere morale<sup>5</sup>. Merito della pensatrice è stato quello di non accentuare il varco tra razionalità e passioni, come estremi in eterno conflitto, sino a relegare la libertà del volere nel gioco acrobatico di una opzione radicale. La volontà, che o è libera oppure non è, "sceglie" semmai tra il legame (scelta irrazionale per definizione) con qualcosa che non sia passato al vaglio della ragione e la decisione d'agire in collaborazione con i principi di spontaneità e di buon senso. Scarso aiuto viene poi dalla tradizione che non ha dato molto spazio alla facoltà del volere: sconosciuta ai greci, problematica sul piano teologico per i primi pensatori cristiani, svalutata a dir poco

4. Cfr. B. CROCE, *Libertà e dovere*, in *Cultura e vita morale*, (edizione nazionale a cura di) M.A. FRANGIPANI, Bibliopolis, Napoli 1993, pp. 289-293.

5. Mi riferisco al capitolo sul Volere in H. ARENDT, *La vita della mente*, (a cura di) A. DAL LAGO, il Mulino, Bologna 1987.

dai filosofi moderni, e infine, esaltata come forza metafisica in epoca romantica, essa è stata oggetto di ripudio in Nietzsche e Heidegger. Secondo Hannah Arendt, unica eccezione in epoca moderna è rappresentata soltanto da Kant, al quale si deve la dottrina della libera causalità umana come spontaneità e capacità di inizio.

Quel che accomuna Croce e Arendt nella complicata vicenda teorica riguardante il tema della libertà, tutt'uno con la facoltà del volere, è il fine di salvaguardare l'autonomia di un compito spirituale imprescindibile, d'altra natura rispetto al conoscere, in apparenza privo di quei vincoli formali che invece il pensiero logico è tenuto a rispettare, e che tuttavia è stato per lo più relegato nel ruolo debole della passiva ricezione di comandi sia istintivi sia meramente intellettualistici. Si è talvolta perfino negata esistenza agli atti volitivi come peraltro accade ancor oggi nelle analisi dei neuroscienziati. Ci chiediamo se davvero noi agiamo o siamo per lo più sempre agiti. Dobbiamo forse rassegnarci ad essere in balia della propaganda, dei *media*, del *web*? Sennonché proprio quando i tempi si abbuiano diventa importante volere la volontà, farne argomento di "salvezza", a tutela e presidio della possibilità di sentirsi ancora titolari del principio della libertà come valore assoluto.

## 2. La volontà secondo Croce

La filosofia dello spirito ebbe un tassello di straordinario rilievo nel libro del 1908 sulla *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*. In esso è trattata una componente non eludibile del sistema di pensiero che Croce considerava a tal punto formalmente chiuso, benché mai definitivo, come non sono definitive la Realtà e la Vita, un mistero di-radabile e aperto all'infinito per nuove riflessioni sul particolare. Egli aveva pertanto stabilito un punto fermo nell'affermare che la Volontà esiste come facoltà dell'anima e che gli atti volitivi sono il nocciolo stesso dell'attività pratica dello spirito. Negare la volontà vorrebbe dire negare "coscienza" alla prassi; intenderla cioè come mera natura, incosciente, forza istintiva, furore, mania, materia extraspirituale che opererebbe tuttavia in modo non diverso nell'artista o nello stesso filosofo prima che acquisisca di sé consapevolezza riflessiva. Negano la volontà anche coloro che la identificano con l'intelligenza e il conoscere, nell'unità indiscriminata di pensiero e azione. Croce sanciva dunque in apertura della *Filosofia della pratica* la peculiarità

del volere con parole inequivocabili: «Allorché dalla contemplazione teoretica si passa all'azione e alla pratica, si ha quasi il sentimento del generare; e i figli non si fanno con pensieri e parole»<sup>6</sup>. La volontà è dunque una sorta di principio di nascita, di iniziativa e di persistenza, che rompe l'inerzia della teoria. Da qui l'importanza dell'educazione della volontà, che non avviene in virtù di astratti discorsi ma con l'esercizio a volere, mediante l'esempio e l'imitazione, rafforzandosi il volere nell'energia che promana e nella disciplina che si autoimpone. Fondamentale si delinea allora la questione del rapporto di teoria e prassi.

Una volontà autonoma non per questo è cieca, ossia priva del nesso imprescindibile con la conoscenza. E tuttavia, esclusa la separazione tra le forme spirituali, vige la distinzione che riguarda proprio il tipo di conoscenza che occorre all'atto pratico, che è la conoscenza percettiva, il colpo d'occhio sulla realtà effettuale, la quale per definizione non deriva da sillogismi né da voli della fantasia. Ma, ancora, non basta lo spirito percettivo perché si inneschi l'azione. Croce così spiega la delicata questione:

la volizione non è il mondo circostante, che lo spirito percepisce: è un'iniziativa, un fatto nuovo; ma questo fatto ha le radici nel mondo circostante, questa iniziativa è iridata dei colori delle cose che l'uomo ha percepito come spirito teoretico prima di operare come spirito pratico.<sup>7</sup>

Per essere chiari, aggiungeva Croce, si tratta di una percezione che cambia continuamente, di un atto teoretico che a ogni attimo può mutare e che non costituisce la premessa "teorica" dell'azione volitiva, la quale non ha presupposti normativi, ideali, intenzionali o teleologici. Non si vuole in base a un "disegno" preparato a tavolino. Sicché la volontà

anch'essa cangia a ogni attimo, come cangia a ogni attimo il movimento del nuotatore o dell'atleta, secondo il moto del mare o dell'atleta avversario o secondo la variante misura o qualità delle proprie forze nel corso del processo volitivo. L'uomo opera caso per caso e d'istante in istante...<sup>8</sup>

6. Cfr. B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, (edizione nazionale a cura di) M. TARANTINO, con una nota di Gennaro Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 32.

7. Ivi, p. 45.

8. Ivi, p. 51.

Volizione dell'incognito, dunque, e del futuro che sfugge alla conoscenza per definizione, volizione di sé medesima, non di cose ma dei cambiamenti stessi.

Da ciò anche la conferma, che non è possibile fornire modelli o *tipi fissi* di azioni: colui che cerca e aspetta codesti modelli e tipi è un individuo che non sa volere, privo di quell'iniziativa, di quella creatività, di quella *genialità*, che non è meno indispensabile all'attività pratica di quanto sia all'arte e alla filosofia.<sup>9</sup>

La volontà per Croce andrebbe tolta per un verso all'astrattezza delle mere intenzioni e per l'altro all'apparente concretezza dell'analisi postuma dei successi ottenuti. La volizione è un atto spirituale e al tempo stesso fisico, realissimo. La volizione è l'azione stessa (una identità analoga a quella di intuizione e espressione) nel mezzo di una situazione in sviluppo e in contrasto con ogni ingerenza metafisica, dualistica, religiosa o teologica. A ribadire l'autonomia della ragion pratica mirava anche la ben nota distinzione crociana di *azione* e *accadimento*, tante volte per lo più fraintesa. L'azione non è l'accadimento: se così fosse ne verrebbe di conseguenza la rinuncia all'indipendenza degli atti volitivi soggetti piuttosto alla necessità logico-ontologica del Tutto, vale a dire all'insieme delle volontà particolari nella forma di una totalità attribuibile soltanto a Dio<sup>10</sup>. Negli sguardi storici Croce segnalava una costante esigenza di autonomia della vita pratica: dall'*Eutifrone* platonico (la santità piace agli dei perché santità o è santità perché piace agli dei?) all'*Etica Nicomachea* di Aristotele, alle moderne dottrine di Gracián, di Kant, dei moralisti inglesi e francesi. E tuttavia sempre scarsa è parsa nei secoli della storia del pensiero l'attenzione per la peculiarità della sfera pratica dello spirito.

Allorché passa a esaminare la dialettica dell'attività volitiva, Croce si misura con le questioni intrinseche alla sfera pratica, che sono il bene e il male, la libertà, le passioni, i desideri e le aspirazioni individuali. La volizione, che è azione, è al tempo stesso libertà. Epperò la libertà non è lo stesso del libero arbitrio, il quale curiosamente altro non è che il *pendant* del determinismo. Ciò perché la libertà dell'atto volitivo non può prescindere dalla condizione di fatto che se non determina l'agire certo lo condiziona, sicché esso può dirsi

9. *Ibidem*.

10. Ivi, sezione prima, cap. V: *Identità di volizione e azione e distinzione tra volizione e accadimento*, pp. 65-73.

libero proprio in quanto correlato alla situazione che muta senza posa. Arbitraristi e deterministi si ritrovano assieme nel tracciare un quadro necessitato o miracolistico, cogente o anarchico, non privo di giustificazione naturalistica o divina che sia. La volontà è invece capacità d'inizio: essa «è iniziativa, creazione, *atto di libertà*»<sup>11</sup>.

Nella descrizione dell'atto volitivo emerge un concetto di individuo nel rapporto con le sue passioni e con gli abiti peculiari acquisiti per nascita e per cultura, che rappresenta un punto tra i più alti e al tempo stesso controversi della filosofia dello spirito di Croce. La volizione in realtà non è per sua natura dissimile dalle passioni e dai desideri, in quanto è anche *appetitus*, inclinazione e predisposizione che alcuni denominano “chiamata” o vocazione. Ma l'individuo che supporta il brulichio delle passioni e delle aspirazioni è capace di volere vincendo i conflitti e scegliendo nel molteplice l'uno attraverso la scelta operante che deriva da una forza di coesione, in mancanza della quale esso sarebbe disgregato, frantumato, in una parola cancellato come individuo. Tra volontà e individuo c'è un legame strettissimo perché l'una conferma l'altro ed entrambi sono l'energia che manda avanti il mondo e la vita<sup>12</sup>. Certo esiste anche il diritto alla disgregazione e tuttavia negli individui vive l'universale, da cui proviene il diritto all'universalità, cioè l'obbligo di cercare se stesso, di coltivare in sé l'universale. Una scuola, d'altronde, che fosse solo coltura di attitudini personali non sarebbe educatrice del carattere e degli abiti “moralì”, non avrebbe cioè di mira l'umanità che è in ciascuno forza aggregante per la libertà di tutti.

In conclusione Croce espunge dalla volontà il fantasma della Natura immobile, meccanica, esterna; altra cosa è il processo astrattivo dell'intelletto che confligge con la realtà concreta perseguendo scopi del tutto legittimi; mitologico è quel modo di pensare che rende “materiale” il fare spirituale del volere secondo le proprie passioni e preferenze. Escluso è insomma uno spirito alienato da sé, coscienza inconsapevole, pensiero pietrificato. La volontà è parte integrante dell'attività spirituale nell'indissolubile legame di bene e male. Ogni atto volitivo è per se stesso in rapporto con la situazione, e «in ogni situazione nuova l'individuo ricomincia da capo la sua vita, e progredisce appunto perché la situazione è nuova»<sup>13</sup>.

11. Ivi, p. 132.

12. Ivi, sezione seconda, cap. IV. *Gli abiti volitivi e l'individualità*, pp. 164-174.

13. Ivi, p. 179.

Nelle forme del sapere all'individualità con i suoi abiti volitivi, il suo carattere, le sue vocazioni, corrisponde la sfera dell'Economico o dell'Utile, che è vera e propria categoria filosofica, una forma dello spirito autonoma e specifica. Non si tratta della scienza economica ma dell'attività umana con fini particolari senza la quale non avrebbe senso l'etica che persegue l'universale. L'ambito dell'economico è ampio e variegato: comprende la politica, il sistema dei bisogni, il governo, lo Stato, la guerra e la prudenza, i rapporti internazionali, la sessualità e la famiglia, i piaceri e il dolore, i desideri e le decisioni volute nella complessità del vivere quotidiano. L'Utile è ben altro dalla strumentalità per scopi egoistici o solo di parte<sup>14</sup>. Si direbbe che è la vita dell'azione come inventività e colpo d'occhio, intervento tempestivo e deciso di cui ognuno risponde sia sul piano dell'efficacia pratica sia su quello della coerenza o fedeltà a principi tutt'altro che singolaristici.

### 3. Il principio della vita morale

Nemico delle casistiche, dei modelli psicologici come regole per l'azione, Croce indulgeva di frequente, nel volume del 1908, a tracciare stereotipi di figure umane a mo' di esempi per il discorso teorico. Si ha talvolta l'impressione che descriva comportamenti osservati in amici e conoscenti, in persone a lui prossime messe sotto la lente d'ingrandimento per una verifica degli effetti perversi dei turbamenti della volontà. La quale mostra per lo più nel concreto delle vicende umane l'affanno vissuto del "voglio... ma non posso", proprio della tradizione antica e moderna. Ci sono poi individui che si macerano nell'"avrei voluto... ma non ho potuto", tipico di coloro che accostano una debolezza di carattere alla filosofica sfiducia nella libertà del volere. È pur vero che la vita spesso costringe in una sola direzione sino a suggerire l'idea della passività dell'agire, regolato soltanto dalle variazioni del contesto. Spesso i filosofi in varie epoche ne sono stati convinti al punto di dubitare fortemente e con costanza ammirevole della funzione spirituale della volontà. Tra i moderni

14. L'uomo per Croce non è fantoccio gestito dalla storia o dallo spirito del mondo, neppure è in balia dell'anarchismo libertario o meramente utilitaristico. Non è monade chiusa in sé né capriccio individuale per piaceri calcolati in vista di un utile più alto di tipo teologico-religioso. Nella concezione dell'Utile come categoria filosofica trovano posto istanze di pensiero che fanno capo a Vico, Hegel e Marx.

quel Nietzsche che si è servito della metafora dell'onda (*Wille* che è *Welle*) per rappresentare la vita dei "volenti", furiosi e bramosi, che, come le onde si infrangono tumultuosamente contro la roccia, così anch'essi si insinuano negli anfratti di realtà per trarsene fuori delusi e pronti al successivo muggito di piacere anelato<sup>15</sup>. Diversamente Croce aveva descritto l'agente come il nuotatore che segue, ma non asseconda, il moto delle onde del mare per non trovarsi impreparato tra i cambiamenti della realtà contingente.

Se dunque è possibile ricorrere ad aneddoti ed esempi storici per efficaci tipizzazioni del volere nell'ondivago mutare delle situazioni, difficile e improbo dovette risultare allo stesso Croce il compito di delineare i tratti specifici della vita etica. Il principio della vita morale non può non essere formale, purché non sia formalistico; ciò significa che non si dà moralità se non nella concretezza del vivere nelle situazioni particolari. La volontà non ha allora bisogno di lasciare il terreno delle passioni e delle aspirazioni individuali per adeguare la perfezione di un bene sommo. Articolata e raffinata si mostrerà la caratterizzazione della volontà del bene, quella che Croce chiama appunto "volizione dell'universale", in pagine di numero di gran lunga inferiore a quelle dedicate alla prassi economica.

Nella distinzione delle due forme, economica ed etica, Croce delineava l'aspetto peculiare della forma morale nella seguente maniera: la pallida Cura, diceva, si assiederà dietro di noi se non sapremo strappare al contingente il suo carattere di contingente, segnando il passo in una sorta di progresso all'infinito di piacere in piacere (i volenti ondivaghi e delusi alla maniera nietzscheana), «se non sapremo, nel contingente, inserire l'eterno, nell'individuale l'universale, nel libito il dovere»<sup>16</sup>. Soltanto così si acquista un'interna pace, che è nel presente come l'istante eterno nel tempo, se si saprà cioè rinnovare le azioni con "animo alto", quasi in possesso del Tutto, e nella purità del cuore che si raggiunge nel passaggio da individui a esponenti dell'umanità intera<sup>17</sup>. Parole difficili, non prive di retorica, che sembrerebbero indurre a rapimenti mistici o a esaltazioni purificatrici. Sennonché Croce sa bene che il principio etico suona talvolta anche strano e ingiustificabile con termini precisi, proprio là dove si abbandona il

15. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. V, cap. II, pp. 166-175.

16. B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 222 (Parte seconda: *L'Attività pratica nelle sue forme speciali*).

17. *Ibidem*.

ricorso alla trascendenza o all'obbligo di un comando dall'esterno. "Che cos'è l'universale?" si chiede, e che significa volizione, o meglio amore, dell'universale? L'atto morale, risponde Croce: «è amore e volizione dello Spirito in universale», in sottile affinità con il principio dell'etica religiosa che aspira alla presenza del divino. L'universale è la Realtà, la Vita, la Libertà, ossia il perpetuo svolgimento dello spirito come creazione e progresso<sup>18</sup>.

Propongo di adottare l'espressione "buona volontà" per definire la volizione dell'universale. Mi servo allora del riferimento già in premessa annunciato al pensiero di Hannah Arendt che aveva incluso nei suoi primi studi il tema del concetto di Amore in Agostino, per servirsene poi nell'opera più matura *La vita della mente*, allo scopo di delucidare il senso stesso della vita morale. Nella lettura arendtiana Agostino fu il primo pensatore cristiano della volontà intesa come forza autonoma e facoltà spirituale innovativa. Il vescovo d'Ipbona seppe andare oltre lo spirito paolino che si tormentava nel conflitto di legge e peccato, pur vivendo anch'egli nelle *Confessioni* i patemi di una volontà divisa e impotente. Scopri tuttavia accanto al significato di *appetitus* il valore della volontà che è *caritas*, vale a dire tramite "politico" d'incontro delle volontà nella dimensione dell'eterno e del durevole. Amare Dio vuol dire amare nel transeunte il permanente, nel qualcosa e in qualcuno ciò che li fa eterni perché proveniente dall'universale che li compenetra e li definisce ogni volta che se ne vorrà l'esistenza. Il motto agostiniano, poi ripreso in epoca medievale da Duns Scoto, è quel *volo ut sis* che esprime perfettamente il senso della vita morale, fatta consistere nell'acquisizione di un abito non meccanico che può chiamarsi "coscienza illuminata", oppure "io durevole", permanente, vale a dire un principio di unità e coesione interiore, una forza di carattere formata con l'educazione e la civiltà. La volizione, che è azione, non è trascinata soltanto dai desideri o conculcata dalla ragione calcolatrice, ma vuole che *qualcosa sia* proprio perché non accoglie passivamente la realtà di ogni apparenza che si dica reale. L'"io voglio" ha davvero una potenzialità enorme: può in taluni casi smuovere le montagne<sup>19</sup>.

18. Ivi, Sezione seconda: *Il principio etico*, cap. II, *La forma etica come attuazione dello spirito in universale*, pp. 300–306. Si veda la voce *Etica* redatta da P. BONETTI, in *Lessico crociano*, (a cura di) R. PELUSO, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2016, pp. 245–295.

19. H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., Parte seconda: *Volere*, in particolare pp. 401–430 dedicate ad Agostino. La tesi di laurea su Agostino era uscita in Germania nel 1929 col titolo *Der*



Così Hannah Arendt, ricorrendo alle suggestive analisi agostiniane, spiegava il senso dell'amore che vuole l'eterno nel transeunte, forgiando la volontà come forza morale e modello della capacità di distruggere schemi e steccati specie in tempi difficili, entro società che pretendono di regolamentare la vita individuale in ogni campo.

L'universale è anche per Croce l'eterno o il divino dalla prospettiva umanissima del *logos* che è lo spirito vivente, il quale tiene insieme individui pensanti e volenti nella dimensione delle attività spirituali, che per definizione sono organo di spontaneità e di decisione, di libertà e di nuova vita.

Trent'anni dopo, nella *Storia come pensiero e come azione*, Croce indicò il fine dell'azione morale nella promozione della vita, secondo il motto di Goethe "Viva chi vita crea!"<sup>20</sup>. Promozione della vita è compito di tutte le attività spirituali per cui si deve dire che le buone azioni sono opere di bellezza, di verità, di utilità. «E la morale stessa, per attuarsi praticamente, si fa passione e volontà e utilità, e pensa col filosofo, e plasma l'artista, e lavora con l'agricoltore e con l'operaio, e genera figli ed esercita politica e guerra, e adopera il braccio e la spada»<sup>21</sup>. Moralità è la lotta contro il male, perenne insidia all'unità della vita e alla libertà spirituale che continuamente afferma sé stessa in lotta con il suo opposto. Il male non è il diavolo tentatore e seduttore, ma è il negativo che minaccia di disgregare l'equilibrio come la malattia fa con la salute.

#### 4. Libero arbitrio, Grazia e Provvidenza

La libertà non è libero arbitrio, scelta tra più opzioni dietro il comando occasionale di impulsi o ragioni. La libertà pensata da Croce sottrae la volontà e l'azione ad ogni determinismo e in particolare al principio di obbedienza. Il circolo di teoria e prassi, di conoscenza e volontà fa in modo che tra il giudizio storico e l'azione morale si stabiliscano rapporti di collaborazione che escludono primati o prevaricazioni di sorta.

*Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin. Rinvio al mio saggio *Azione e "buona volontà" in Hannah Arendt*, in «Spazio filosofico», 1/2016, pp. 111–120.

20. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* (1938), (edizione nazionale a cura di) M. CONFORTI, con una nota di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002: *L'attività morale*, § XI. Si veda la voce *Vita* redatta da G. CACCIATORE, in *Lessico crociano*, cit., pp. 733–750.

21. *Ibidem*.

Alla fine del 1939 Croce delineava un prospetto dei principali problemi relativi alla filosofia della libertà da inviare alla direzione della *Science of Culture* presso la casa editrice Harcourt and Brace di New York. Nell'edizione italiana del saggio, incluso ne *Il carattere della filosofia moderna*, si può leggere una trattazione d'insieme del tema della libertà che fu al centro della concezione crociana della storia e della politica<sup>22</sup>.

La libertà, egli anzitutto sottolineava, è legge della vita sicché l'ideale liberale coincide con la coscienza morale dell'individuo che non è monade o persona fisica di tipo naturalistico, ma rappresenta l'individualità dell'agire nella concretezza dell'universalità. Si tratta di un concetto filosofico che rientra in una generale concezione della realtà nella quale la molla operatrice della storia sta nell'individuo che vuole l'universale, a garanzia che sia possibile contrastare e abbattere tirannie e oppressioni. Alla libertà fanno capo tutte le virtù morali e le radici stesse dell'etica, la quale consiste nel volere che sempre e in ogni modo vinca la libertà come forza creatrice di vita. Volere l'illibertà, oltre che sterile, sarebbe la morte dell'energia spirituale come fonte di storia, della poesia e delle arti, delle tecniche e dell'organizzazione sociale. Con lo sguardo attento alla situazione storico-politica di quegli anni, Croce non indulgeva affatto al pessimismo ma cercava di ricostruire la trama ideale, teorica, filosofica, della libertà, al fine di sostenere il dovere di impegnarsi per l'ideale liberale che è permanente principio d'inizio della civiltà e dell'umanità.

Nella tradizione europea occidentale in più d'una occasione Croce ha tenuto a rilevare l'importanza decisiva del cristianesimo, che ha mostrato nei secoli una straordinaria capacità di comprensione dell'uomo, presente in maniera eccellente nelle parole del suo fondatore, alle quali egli talvolta ricorre come alla religione nella quale si era formato da bambino. Fu certo assai più vicino ai Vangeli che non al cattolicesimo, al senso dell'etica cristiana piuttosto che ai suoi precetti e all'impalcatura teologica che la sorregge. Quando nei frammenti di *Etica e politica* riprende il tema dell'individuo, Croce insiste nel dire ch'esso è una "istituzione" che nasce e muore come altre istituzioni quali la famiglia, una casta, ogni formazione storica o sociale<sup>23</sup>. Il

22. B. CROCE, *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, in *Il carattere della filosofia moderna*, (edizione nazionale a cura di) M. MASTROGREGORI, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 103-121.

23. B. CROCE, *Etica e politica* (1931), Laterza, Bari 1973, p. 92 (*L'individuo, la Grazia e la*

paradosso è evidente: ridimensionata esce non già la persona ma il soggetto astratto, quello che pieno di sé vorrebbe isolarsi e produrre la sua stessa esistenza. L'individualità, quella vera, diceva Croce, "senza la propria identità con Tutto", vale a dire collabora con l'universale che tutti siamo e entro il quale la nostra azione acquisisce forza e valore. Egoistico, se non patologico e folle, sarebbe mettersi in contrasto da soli con il mondo intero. Evoca così il tema "religioso" della Grazia, come la invoca «il poeta, che la chiama ispirazione, come il filosofo che la chiama idea, come l'uomo di stato che la chiama vista sicura o polso vigoroso. . . »<sup>24</sup>. Croce rigettava allora la forma teologica del concetto di Grazia che, scindendo l'unità dell'individuo col Tutto, apriva un varco che portava ad annullare o l'uomo o Dio, sottraendo, come è accaduto nella tradizione del protestantesimo, autonomia e valore alla volontà umana. La Grazia si è poi secolarizzata (si pensi al Goethe) e anche in Croce rappresenta non più una forza estranea che a suo libito salva o condanna in eterno richiedendo obbedienza assoluta, ma la stessa energia dello spirito vivente in noi. Tutti abbiamo bisogno della Grazia: «Chi, se non un fatuo [...] potrebbe "far da sé" e rinunciare al soccorso della Grazia?»<sup>25</sup>.

Celebre il saggio crociano *Perché non possiamo non dirci cristiani* che uscì sulla «Critica» nel novembre del 1942. Conteneva un appello alla verità storica, al riconoscimento che «il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta»<sup>26</sup>, grande e inaspettata, profonda e inarrestabile, quasi un miracolo che ha fatto credere fosse dovuto all'intervento dall'alto per diretto volere divino. E invece fu un processo storico con i suoi precorritivi e preparazioni, e soprattutto con il carattere di originalità che riguarda ogni opera umana. Nessuna opera preesiste nei suoi antecedenti. Da qui l'impressione di "miracolo" e di "rivoluzione", per il fatto che nuove qualità spirituali e nuova virtù parvero attraversare da allora i pensieri e le esperienze successive della storia.

Negli stessi anni Croce raccoglieva in volume, tra i grandi esempi di poesia "eterna", un singolare commento all'episodio dei Vangeli

*Provvidenza*); (edizione nazionale a cura di) A. MUSCI, Bibliopolis, Napoli 2015.

24. Ivi, p. 93.

25. *Ibidem*.

26. Ristampato in B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, (edizione nazionale a cura di) A. PENNA e G. GIANNINI, Bibliopolis, Napoli 2011. Cito dal fascicolo della «Critica», Laterza, Bari 1942, p. 5.

di Gesù e l'adultera. Là si narra di Gesù rimasto silenzioso a capo chino nell'atto di scrivere col dito sulla terra, mentre la gente inveisce contro l'adultera chiedendo che venga lapidata. Alzò poi lo sguardo e pronunciò parole inattese per il popolo il quale, invitato a chiedersi se fosse senza peccato, si allontanò lasciando Gesù solo con la donna, da lui lasciata andare perché non più peccasse in futuro. Difficile leggere in questa celebre pagina dei Vangeli una tesi dottrinale o una casistica giurisprudenziale; in essa «si avverte qualcos'altro [...] un processo interiore, un modo di sentire, un approfondimento della coscienza morale»<sup>27</sup>. Si trattò di parole con le quali non si elaborano teorie ma si crea la nuova vita, vita cristiana severa e pietosa, umile e alta, un *ethos* e un costume morale sconosciuti ai predecessori. Le parole di Gesù ebbero di fatto un riscontro determinante, indussero tutti gli altri a guardarsi dentro, attraverso un motto "breve e solenne", dal valore non logico ma energetico; i presenti tacquero infatti come privati della favella ma con la consapevolezza acquisita di una verità che li riguardava intimamente. Questa pagina ha operato per secoli nell'animo umano «col magico potere della poesia che ammonisce senza ammonire, che insegna senza insegnare, che svela all'uomo i recessi più profondi e le fibre più delicate dell'umanità»<sup>28</sup>.

L'individuo invoca la Grazia così come si conforta nella Provvidenza quando considera il compito che si accinge ad assumere, bisognoso di fare i conti con una "logica delle cose" che certamente gli sfugge. Si tratta di metafore che aiutano il pensiero critico a patto che non vengano mitologizzate e rese materiali a danno del discernimento<sup>29</sup>.

## 5. La storia come azione

Allorché nel 1938 riprese la materia di *Teoria e storia della storiografia* (1912–1913), accingendosi a tornare sui temi del pensiero storico per accrescerlo e approfondirlo di nuove considerazioni, Croce così scriveva nell'Avvertenza alla *Storia come pensiero e come azione*: «un'insistenza particolare è messa in questo volume sul rapporto tra

27. B. CROCE, *Poesia antica e moderna* (1941), Laterza, Bari 1966, p. 121.

28. Ivi, p. 124.

29. B. CROCE, *Etica e politica*, cit., pp. 94–97.

storiografia e azione pratica»<sup>30</sup>. Argomento difficile per la tradizione che a lungo si è arrovellata sul rapporto di conoscenza e volontà; tema ancor più complesso in quel momento storico quando si avver-sava con furore lo “storicismo” in nome di un astratto assolutismo morale, che poneva — diceva Croce — la moralità fuori della storia per poterla riverire da lontano e tradirla da vicino. In una frase egli descriveva la realtà dei tempi in Italia e in Europa, e parimenti indica-va il nocciolo teoretico intorno a cui avrebbe voluto lasciare il segno: quella dialettica di giudizio storico e azione pratica, per la quale egli ebbe allora, con le sue meditazioni, l'impressione di essersi affacciato al laborioso e profondo «regno delle Madri»<sup>31</sup>.

Il richiamo faustiano all'originarsi perpetuo della realtà dal mater-no delle forme spirituali toglieva a queste il carattere di trascendenza, pensate invece come il principio del cambiamento, che non nega dunque il fatto che la storia sia mutamento incessante e contenga in sé infiniti nuovi inizi possibili<sup>32</sup>. Croce tornava sulla distinzione di pensiero e azione: si è creduto che l'uno fosse attivo come la seconda, fino all'indistinzione basata sul sofisma che in entrambi i casi andava smentita la passività delle funzioni vitali. Ma il tentativo di questa identificazione è a dir poco pericoloso:

identificato con la volontà e coi fini della volontà, il pensiero cesserebbe di essere creatore di verità e, facendosi tendenzioso, decadrebbe a menzogna; e la volontà e l'azione, non più rischiarata dalla verità, si abbasserebbe a spasimo e furore passionale e patologico.<sup>33</sup>

E non si tratta di mera teoria. Basta guardarsi intorno, soggiungeva Croce, per cogliere in quegli anni nei circoli intellettuali, artistici, politici e religiosi, una spocchiosa indifferenza per la critica unita all'attivismo prepotente di chi ha rinunciato ad ogni ideale. La storiografia piuttosto è il pensiero storico, critica e comprensione del passato, premessa ideale di nuova azione e di nuova vita. E le cate-gorie, che operano come predicati di soggetti nel giudizio storico, sono potenze del fare. Sono dunque sinonimo di “liberta di”, di atti-

30. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., *Avvertenza*.

31. *Ibidem*.

32. Rinvio al mio recente volume: *Saggi sul futuro. La storia come possibilità*, Le Lettere, Firenze 2015.

33. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., cap. VII: *La distinzione di pensiero e azione*.

vità spirituale come perpetua creazione di vita e fonte di perpetuo progresso. Schernito e revocato in dubbio, il concetto di progresso come legge spirituale riprende forza e consenso, contro l'illusione di averlo raggiunto in epoca moderna ponendo fine a venti e burrasche. La storia, si sa, non è un cielo senza nubi e il progresso sta in essa come un'aria fresca del mattino dopo grandi rivolgimenti e tempeste imminenti. E difatti il progresso come il ritmo stesso dello spirito vivente ha la sua riprova nell'arte e nella poesia, nelle tante opere umane anche di utilità e di verità, tutte transeunti e al tempo stesso eterne<sup>34</sup>.

La definizione crociana dello storicismo è molto nota: «la realtà è storia e nient'altro che storia»<sup>35</sup>. Storicismo, si legge in altro luogo del testo: «è creare la propria azione, il proprio pensiero, la propria poesia, muovendo dalla coscienza presente del passato. . .»<sup>36</sup>. Lo storicismo è umanismo, e l'umanismo è stato, accanto ad una lettura prettamente retorico-letteraria del movimento, un invito a incrementare la vita terrena e mondana contro l'ascetismo, spirito critico contro il dogmatismo, ringiovanimento della vita intellettuale e morale, argine al determinismo e al naturalismo benché non avversario delle scienze fisiche e matematiche.

La ragione storica è pertanto premessa indispensabile dell'azione, a patto che per "ragione" non si intenda il vuoto raziocinio, l'astratto ragionar privo di esperienza e di concretezza. La conoscenza storica prepara ma non determina l'azione. Ciò significa che l'azione è svincolata dal principio dell'obbedienza che è violenza, non però dalla forza di una buona volontà, quella forza che nasce proprio dalla ragione che illumina il cammino svolgendo la funzione di collaborare con la vita nella sua spontaneità e immediatezza. Per dir meglio: la ragione storica rafforza la volontà senza conculcarne passione e impulsività. Essa combatte l'inconcludenza logica, ma non nega il cosiddetto irrazionale nella storia.

L'ultimo Croce ha molto insistito sul concetto della Vitalità, che non è lo stesso di civiltà o di moralità, e tuttavia senza di essa non ci sarebbero civiltà e moralità. Vitale è appunto la forza che non è violenza, il *daimon* che non è il Male contrapposto al Bene, il principio

34. Si veda la voce *Progresso* da me redatta per il *Lessico crociano*, cit., pp. 549–560.

35. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., parte seconda, cap. I: *Il suo carattere proprio e l'inizio dell'età che fu sua*.

36. Ivi, parte quinta, cap. XI: *Storicismo e umanismo*.

di inizio o di nascita che non è in alcun modo la stessa cosa della rozza voglia di prevaricare sulla ragionevolezza o sulla prudenza dell'agire condiviso. Il Vitale opera come spiritualità elementare, corpo e sangue della vita morale, altrimenti detto Cultura che muove verso l'universale della Civiltà<sup>37</sup>.

La storia come azione è un inno alla libertà morale e politica in tempi bui, quando l'opzione per la ragione ragionante è un dovere improrogabile nello scontro tra opposti che si elidono come libertà e fondamentalismi.

37. Ivi, parte quarta, cap. I: *Il cosiddetto irrazionale nella storia*. La distinzione di cultura e civiltà è un *topos* del pensiero europeo che in Croce stabilizza la unità–distinzione di particolare e universale.





## Benedetto Croce

Una filosofia della liberazione

ERNESTO PAOLOZZI\*

La parola liberazione ci rimanda, generalmente, a questioni etico-politiche o a condizioni psicologiche. La lotta di liberazione di un popolo da una dittatura o dall'oppressione straniera; la liberazione da complessi o *tic* della nostra coscienza individuale. Ma in senso ampio, in senso potremmo dire, squisitamente filosofico, liberazione può assumere il significato di liberazione dai condizionamenti pur riconoscendo la necessità del rapporto dialettico fra libertà e necessità, liberazione dal determinismo e, dunque, riconoscimento delle distinzioni, delle autonomie.

Liberarsi dal meccanicismo dei processi naturali, dallo stesso principio conservativo della specie, la difesa della vita per accompagnarlo con il principio morale di responsabilità, come meglio non si potrebbe dire se non con le parole di un uomo del Medioevo, Dante Alighieri: «Libertà va cercando che è sì cara come sa chi per lei vita rifiuta».

In tale prospettiva la filosofia di Benedetto Croce si può interpretare come una filosofia della libertà intesa come liberazione. Della libertà in senso profondo, dinamico, non retorico. La libertà liberatrice, come icasticamente si esprimeva Adolfo Omodeo, che valica i confini della politica in senso stretto per tradursi in principio universale come affermazione della vita individuale, della distinzione e dell'autonomia all'interno dell'unitario percorso della storia.

In conclusione del suo libro fondamentale e, per tanti aspetti, meno frequentato dalla critica, la *Logica come scienza del concetto puro*, nel riassumere i principi fondamentali del suo pensiero, il filosofo mette in rilievo il concetto di autonomia a partire dalla distinzione compiuta fra scienze empiriche e matematiche e filosofia. La sua

\* Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa".

logica, scrive, «fonda l'autonomia della filosofia e assieme la relativa autonomia delle scienze empiriche e matematiche costruite con pseudoconcetti»<sup>1</sup>. Dove pseudoconcetti si riferisce alla distinzione da quelli che Croce ha definito concetti puri appunto per distinguerli dai concetti empirici o da quelli matematici. L'infelice scelta del termine pseudo, sia detto di sfuggita, ha contribuito malauguratamente, ad ingenerare polemiche e malintesi di cui solo da poco tempo ci si sta faticosamente liberando.

Subito dopo nel passaggio fondamentale nel quale determina il suo percorso filosofico, l'autonomia risalta come principio irrinunciabile e autonomia, in questo contesto, significa riconoscimento delle libertà delle funzioni essenziali, per così dire, della vita, che si liberano reciprocamente pur nella necessaria unitarietà della vita, della storia. Scrive Croce chiarendo il suo pensiero:

La *Logica* nella dottrina dell'organismo del concetto puro accetta la concezione dialettica o dell'unità degli opposti, ma nega che essa sia primaria rispetto alle distinzioni del concetto, l'unità del quale si organizza come unità o circolo di distinzioni nella teoria dei gradi della realtà. Per tal modo viene rispettata l'autonomia delle forme della realtà e dello spirito, e restaurata la teoria della natura pratica o passionale dell'errore.<sup>2</sup>

Il concetto chiave, dunque, è quello dell'autonomia-distinzione. Ciò che significa conferire libertà, potremmo dire, liberare dal condizionamento meccanicistico ma non separare radicalmente che sarebbe un'operazione di pura astrazione, anche essa deterministica. Significa mettere in campo un'idea dinamica della vita e, dunque, del processo storico nel quale la creatività consiste appunto nel continuo superamento della passività. In questo luogo si esercita la libertà, la responsabilità la quale si esercita solo in condizioni di libertà. Negli anni successivi approfondirà ancora queste determinazioni. L'errore, ad esempio, non sarà considerato come generato dall'intrusione pratica nelle sfera teoretica. Errore è anche, in questa nuova visione, l'intrusione di origine intellettualistica o estetistica nella vita pratica. Croce, in tal modo prova ad eliminare ogni residuo dualismo, a ricomporre il circolo. A rimarcare compiutamente l'unità e la distinzione nella loro reciproca, necessaria autonomia.

1. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1958, p. 390.

2. *Ibidem*.

Già nell'*Estetica*, la prima grande opera filosofica del filosofo, precedente la *Logica*, nel sancire l'autonomia dell'arte come forma della conoscenza distinta dal pensiero, dal giudizio, Croce mette in risalto la funzione liberatrice dell'arte. In poche righe si concentrano concetti profondi e acuti. Scrive:

Elaborando le impressioni, l'uomo si libera da esse. Oggettivandole, le distacca da sé, e si fa loro superiore. La *funzione liberatrice* e purificatrice dell'arte è un altro aspetto e un'altra formola del suo carattere di attività. L'attività è *liberatrice* appunto perché scaccia la passività.<sup>3</sup>

L'eco aristotelica è evidente, ma la funzione purificatrice, catarattica dell'arte assume, come forse già nel grande filosofo greco, la funzione di liberatrice dalla passività, dalla meccanicità deterministica non per i suoi «contenuti» (un dramma o una poesia che incitano alla libertà) ma per la sua stessa natura di attività dello spirito come si sarebbe detto un tempo. Una argomentazione filosofica di assoluto rilievo che connoterà l'intero itinerario crociano nel disegnare una filosofia della liberazione.

Questa breve ma necessaria premessa teoretica ci consente di mettere in risalto alcuni aspetti del pensiero crociano che assumono una valenza rilevantissima nel contesto di un pensiero filosofico che fonda se stesso sul rapporto inscindibile fra teoria e prassi, per cui anche i cosiddetti problemi particolari assumono, di fatto, un significato che trascende la dimensione, per così dire, tecnica che sembrano avere ad una prima lettura.

Prendiamo, ad esempio, la vecchia questione dei generi letterari che tante polemiche suscitò nell'ambito della critica letteraria e che ancora oggi, di tanto in tanto, ricompare sia pure sotto mentite spoglie. Sembra e certamente è, una questione che riguarda l'impegno del critico o dello storico della letteratura. Ma è, assieme, un aspetto particolare della più generale liberazione dell'attività artistica, della creatività e originalità dell'espressione artistica da ogni vincolo esteriore, dall'opprimente e talvolta meschina ingerenza di interessi e opportunismi estranei alla valutazione estetica di un'opera d'arte.

Come è noto Croce negò valore estetico ai generi letterari, ossia la tendenza generalizzata ai suoi tempi ancora oggi viva in molti ambienti, a giudicare la bellezza di un'opera in base alla sua minore

3. B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1909, p. 24 (*corsivi nostri*).

o maggiore aderenza ad un genere. Detta così, la questione sembra una questione puramente formale. In realtà, nel lungo percorso della storia, il metro di giudizio estetico fondato sul genere provocò, e ancora provoca, tragedie umane di grande portata. Si potrebbe dire che i generi letterari hanno fatto vittime allo stesso modo delle arbitrarie regole di tanti Stati autoritari. In questa prospettiva la denuncia del genere come metro del giudizio estetico è una battaglia di libertà perfettamente coerente con l'intera filosofia crociana ed ebbe ricadute che vanno ben oltre una mera discussione accademica su correnti e scuole letterarie.

Nel 1913 Giuseppe Prezzolini scriveva al suo giovanissimo amico Roberto Longhi:

e poi non devi credere che l'estetica di Croce proibisca ai singoli critici di fabbricarsi, via via che occorre ad una più speciale ed intensa espressione artistica, estetiche per di così tecniche. Ciò che Croce vuole, è che queste estetiche provvisorie, *échafaudages* critici, il critico non li idolizzi a realtà. L'estetica per voi dovrebbe aiutare a comprendere, per lui deve invece aiutare a non scomprendere, liberare la strada di pregiudizi, far sentire che quelle costruzioni artificiali (dramma, pittura, scultura, paesaggio, figura, linea) ecc., sono artificiali e che vanno usate ma non idolizzate a realtà (come fanno i professori di scuola che credono realtà la propria utilità).<sup>4</sup>

Naturalmente si può discutere sulla funzione che la classificazione in generi può avere una volta esclusa la dimensione squisitamente estetica. Mario Fubini nell'importante volume del 1956, *Critica e poesia* riconsidera l'intera questione alla luce del metodo crociano. Senza negare l'assunto generale, avvisa che oltre alla funzione meramente didascalica del genere che anche Croce, naturalmente, accoglieva, bisogna riflettere sulla funzione di orientamento che essi possono rappresentare nell'indagine storiografica, ossia per meglio comprendere l'andamento della storia letteraria o artistica, per coglierne caratteristiche e ragioni. Ma, avvisava ancora, a non riproporre l'errore segnalato da Croce, di smarrire il senso profondo dell'indagine storica che si fonda su realtà individuali e non su generiche astrazioni. Ma il grande critico mette in rilievo l'aspetto liberatorio della critica ai generi letterari, alle regole pratiche elevate a verità assolute. E mette in luce un altro aspetto non meno rilevante, ossia la strumentalizzazione compiuta dai falsi o mediocri artisti che fondano le loro fortune sulla costruzione di idoli letterari che l'industria culturale,

4. La lettera di Prezzolini a Longhi fu pubblicata da «Il settimanale», n. 27 (1980).

aggiungiamo noi, utilizzano per i loro profitti. Non a caso Fubini può citare a sostegno delle sue tesi un filosofo che eroicamente si batté per la libertà: Giordano Bruno che, sin dai suoi tempi, si schierò contro l'illibertà anche nel mondo dell'arte, quella che si genera dal rispetto delle cosiddette *regole*. Giordano Bruno poteva dire con graffiante icasticità che le regole «servono a coloro che son più atti ad imitare che ad inventare [...]». Non come Omero poeta di propria musa, continua Giordano Bruno, «ma come scimmia della musa altrui».

Non a caso abbiamo parlato di industria culturale. La polemica crociana, infatti, anche se apparentemente circoscritta a questioni di valenza puramente teoretica, ha ricadute politiche in senso ampio di fondamentale importanza. Se ne accorse Max Horkheimer, il fondatore della Scuola di Francoforte, che pure sembrò lontanissimo alla cultura italiana del secondo dopoguerra dalla filosofia storicista di Croce.

In una lettera indirizzata alla vedova di Croce in occasione della morte del filosofo tra l'altro scriveva:

Non solo per questo, e non solo nella cerchia dell'ambiente scientifico, tuttavia, percepiamo così dolorosamente il fatto che egli ci abbia lasciato. Ciò che egli ha compiuto nel campo dell'estetica riguarda ogni uomo che sia ancora padrone dell'esperienza spirituale e che non si consegni ciecamente al meccanismo dell'industria culturale. Egli, che proveniva dalla critica letteraria, è stato forse, dai tempi di Hegel, il primo filosofo importante che abbia avuto contemporaneamente un rapporto vivace, spontaneo ed originario con l'arte, riflettendo in piena responsabilità teorica sulla questione dell'arte. La sua visione fondamentale, secondo cui l'opera d'arte non può essere misurata in base al suo concetto di genere, senza che vada perduta la basilare questione relativa alla verità o alla falsità dell'opera stessa, ha avuto una forza liberatrice che si perpetua tuttora nell'esperienza artistica di innumerevoli persone, che non sanno nemmeno che tale contributo teorico, l'emancipazione dell'estetica dal pensiero classificatorio, si deve a Croce.<sup>5</sup>

L'estetica filosofica crociana, il riconoscimento della sfera autonoma dell'arte come forma della conoscenza dell'individuale, secondo l'intuizione di Horkheimer, diventa il fondamento teorico che giustifica, per così dire, vidima ad un livello profondo, l'opposizione alla strumentalizzazione dell'arte in tutte le sue manifestazioni da parte del sistema dell'industria culturale per fini extraestetici, allotrici,

5. M. HORKHEIMER, *Lettera alla vedova di Croce*, in «Complessità» (Messina), gennaio-dicembre 2010, 4-5, p. 4.

avrebbe detto Croce. Autonomia dell'arte, purificazione dell'intuizione artistica, significa in questo contesto teorico, liberare l'arte da condizionamenti politici, moralisti, intellettualisti, pedagogici.

Fu la grande battaglia crociana per libertà della cultura combattuta agli inizi del Novecento e mai interrotta fino agli ultimi giorni della sua vita. Le polemiche antipositiviste ed antidecandiste che caratterizzarono i primi anni dell'attività crociana acquistano, in questa prospettiva, un'ulteriore valenza e forse, almeno parzialmente, è possibile giustificare l'eccessiva *vis* polemica di tante posizioni assunte dal filosofo. La durissima polemica con il mondo accademico, con le istituzioni culturali più conservatrici, l'aspra critica agli eccessi del filologismo che pure il giovane studioso aveva coltivato con dedizione e passione. Un vecchio mondo sommerso da una insopportabile retorica che già il suo ideale maestro, Francesco De Sanctis, aveva combattuto con acume e generosità. Allo stesso modo Croce opponeva la sua serrata critica ad ogni forma di vuoto avanguardismo, di ribellismo di maniera che, a ben vedere, si traducevano in una nuova forma di retorica, una retorica occultata, nascosta, ma pur sempre retorica. La retorica dell'antiretorica, potremmo dire.

Se non si può parlare, dunque, nei primi anni del Novecento, di un vero e proprio impegno politico del giovane Croce, è innegabile che tutto il suo pensiero è, di fatto, politico. In questa prospettiva l'influenza del marxismo è decisiva. Il riconoscimento di Antonio Labriola come unico suo "maestro", non è soltanto una dichiarazione di stima e gratitudine, è a mio modo di vedere, anche una presa di posizione polemica, intrinsecamente politica. Il vecchio maestro lo invita a smettere i panni dell'erudito e, sia pure dell'erudito arguto e intelligente, per immergersi nella dimensione complessa, diremmo oggi, della storicità: la connessione degli studi storici con quelli filosofici nell'orizzonte dell'impegno politico, di quello che Croce definirà efficacemente, dell'eticopolitico. Alla stesura dei grandi libri di filosofia teoretica, il filosofo accompagna incessantemente l'attività di critico dell'epoca come pure potremmo dire, dotandosi, peraltro, di uno strumento, la rivista «Critica» che per i tempi si caratterizzava per modernità e spregiudicatezza. La funzione della rivista è una funzione certamente politica. Non si richiama ad un partito e nemmeno espressamente ad un ideale politico circoscritto. Nemmeno al liberalismo come insieme di dottrine o come movimento storico che Croce studierà attentamente solo molti anni dopo. La dimensione della rivista è essenzialmente quella della battaglia culturale per lo

svecchiamento della cultura italiana ed europea, per la liberazione da vecchi pregiudizi, da antiche incrostazioni, da opportunismi di varia specie e natura.

L'interpretazione del marxismo secondo l'impostazione labrioliana, sempre in serrata polemica con le letture superficiali o banali e semplicistiche del pensiero di Marx, tendono a costituire un primo nucleo di un pensiero teso a liberare la filosofia da ogni condizionamento esteriore, da ogni metafisica mal digerita, da ogni forma di naturalismo deterministico. Il «marxismo» crociano, come poi il suo «hegelismo» e «vichismo», si connotano per una costante, minuziosa, revisione dei residui, come certe volte scriverà Croce, metafisici ossia totalizzanti. A cominciare, lo abbiamo visto, dalla revisione della dialettica, in Hegel come in Marx, liberata, per così dire, dalla dimensione meccanicistica che possedeva oltre la volontà dei due grandi filosofi. La logica dei distinti che si affiancava alla logica dialettica completandola nella sua funzione fondamentale. Lo storicismo, fondato sulla idea che la storia è sempre storia come pensiero e come azione nella quale il nesso inscindibile fra le funzioni che presiedono allo sviluppo della storia non è mai determinato, ma sempre libero, originale e creativo. Una filosofia che si fonda sul giudizio, vichianamente, nel suo rapporto con la prassi senza che si possa conferire un primato all'uno o all'altra. Queste saranno le conclusioni del lungo itinerario del filosofo ma già ampiamente contenute nei primi suoi passi all'inizio del Novecento.

Ad ulteriore prova che la libertà liberatrice percorre l'intera filosofia crociana in un orizzonte teoretico unitario pur nella diversità e specificità degli ambiti di ricerca, è interessante leggere e commentare due brani i quali ci mostrano come il metodo crociano sia lo stesso, si parli di estetica o di filosofia della pratica e, come si vedrà leggendo il secondo, il nesso con la sua peculiare versione del liberalismo sia inscindibile.

Croce nella *Filosofia della pratica*, affronta la fondamentale questione del nesso necessità libertà, del condizionato e dell'incondizionato, nel nesso che potremmo definire dialettico, rescisso il quale non si comprenderebbero più né il concetto di libertà né quello, che ne è l'opposto, di necessità. Scrive:

come senza necessità non si ha libertà, perché senza situazioni di fatto non si dà volizione, del pari senza libertà non si dà necessità, ossia non si formano le situazioni di fatto, sempre nuove e necessarie rispetto alle nuove volizioni;

perché le situazioni di fatto sono niente altro che gli accadimenti, e questi niente altro che il risultato delle volizioni singole. I due termini non si possono separare: tolto l'uno, è tolto l'altro; ma non si possono neppure considerare identici, a modo di sinonimi. Sono i due momenti, distinti ed uniti, dell'atto volitivo, che è l'unità dei due, necessitato e libero insieme.<sup>6</sup>

Continua, più avanti, per chiarire la questione:

il paragone migliore è offerto anche questa volta dall'attività estetica. Nessun poeta crea il suo poema fuori di determinate condizioni di luogo e di tempo; e anche quando egli sembra e viene chiamato «anima d'altri tempi», appartiene al suo tempo. La situazione storica gli è data; il mondo delle sue percezioni è quello: con quegli uomini, quei costumi, quei pensieri, quelle opere d'arte precedenti. Ma, quando il nuovo poema è sorto, c'è nel mondo della realtà (nella contemplazione della realtà) qualcosa che prima non c'era, corrispettivo alla situazione data, ma non identico: una nuova forma, e perciò un nuovo contenuto, rivelazione di una verità prima non conosciuta. Tanto che, a sua volta, quella nuova poesia condiziona un moto spirituale e pratico, ed entra a comporre la situazione che sarà data per le future azioni e le future poesie. [...] Ma il paragone istituito è, più che paragone, analogia: ciò che accade nella sfera pratica, accade nella sfera poesia, e in ogni altra attività spirituale, perché lo Spirito è libertà, e, per esser tale non astrattamente ma in concreto, deve essere insieme necessità.<sup>7</sup>

Nel saggio *La concezione liberale come concezione della vita*, fra i pochissimi dedicati dal filosofo alla dilucidazione del suo liberalismo Croce ricorre ancora all'estetica per chiarire la natura del liberalismo, ma meglio diremmo del liberalismo metapolitico che andava delineando negli anni bui dei totalitarismi, delle dittature. Quel liberalismo che abbiamo cercato di definire metodologico proprio per sottolineare la sua valenza teoretica, filosofica. Se il liberalismo è una concezione della vita è, in sostanza, una filosofia della libertà liberatrice sorretta da un impegno eticopolitico non esauribile in una sia pure impegnativa e brillante dottrina politica. Ciò non significa, naturalmente, che una simile concezione sia, per così dire, non ancorata alla storia, alla realtà. Anzi, nella storia trova la sua unica ragion d'essere. Ma meglio di noi Croce:

cosicché, sempre che si ode (e s'ode di frequente) tacciare la concezione liberale di «formalistica», «vuota», «scettica» e «agnostica», conviene girare questa accusa alla filosofia moderna, che ne è toccata in modo più diretto

6. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1963, p. 120.

7. Ivi, p. 121.



e che cura di rispondervi con tutta se stessa: la filosofia moderna, che ha rinunciato alla pretesa di esser mai «definitiva», e perciò ad ogni dommatismo, appagandosi di essere, in cambio, perpetuamente viva e valida a porre e risolvere tutti i problemi che all'infinito si generano dalla vita, e a svolgere in perpetuo i dommi senza mai annullarli ma sempre approfondendoli e accrescendoli. La concezione liberale, come concezione storica della vita, è «formalistica», «vuota», «scettica» e «agnostica» al pari dell'etica moderna, che rifiuta il primato a leggi e casistiche e tabelle di doveri e di virtù, e pone al suo centro la coscienza morale; al pari dell'estetica moderna, che rifiuta modelli, generi e regole, e pone al suo centro il genio che è gusto, delicato e severissimo insieme. Come questa estetica vuole non già servire a scuole e scolette, ma interpretare le aspirazioni e le opere degli spiriti originali e creatori, così la concezione liberale non è fatta per i timidi e pei pigri e pei quietisti, ma vuole interpretare le aspirazioni e le opere degli spiriti coraggiosi e pazienti, pugnaci e generosi, solleciti dell'avanzamento dell'umanità consapevoli dei suoi travagli e della sua storia.<sup>8</sup>

La filosofia di Croce, dunque, è una filosofia della libertà che oltrepassa i confini della filosofia della pratica, si distingue dal liberalismo inteso come insieme di dottrine particolari, si fonda, come abbiamo visto, su una tradizione filosofica per alcuni aspetti diversa da quella sulla quale si fondava il liberalismo classico di origine empirista o razionalista. Un liberalismo, quello di Croce, dunque, che si potrebbe facilmente definire storicista. Ma questa connotazione ha senso solo se si tiene presente che lo storicismo crociano è molto diverso dalle filosofie della storia ottocentesche. È uno storicismo di metodo, potremmo dire, come di metodo è il suo liberalismo. Metodo, naturalmente, il cui significato non deve essere confuso con quello della mera tecnica. Anzi, per tanti aspetti, metodo in questo contesto assume il significato del continuo superamento di ogni dottrina chiusa, di ogni tecnica particolare che si voglia elevare a verità definitiva. In questo senso, in questa prospettiva, la moderna epistemologia nata in contrapposizione alla concezione positivista, deterministica e riduzionista, potrebbe affiancarsi a quella filosofia moderna di cui parla Croce, per dare nuova sostanza e nuova vitalità ad un pensiero liberale che non voglia confinarsi in una mera tecnica di governo, in un formulario astratto e, paradossalmente, profondamente illiberale.

Il liberalismo inteso in senso metodologico può fondarsi filosoficamente, dunque, anche sulla nuova epistemologia, su quella che dall'empiriocriticismo di Mach a Prigogine, dall'indeterminismo di

8. B. CROCE, *Etica e politica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 340-341.

Heisemberg a Maturana e Varela, e, sul terreno delle cosiddette scienze umane, alla sociologia di Morin, ridisegna i confini del pensiero contemporaneo. L'epistemologia contemporanea, infatti, propone una sensibilità diversa da quella tradizionale, sia pure semplicemente tradizionale, per cui la natura non è considerata più come una realtà oggettiva le cui leggi meccaniche e determinate devono essere scoperte dalla ricerca scientifica. La nuova scienza è consapevole che la verità si costruisce, non si scopre, che la ricerca non è oggettiva ma risente del condizionamento storico ed esistenziale del soggetto che indaga. Il che significa che allo scienziato viene riconosciuta, se ben si riflette, una maggiore responsabilità, una sostanziale libertà di scelta. Questa nuova visione dell'epistemologia si affianca ad una concezione liberale che si fonda sulla storicità, sull'idea di fondo che non esistono verità morali e politiche oggettive.

D'altro canto, il liberalismo non coincide propriamente con la filosofia della libertà la quale ha bisogno di fondamenti teorici saldi oltre che, naturalmente, di tenere in conto la storia e i movimenti etico politici di cui la storia è intessuta. In questo contesto, sia detto di fuggita, si comprendono meglio i contorni della celebre discussione fra Croce ed Einaudi, sulla distinzione fra liberismo economico e liberalismo. Il liberalismo se si riducesse, per utilizzare un termine caro alla sociologia contemporanea post positivista, ad un principio puramente economico (il libero mercato unico garante delle libertà politiche), finirebbe con il perdere la dimensione stessa della libertà come fondamento di se stesso.

Potremmo in conclusione dire che una diversa concezione filosofica ed epistemologica, sia delle scienze che del liberalismo intesi in senso metodologico e storicista, comporti una critica per taluni aspetti radicale del potere e finisca con l'assumere una nuova dimensione l'affermazione classica per cui il liberalismo è la concezione politica che pensa il potere come limite al potere stesso. Se, come abbiamo cercato di mostrare, liberalismo e scienza moderna non si pensano più come un insieme statico di dottrine politiche o scientifiche, ma come metodi di interpretazioni della vita e come potenze del fare che, con il loro fare, modificano incessantemente la realtà, è più facile comprendere perché il liberalismo può porsi come rigorosa critica del potere in tutte le sue forme, ivi compresa quella che il potere assume sul terreno del sapere o, come si preferisce dire, dei saperi. Se la scienza non è più considerata come ciò che razionalmente o magicamente, scopre, toglie il velo ad una realtà oggettiva, metafisica-

mente esistente al di là di ogni soggettiva interpretazione, sarà facile comprendere come la stessa ricerca scientifica, anche quella che si presenta con il sereno volto della pura ricerca, è in realtà sempre contaminata con la politica, con l'etica, con le religioni, col potere nel senso più ampio della parola.

Il liberalismo, inteso come liberalismo critico–metodologico diventa una critica fondamentale della società. Una critica che tende a costruire una nuova società ma nella consapevolezza che essa non sarà l'ultima ne sarà la società perfetta. È un metodo in continuo movimento che, nel decostruire la realtà la costruisce in forme sempre nuove, nell'intento di ampliare sempre più l'orizzonte della libertà e dei diritti di ogni libero individuo. La libertà liberatrice.



PARTE III

# MARX E LE SCIENZE SOCIALI



## Croce, il liberalismo e l'oblio del “Marx possibile”

GIROLAMO COTRONEO\*

Nella vasta letteratura relativa agli studi di Croce su Marx nella seconda metà dell'ultimo decennio dell'Ottocento, non è certo frequente incontrare l'espressione “Croce marxista”. Questa però si incontra dove meno la si aspetterebbe, precisamente nell'*Intervista su Croce*, rilasciata da Raffaello Franchini, uno dei maggiori interpreti del pensiero crociano, più volte “accusato” di “ortodossia”, al giornalista Arturo Fratta, nel 1978<sup>1</sup>. Si è trattato, a mio parere, di una espressione precipitosa, mai più riapparsa nei molti scritti su Croce prodotti dall'autore della *Teoria della previsione*. Ma se a quel tempo Franchini avesse letto il volume che Claudio Tuozzolo ha pubblicato lo scorso anno sul tema dei rapporti tra Croce e Marx<sup>2</sup>, avrebbe potuto convenire, anche se con una certa cautela, su quella espressione, per la verità piuttosto riduttiva. A mio parere, trovo assai più idoneo

\* Università degli Studi di Messina. Il presente saggio comparirà anche in «Civitas et Humanitas» del 2016.

1. «Su Croce marxista», ha scritto Raffaello Franchini, riferendosi al volume di Emilio Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo* (Einaudi, Torino 1962) «è stato scritto un brutto libro. Un brutto libro di uno che, a parte la faziosità inimmaginabile, non ha considerato lo stato delle fonti da cui Croce muoveva, e che era naturalmente lo stato delle fonti del 1895, e quindi non quello del 1960–63. Questo è chiaro. Si aggiunga poi tutta una serie di osservazioni che tendevano a sposare piuttosto il punto di vista di Labriola, che era quello del marxismo ortodosso e che perciò non era quello di Croce. Anche questo atteggiamento critico di Croce nei confronti del marxismo, secondo me, va ampiamente rivisto. Va ampiamente rivisto perché c'è prima di tutto un atteggiamento di scoperta, di liberazione, quasi un allargamento di braccia per abbracciare un amico quando Croce scopre il marxismo, perché il marxismo era l'antipositivismo». *Intervista su Croce*, (a cura di) A. FRATTA, Società Editrice Napoletana, Napoli 1978, p. 22.

2. C. TUOZZOLO, *“Marx possibile”*. *Benedetto Croce teorico marxista 1896–1897*, FrancoAngeli, Milano 2008. (Il presente saggio è il frutto della rielaborazione di una relazione tenuta a Catania il 29 ottobre 2009 all'interno di un seminario sul “Marx possibile” a cui hanno partecipato G. Cotroneo, P. Manganaro, S. Distefano, C. Tuozzolo).

quando si parla delle idee di Croce nel corso della sua discussione con Labriola, e in certa misura anche con Gentile, il termine “esperienza marxista”. “Esperienza” infatti ritengo possa senz’altro essere definito il periodo nel quale uno studioso si dedica con impegno e passione al pensiero di un filosofo; pensiero che non può davvero comprendere senza che nei suoi confronti vi sia quasi un’adesione, la convinzione di trovarsi di fronte a qualcosa di importante, degna di essere conosciuta e compresa; e questo anche se in tempi successivi da quel pensiero si prenderanno le distanze. Del resto, è stato uno degli autori più cari a Croce, Giambattista Vico, a insegnarci che «la provvidenza ben consigliò alle cose umane col promuovere nell’umane menti prima la topica che la critica, siccome prima è conoscere, poi giudicar delle cose»<sup>3</sup>.

Prima di proseguire: come è noto, Benedetto Croce ha detto una volta che la “storicità”, la categoria, diciamo, che rende valido un libro di storia, «si può definire un atto di comprensione e di intelligenza stimolato da un bisogno della vita pratica»<sup>4</sup>. A quale “bisogno della vita pratica” può rispondere oggi una ricerca sul, vero o presunto che sia, marxismo di Croce? Che importanza può avere ridiscutere la nascita del marxismo “teorico” in Italia? Non si corre il rischio di compiere una ricerca di valore soprattutto, se non soltanto, archeologico?

Quanto mi appresto a dire dovrebbe negare soprattutto quest’ultima ipotesi. Croce, nonostante la sua lezione si vada allontanando nel tempo, rimane pur sempre un punto di riferimento irrinunciabile per la cultura “liberale” del nostro paese, che presenta oggi un rilevanza che certamente non aveva quando la cultura politica era egemonizzata dalla cultura cattolica e da quella marxista. Ripensare la storia del liberalismo italiano appare oggi un’esigenza da non eludere: e quella storia discende proprio dalla discussione tra Croce e Labriola, verificatasi in Italia sul pensiero e l’opera di Karl Marx (e di Friedrich Engels). Quella discussione rappresenta infatti, come in altre occasioni ho cercato — e mi scuso per l’autocitazione — di sostenere<sup>5</sup>, l’“appassionamento” di Croce alla politica; una passione

3. G.B. VICO, *La scienza nuova seconda*, giusta l’edizione del 1744, (a cura di) F. NICOLINI, Laterza, Bari 1967, p. 209.

4. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, (a cura di) M. CONFORTI, nota al testo G. SASSO, Bibliopolis, Napoli 2002, p. II.

5. Cfr. *Un intellettuale napoletano di fronte a Marx: Benedetto Croce*, in *Il marxismo e la cultura*



praticamente abbandonata nei primi due decenni del Novecento, e che quando rinasce si presenta spesso — ma non subito — in polemica con il marxismo, che più che un amore sfiorito, è stato un amore desiderato, ma che non è riuscito a nascere e a consolidarsi nel cuore e nella mente di Croce.

Ripensare quel momento della nostra storia "civile" non è quindi "archeologia". Se infatti il liberalismo, variamente interpretato, costituisce oggi un aspetto essenziale del dibattito politico, e se di esso Croce rappresenta ancora un punto di riferimento forte, allora chiarire la genesi pratica della sua dottrina, le ragioni che negli anni Trenta del Novecento lo indussero a proporre quella distinzione tra "liberalismo" e liberismo"<sup>6</sup>, spesso ancora riproposta, non è ricerca archeologica, ma politica attuale. Il dibattito su quella distinzione, che vide protagonista, insieme a Croce, Luigi Einaudi presenta, infatti, più di un argomento idoneo a una migliore intelligenza del tema che qui intendo trattare, sarebbe a dire la "lettura" crociana di Marx. Nel 1947, in un breve saggio dal titolo *Ancora di liberalismo, liberismo e statalismo*, Croce scriveva che

il liberalismo, in quanto ideale della vita morale dell'umanità, non può fare suo proprio rappresentante a suo strumento nella sfera economia né il liberismo né lo statalismo. Non può perché, superiore a entrambi, ha bisogno di tutti questi due ordini o classi di metodi e di istituti economici, avvalendosi secondo i casi ora dell'uno ora dell'altro, ma respingendoli tutti e due quando, disconoscendo questa loro relatività, si fanno assoluti e si atteggiavano a ideale di vita sociale e morale.<sup>7</sup>

A questo aggiungeva che

non bisogna [...] mai trascurare che anche le pianificazioni serbano il loro diritto, e anche, in certe condizioni e con certe precauzioni il diritto all'eventuale esperimento, [...] perché l'imponderabile che è negli atteggiamenti degli animi e negli spontanei accomodamenti prodotti dalla necessità inevitabile di salvare l'individualità e la socialità, può rendere talvolta concrete e storiche certe formazioni che sembravano alla prima non attuabili o attuabili solo con gravi danni e finale fallimento.<sup>8</sup>

*meridionale*, (a cura di) P. DI GIOVANNI, Palumbo, Palermo 1984, pp. 9–31; *Croce e Labriola*, in *Benedetto Croce e altri ancora*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 137–151.

6. Cfr. B. CROCE–L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, intr. G. Malagodi, Ricciardi, Milano–Napoli 1988.

7. B. CROCE, *Ancora di liberalismo, liberismo e statalismo*, in *op. cit.*, p. 103.

8. Ivi, pp. 103–104.

La replica di Einaudi ha qui un'importanza soltanto relativa. Ben più importante è rendersi conto che tutti gli argomenti di Croce a sostegno della "compatibilità" del liberalismo politico con qualsiasi sistema economico, compreso — e questo soprattutto gli veniva rimproverato da Einaudi<sup>9</sup> — il comunismo, affonda le sue radici nel suo antico approccio al marxismo, verso il quale accanto alle riserve, segnalava pure quanto di positivo, a suo parere, conteneva. Merita perciò di venire ricordato che nel 1897, in uno dei suoi saggi sul marxismo di Labriola, Croce, dopo avere detto, «che socialismo e liberalismo si diranno bensì scientifici per metafora o per iperbole, ma né l'uno né l'altro sono o possono essere mai deduzioni scientifiche»; e dopo avere detto che «nella sua forma più vecchia non si può negare che [il liberismo] abbia un fondamento metafisico, ch'è in quella persuasione della bontà delle leggi naturali e in quel concetto di natura (diritto di natura, stato di natura, ecc.), che sorto nella filosofia del secolo decimosettimo, fu dominante nel decimottavo»; dopo aver detto questo, dunque, così proseguiva:

ma ben diversa è la forma, che il liberismo prende nei suoi seguaci più recenti, i quali, abbandonati i presupposti metafisici, stabiliscono due tesi, praticamente importanti: *a*) quella di un massimo edonistico economico, che essi assumono come identico col massimo desiderabile sociale; e *b*) l'altra che questo massimo edonistico non si possa affermare pienamente se non per la via della più completa libertà economica. Con queste due tesi, noi siamo bensì fuori della metafisica, e sopra il terreno della realtà, ma non già sopra un terreno scientifico.<sup>10</sup>

Ho riportato queste antiche tesi di Croce a sostegno del fatto che molto del suo liberalismo affonda le radici nelle riflessioni sul

9. «Un liberalismo», scriveva Einaudi, «il quale accettasse l'abolizione della proprietà privata e l'instaurazione del comunismo in ragione di una sua ipotetica maggiore produttività di beni materiali, sarebbe ancora liberalismo? Può cioè esistere l'essenza del liberalismo, che è libertà spirituale, laddove non esista proprietà privata e tutto appartenga allo stato?». Il liberalismo, proseguiva, «non può nemmeno per figura rettorica, assistere concettualmente all'avvento di un assetto economico comunistico, come pare ammetta il Croce. Esso vi ripugna per incompatibilità assoluta. Non può esistere libertà dello spirito, libertà del pensiero, dove esiste e deve esistere una sola volontà un solo credo, una sola ideologia». L. EINAUDI, *Due diversi significati del concetto di liberismo economico e dei suoi rapporti con quello di liberalismo*, in *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 126 e 127-128.

10. B. CROCE, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, (a cura di) M. RASCAGLIA e S. ZOPPI GARAMPI, voll. 2, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 100 e 101.

marxismo: e questo segnala che ripensare queste ultime può essere un interessante momento del dibattito culturale in corso: il ricordato libro di Tuozzolo, che lo ripensa in maniera nuova, trova quindi in quel dibattito la sua genesi pratica. Per tornare adesso alla questione con cui ho inaugurato questa nota, mi sembra legittimo segnalare subito che nel libro di Tuozzolo l'espressione "Croce marxista" acquista un significato suo proprio: si situa infatti in altro contesto storiografico rispetto a quello nel quale è stato collocato finora, e viene adoperato in altra prospettiva. Nel primo caso, l'attenzione di Croce verso il marxismo è inserita da Tuozzolo — come meglio chiarirò più avanti — nel tempo storico, con le sue esigenze e i suoi problemi, in cui si è presentata: un tempo in cui Croce appare senz'altro consapevole dell'importanza del materialismo storico, a proposito del quale nel 1916 — quando già aveva completato la celebre tetralogia sull'estetica, la logica, la filosofia pratica e la teoria della storiografia, sarebbe a dire l'intera filosofia dello spirito — dopo avere detto di una sua iniziale distanza dalla politica, alla quale, aggiungeva, «non mai mi proposi di partecipare con l'azione, e pochissimo vi partecipavo col sentimento e col giudizio», e che sentiva un certo interesse soltanto «per quella che allora si chiamava la "questione sociale"», che non considerava «come problema politico», ma «come problema astrattamente morale»<sup>11</sup>; dopo avere detto questo, dunque, ricordava che mentre era intento alle ricerche sulla Spagna nella vita italiana,

il Labriola m'inviò da Roma, nell'aprile del '95, perché lo leggessi e cercassi di farglielo stampare, il primo dei suoi saggi sulla concezione materialistica della storia, quello sul *Manifesto dei comunisti*: che io lessi e rilessi, e mi sentii [...] tutta accendere la mente, e non potei più distogliermi da quei pensieri e problemi, che si radicavano e allargavano nel mio spirito.<sup>12</sup>

Né Croce si fermava qui: proseguendo il discorso sulla "deviazione" che la lettura del saggio di Labriola, aveva impresso ai suoi studi, che si diressero non più verso le ricerche erudite ma verso l'economia e verso nuove letture e riflessioni sull'etica, scriveva che

quella pratica con la letteratura marxista, e il seguire che feci per qualche tempo, con teso animo, le riviste e i giornali socialistici tedeschi e italiani, mi scossero tutto e suscitavano in me per la prima volta, un semblante di

11. B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, (a cura di) G. GALASSO, Adelphi, Milano 1989, p. 27.

12. Ivi, p. 33.

appassionamento politico, dandomi uno strano sapore di nuovo, come a chi per la prima volta e non più giovane, s'innamori e osservi in sé medesimo il misterioso procedere della nuova passione.<sup>13</sup>

Ai fini del mio discorso non è particolarmente importante che Croce aggiungesse a quanto abbiamo sentito finora che «quell'appassionamento politico e quella fede non durarono»<sup>14</sup>; ciò che importa è il suo riconoscere — dopo vent'anni — che una qualche adesione al marxismo c'era pur stata nella sua mente. Un'adesione che trova conferma in una lettera di Labriola del 24 dicembre 1986, nella quale — come spesso usava — si esprimeva con grande severità nei confronti degli intellettuali e politici socialisti: «noi», gli diceva in quell'occasione, evidentemente convinto che Croce fosse ormai convertito al socialismo, e come lui impegnato nella sua diffusione, «noi mi pare che abbiamo qualcosa di meglio da fare, per diffondere il socialismo scientifico; e poi verranno quelli che siano atti a farne uso»<sup>15</sup>.

Labriola non si esprimerà più nei confronti dell'atteggiamento politico di Croce in questi termini. Poco più di un anno dopo — precisamente il 28 febbraio del 1898, successivamente al già ricordato saggio di Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, che segna la massima presa di distanza dalle tesi di Labriola — gli dirigerà parole che non sono proprio un encomio:

per tutte queste vedute incomplete, immature o erronee tu mi hai l'aria di un *epicureo* che mediti sulle forme del pensiero, ignaro della vita. [...] Tu pigli il lavoro come una cosa *esterna* rispetto al tuo pacifico ozio di epicureo contemplante — e quindi non puoi intendere perché la teoria del valore-lavoro abbia rivoluzionato tutta la concezione della vita e della storia.<sup>16</sup>

13. Ivi, p. 34.

14. Ivi, p. 35.

15. *Lettere a Benedetto Croce 1885-1904*, Istituto Italiano per gli studi Storici, Napoli 1975, p. 185.

16. Ivi, p. 266. Il 3 marzo poi gli scriveva queste parole: «in tutti i tuoi scritti fino a due anni fa, che non mi mossero mai, né a passionato dissenso, né ad entusiastico assenso, io ho scorto ed ammirato il *divenire* della tua coltura extraccademica, nei cui saggi ho notato un solo difetto comune, un certo che di scolorito, e di troppo occasionale, un vero pregio comune, l'amore disinteressato per la ricerca [...] Ora per la prima volta hai pigliato dei veri granchi a secco, esagerando per facilità d'ingegno, le doti dell'acuta osservazione sopra cose le quali esigono altro lavoro di prolungata meditazione, di quella che non convenga e basti per la critica storico-letteraria». Ivi, p. 268.

Come si vede, Labriola aveva seri dubbi sulla "conversione" al marxismo di Croce; e soprattutto comprendeva che per il giovane studioso napoletano, il marxismo era "letteratura"<sup>17</sup>, non ideologia politica. Pochi mesi dopo, esattamente il 6 maggio dello stesso anno, sempre più irritato nel vedere Croce distaccato dal socialismo come politica, dal suo momento operativo, userà nei suoi confronti espressioni ancora più dure, al limite dell'offesa personale:

Caro Croce, quanto sei terribilmente napoletano, ossia animale extra- e anti-politico: quanto sei noiosamente letterato che sulla carta stampata non vedi né gli uomini né le cose. [...] Sono seccato anch'io di vedere che tu non vuoi capire, che passando per socialista e per marxista, quello che scrivi non vale come semplice carta stampata, secondo il senso dei letterati.<sup>18</sup>

La malinconica, sofferta, ma ferma, risposta di Croce, chiudeva la questione dei rapporti tra il filosofo napoletano e il socialismo: «E ci siamo intesi», gli scriveva il giorno immediatamente successivo, il 7 maggio,

anche per la caratteristica che mi date di letterato. Non ho fatto mai nulla per autorizzare la gente a credermi un uomo politico o un ispiratore politico. [...] Lasciatemi dunque fare il letterato: almeno per ora che non trovo di meglio da fare. Faccio questo mestiere con fini onesti — ed è già qualcosa, tra tanti che lo fanno per fini disonesti.<sup>19</sup>

Ho ricordato tutto questo perché indica che proseguendo i suoi studi sul marxismo, Croce, senza rifiutarlo espressamente si potrebbe dire, se ne allontana sempre di più, perché si va convincendo che non è una dottrina filosofica, ma una sociologia, un dettato di valore soprattutto, se non soltanto, pratico-politico. Proprio l'anno successivo alla "rottura" con Labriola (con il quale però, mantenne sempre un atteggiamento amichevole e rispettoso: le ultime lettere che si scambiano risalgono al 1904, agli ultimi mesi della vita di Antonio

17. «Un letterato», gli scriveva nella stessa lettera, «può empire di centomila osservazioni vere i suoi scritti, senza avere l'attitudine a sistemarle, né obbiettivamente, né subbiettivamente. Un letterato può essere anche un inventore d'idee (p. e. Goethe), ma se si mette a fare della scienza diventa più pedante degli scienziati di professione, e zoppica sempre più nello spirito della conseguenza». *Ibidem*.

18. Ivi, p. 278.

19. Ivi, p. 279. — Le lettere di Croce a Labriola sono andate disperse. Il volume qui citato ne contiene alcune, quelle che trattano questioni personali delicate, come questa citata, della quale Croce aveva evidentemente conservato la minuta.

Labriola)<sup>20</sup>, troviamo la meno burrascosa, certamente, ma non per questo meno ferma, polemica con l'interpretazione marxiana di Gentile dalla quale Croce prendeva nettamente le distanze. Il 26 luglio 1899 così gli scriveva:

quanto all'interpretazione *restrittiva* ed empirica, che io do delle teorie di Marx, e che voi non accettate, si potrebbero dire parecchie cose per difenderla. Tra le altre questa: che, giacché il Marx non ha insistito sulla sua metafisica, ed ha insistito invece moltissimo sulle proposizioni sociologiche, storiche, economiche, è giusto interpretare queste indipendentemente, come osservazioni di fatto.<sup>21</sup>

Questa sua tesi, questa idea dell'assenza di un momento speculativo nel pensiero di Marx, Croce la ribadiva nella lettera che gli scriveva meno di un mese dopo, il 21 agosto 1899:

come già vi accennai, credo che l'interpretare il Marx dichiarando *secondarie* le sue vedute metafisiche, non possa dirsi un procedimento comodo, ma *giustificato*; giacché è per lo meno giustificato quanto l'inverso; e forse più. Appercepirlo come *critico* della società presente e come *storico* di essa e come *politico* del movimento proletario, è prender Marx in ciò che forma la parte veramente notevole della sua attività. La filosofia è un *condimento*, e non è un buon condimento del suo pensiero.<sup>22</sup>

Se pure a questo aggiungeva che «comunque sia, è bene che sia stato studiato anche come filosofo; e voi avete adempiuto egregiamente allo scopo. Le varie ricerche si completano così a vicenda; e non è forse difficile armonizzarle»<sup>23</sup>, appare chiaro che si tratta più di un gesto di cortesia verso l'amico, che non una profonda convinzione.

A questo punto devo ritornare al libro di Tuozzolo, per sentire da uno studioso convinto dell'esistenza, che quanto ho detto finora sembra negare, di un momento "marxista" nel percorso filosofico di Benedetto Croce, come giudica questi passaggi che segnalano la distanza che Croce sembra porre subito tra i suoi convincimenti

20. L'ultima lettera di Labriola a Croce risale al 5 gennaio del 1904, poche settimane, quindi, prima della scomparsa di Labriola avvenuta il 2 febbraio di quello stesso anno.

21. *Lettere a Giovanni Gentile*, (a cura di) A. CROCE, intr. G. Sasso, Mondadori, Milano 1981, pp. 55-56.

22. Ivi, p. 57.

23. *Ibidem*.

filosofici e quelli di Marx: «La riflessione storiografica sul rapporto tra il giovane Croce e il marxismo», scrive Tuozzolo,

è stata condizionata in modo decisivo dall'autointerpretazione del proprio percorso filosofico formulata da Croce stesso [...]. È però opportuno sottolineare come tale autointerpretazione, già dai primissimi anni del Novecento, fosse profondamente influenzata dal "relativo distacco" dai temi marxiani che Croce maturò, progressivamente, nel primo decennio del secolo, insieme alla scelta a favore di una prospettiva neohegeliana, che implicava l'abbandono di quella logica del concetto di tipo sostanzialmente "neokantiano" all'interno della quale si era svolta la prima riflessione filosofica crociana.<sup>24</sup>

Ritornero su questo argomento. Prima però vorrei ricordare un'altra considerazione di Tuozzolo che ritengo decisiva ai fini del mio discorso: Croce, egli afferma, fu

un "teorico marxista", un "difensore" di Marx in effettivo dialogo con le tesi di Engels e di Labriola. D'altronde la stessa autointerpretazione crociana del 1937, implicitamente sostiene questa tesi. Proprio il suo titolo e la sua conclusione lapidaria ("Il marxismo teorico si esaurì, intorno al 1900, in Italia e nel mondo tutto") suggeriscono in fondo l'idea che Croce sia stato per un periodo un teorico del marxismo. [...] Ciò che pare dubbio è il fatto che Croce abbia *fin dall'inizio* partecipato a tale teorizzazione con l'intento di proporre l'idea dell'inconsistenza filosofica del materialismo storico.<sup>25</sup>

Il saggio cui Tuozzolo fa riferimento è il celebre *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*<sup>26</sup>, a proposito del quale Norberto Bobbio ha scritto che sostenendo che il marxismo teorico era "morto" in Italia intorno al 1900, Croce «non solo non fu [...] buon profeta, ma fu anche storico non veritiero», in quanto già «intorno al 1910 Rodolfo Mondolfo aveva ripreso il discorso interrotto e quasi dimenticato di Antonio Labriola»<sup>27</sup>. Ma questo non ha particolare importanza per il mio discorso: ne ha invece che la tesi di un Croce addirittura "teorico" del marxismo, viene qui scopertamente, direi, proposta da Tuozzolo, con argomenti per la verità non manifestamente infondati. Se infatti seguiamo con lui il percorso di Croce,

24. C. TUOZZOLO, "Marx possibile", cit., p. 21.

25. Ivi, p. 32.

26. Cfr. B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit. I, pp. 265 sgg.

27. N. BOBBIO, *Introduzione a R. MONDOLFO, Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino 1968, p. XI.

vediamo che gli scritti sul marxismo di Labriola vengono recepiti da un Croce teoreticamente neokantiano e herbartiano. Una posizione teoretica, che Croce abbandonerà definitivamente soltanto quando nel decennio successivo, il primo del Novecento, incontrerà Hegel.

L'autore di questo "*Marx possibile*" lavora in profondità per tutto il libro, su quel "primo" Croce, il Croce del biennio 1896–1897, senza rapportarlo o confrontarlo con il "secondo" Croce, con il Croce che aveva ormai interiorizzato Hegel, senza nessuna apparente *commixtio* con il precedente marxismo; anche se, proprio nel momento in cui lo si potrebbe definire, appunto, marxista, Croce manifesta pensieri che forse non lo sono. Scrive Tuozzolo che

il "sogno marxiano" sognato dal Croce labrioliano del biennio 1896–'97 non contempla in alcun modo l'adesione di una "via breve" al socialismo che non passi per un preventivo lungo lavoro di preparazione delle coscienze (in qualche modo simile al lavoro svolto dall'illuminismo prima della rivoluzione francese).<sup>28</sup>

Qui, *in caligine* se si vuole, appare quello che sarà il posteriore storicismo di Croce. Ma che quel "sogno" Croce lo avrebbe vissuto, mi sembra difficile da dimostrare, anche se credo — e qui Tuozzolo ha pure qualche buona ragione da far valere — si possa almeno sostenere, purché si affronti in profondità il suo pensiero di quegli anni, senza rapportarlo alla successiva evoluzione. Per convincersi di questo occorre muovere dalla convinzione che allora Croce manifestava circa la non-teoreticità del marxismo — problema verso cui Labriola non mostrava il minimo interesse — e dall'idea che il marxismo — a differenza qui di quanto invece credeva Labriola — fosse una filosofia della storia. Ascoltiamo le sue parole:

spogliato il materialismo storico di ogni sopravvivenza di finalità e di disegni providenziali, esso non può dare appoggio al socialismo né a qualsiasi altro indirizzo pratico della vita. Solamente nelle sue determinazioni storiche particolari, nella osservazione che per mezzo di esso sarà possibile fare, si potrà eventualmente trovare un legame tra materialismo storico e socialismo.<sup>29</sup>

Vedremo più avanti come Tuozzolo interpreterà questa tesi. Intanto credo si possa senz'altro dire che la prima parte di questa ulti-

28. C. TUOZZOLO, "*Marx possibile*", cit., p. 17.

29. B. CROCE, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., I, p. 31.



ma citazione "liquida" il marxismo come utopia, come palingenesi universale, considerando questa lettura di esso destinata soltanto a danneggiarlo; la seconda parte riprende un precedente discorso, quello dove Croce indicava quale fosse per lui il momento positivo del marxismo, ciò che ne faceva una forza storica. Intanto il fatto che *non* fosse — contrariamente a quanto riteneva Labriola — una filosofia della storia: «a me, dunque», scriveva, «sembra che si faccia migliore lode alla concezione materialistica della storia, non già col dirla "l'ultima e definitiva filosofia della storia", ma con l'affermare che addirittura essa "non è una filosofia della storia"»<sup>30</sup>. E aggiungeva:

ed eccoci al punto che è da stimare sostanziale. Il materialismo storico non è, e non può essere, una nuova filosofia della storia, né un nuovo metodo, ma è, e dev'essere proprio questo: una somma di nuovi dati, di nuove esperienze che entrano nella coscienza dello storico.<sup>31</sup>

La consueta, la tradizionale se vogliamo, letteratura sul rapporto Croce–Marx si arresta qui, su questa che ritiene l'ultima sua parola sulla questione, sorvolando però su molte altre. Tuozzolo va invece oltre quel passaggio, certamente importante; e legge gli scritti crociani sul marxismo, esaltando, o, meglio, collocando al centro della sua indagine quanto di positivo, almeno a suo parere non facilmente rigettabile, rimane nel pensiero di Croce intorno al marxismo, dopo che ne aveva liquidato il momento rivoluzionario, apocalittico, in una parola la "filosofia della storia".

Vediamo allora che cosa dice Tuozzolo riferendosi al testo di Croce poc'anzi citato:

30. Ivi, p. 24.

31. Ivi, p. 25. Nel 1897 Croce sviluppava così questo concetto: «se il materialismo storico deve esprimere alcunché di criticamente accettabile, esso, come altra volta ebbi occasione di esporre, non dev'essere né una nuova costruzione a priori di filosofia della storia, né un nuovo metodo del pensiero storico, ma semplicemente un canone d'interpretazione storica. Questo canone consiglia di rivolgere l'attenzione al cosiddetto sostrato economico delle società, per intendere meglio le loro configurazioni e vicende». B. CROCE, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 88. A queste considerazioni Labriola così replicava: «mi fa proprio meraviglia che tu proprio credendo di criticare il mio libro ripeti l'erronea opinione, che il materialismo storico è soltanto un nuovo canone di ricerca storica. Ma cosa vuol dir canone? — un metodo di frugare nei libri, o un metodo di concezione? E se è questo non è forse una *Weltanschauung*? Via, per aumentare il numero dei fogli di carta stampata che si chiamano storie, non valeva la pena di far tanto rumore». A. LABRIOLA, *Lettere a Benedetto Croce*, cit., p. 266.

Croce, dunque, non ha dubbi, riguardo al fatto che il materialismo storico abbia scoperto “*dati nuovi*”. Egli, piuttosto, si chiede: le nuove *vere* “vedute” delineate dagli storici della scuola materialistica quale contributo forniscono in generale alla conoscenza? Le “*vere e fecondissime scoperte*” del materialismo storico in che modo contribuiscono allo sviluppo del sapere umano?<sup>32</sup>

Non è difficile notare che Tuozzolo sottolinea soltanto la seconda parte del testo di Croce; ma questo non muta la sostanza del problema. Più interessante, infatti, mi sembra individuare quali siano le “*vere e fecondissime scoperte*” di cui ha detto, e che espone citando testualmente Croce, il quale scriveva:

sono feconde scoperte, per intendere la vita e la storia, l’affermazione della dipendenza di tutte le parti della vita tra di loro, e della genesi di esse dal sottosuolo economico, in modo che si può dire che di storie non ce n’è che una sola; il ritrovamento della forza reale dello Stato (quale esso si presenta in certi suoi aspetti empirici) col considerarlo come istituto di difesa della classe dominante; la stabilita dipendenza delle ideologie dagli interessi di classe; la coincidenza dei grandi periodi storici coi grandi periodi economici; e le tante altre osservazioni, ond’è ricca la scuola del materialismo storico.<sup>33</sup>

Accettare questi, che sono poi i fondamenti del marxismo — ai quali, però, non dimentichiamolo, Croce attribuisce (si noti il riferimento ai momenti “*empirici*” della vita dello Stato) un valore pratico-politico, non filosofico in senso pieno — non sembra si possa fare senza essere in qualche misura “*marxisti*”, di là del fatto che tutto questo verrà, per così dire, rimosso, dalla successiva evoluzione del pensiero di Croce. Ne viene, quindi, che non si può non dare ragione a Tuozzolo, quando, a proposito di quelle “*scoperte*” scrive che «per cogliere l’originalità del marxismo che Croce difende nel ’96 (ma anche per comprendere le tracce che il marxismo lascerà nel Croce maturo) è molto importante sottolineare la sua piena adesione alle “*scoperte*” del materialismo storico»<sup>34</sup>.

Il 1896 è l’anno del primo scritto “*marxista*” di Croce, dedicato all’interpretazione di Labriola, dove già appare chiaro che quelle “*scoperte*” sono per lui di natura sociologica, empirica, politica, pratica, ma prive di forza speculativa: cosa questa che costituisce il tratto

32. C. TUOZZOLO, “*Marx possibile*”, cit., p. 61.

33. Ivi, p. 63. Cfr. Id., *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 28

34. C. TUOZZOLO, “*Marx possibile*”, p. 62.

dominante della sua interpretazione di Marx, del suo "marxismo", se si preferisce. Comunque sia, non ritengo necessario chiamare in causa altre pagine del libro di Tuozzolo a sostegno del mio convincimento che questa sua "lettura" del rapporto tra Croce e il marxismo presenta diversi momenti validi. Una lettura che tuttavia qualche perplessità lascia, qualche problema pone. Certo, ciò che Croce accoglie del marxismo nel periodo giovanile, quello in cui appare, tutto sommato, vicino a Labriola, non è certo poco: e Tuozzolo, ripeto, ha correttamente segnalato questo momento, smentendo la tesi corrente secondo cui Croce accetta ben poco, quasi nulla, dal marxismo, dal quale si sarebbe allontanato molto presto, senza nemmeno essere stato mai "veramente" marxista.

Ciò che appare più difficile — ma questo non era un problema al quale Tuozzolo, pur accennando ad esso, era chiamato a rispondere, perché andava al di là dei confini "temporali" — il biennio 1896–1897 — da lui posti come limite della sua ricerca, oltre che dai suoi intenti storico-teoretici; ciò che appare più difficile, dicevo, è individuare — impresa non facile, ma forse non impossibile — che cosa del marxismo Croce ha veramente interiorizzato e fatto proprio. Certamente per lui, Marx è stato, se non sempre certamente a lungo, un problema. Un problema che sembra risolto drasticamente nel 1938, quando Croce, tra quelle "combinazioni" che, diceva, spesso si incontrano «in talune filosofie, le quali risentono forte l'influsso dei miti religiosi e della teologie, del concetto del progresso con quello dello stato terminale e paradisiaco», vi era quella «marxistica, col suo grossolano Assoluto economico, che, tenendo l'ufficio già tenuto dall'Idée [di Hegel], tirerebbe i fili degli avvenimenti»; una visione «confutata in modo espresso o sottinteso da tutta la critica posteriore, economica, storica e filosofica», e destinata inoltre a ricevere ulteriori smentite, «non vedendosi in alcun luogo neppur l'ombra del promesso regno della libertà, e vedendosi in cambio, accanto a vecchi contrasti perduranti, altri nuovi, e la violenta compressione di ogni forma di vita, intellettuale ed estetica non meno che politica»<sup>35</sup>.

Va da sé che qui Croce si riferiva direttamente all'Unione Sovietica, che continuava a chiamare la Russia<sup>36</sup>; ma di là della forma, della

35. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 48–49.

36. «La delusione per questa parte è tanta», scriveva, «che ha dovuto affrettarsi a chiamare a soccorso l'illusione, l'illusione che ciò che non si è ora conseguito, si conseguirà nell'avvenire; onde (come è stato argutamente notato) il verbo, in Russia, si coniuga sempre al futuro». Ivi, p. 49.

durezza del discorso, quanto qui dice non è, nel contenuto, lontano da quanto era presente nel suo pensiero già nel 1896, sarebbe a dire il rigetto di “ogni” filosofia della storia, a cominciare da quella hegeliana, alla quale qui Croce dedicava qualche passaggio assai duro nella forma e nella sostanza<sup>37</sup>. Tutto ciò prelude alla durissima polemica di Croce sia con i politici che con gli intellettuali marxisti nel secondo dopoguerra, che non ho qui alcuna necessità di ricordare o rievocare tanto essa è nota.

Ma con questo siamo di fronte ad altri problemi. Per rimanere invece a quello centrale di questa nota, credo che proprio nelle pagine del libro di Tuozzolo, a cominciare dallo stesso titolo, si possa trovare una spiegazione coerente. Scrive Tuozzolo, proseguendo il suo discorso circa l’atteggiamento del giovane Croce nei confronti del marxismo:

la “scienza in se stessa” è dunque ciò che interessa prioritariamente al Croce teorico marxista, ovvero al suo Marx “possibile”, vero o inverato, costruito certamente sulla base del Marx “reale”, ma comunque diverso dal primo (dal Marx “personaggio reale” che di fatto non ha fornito molti chiarimenti epistemologici riguardo alle sue dottrine).<sup>38</sup>

A questo passaggio segue la citazione diretta di un testo di Croce, che ci riporta a una sua notissima distinzione relativa alla filosofia di Hegel, sarebbe a dire il celebre “ciò che è vivo e ciò che è morto”: Quello che a noi importa “teoreticamente”, scriveva infatti Croce, «è comprendere i vari modi *possibili* d’interpretazione delle questioni proposte e delle soluzioni accettate dal Marx e dall’Engels, per scegliere tra queste ultime, con la critica, quelle che ci sembrano teoreticamente vere ed accettabili»<sup>39</sup>.

Che cosa è accaduto nel secondo dopoguerra, o comunque, dopo che il marxismo aveva fatto la sua “prova storica”, e si era realizzato nell’Unione Sovietica? È accaduto che la rinata cultura marxista

37. Scriveva infatti che «la concezione hegeliana [della storia] è stata non solo confutata filosoficamente dai critici, ma tutta sconquassata e infranta dalla storia effettuale, la quale nel corso di un secolo è andata oltre di tutti i suoi punti di fermata; ché il pensiero si è proposto problemi dallo Hegel non sospettati, e la poesia ha continuato a produrre opere belle, e lo stato di tipo prussiano non ha resistito agli stati liberi che esso spregiava, e ora non esiste più, neanche in forma di nostalgico rimpianto, nella stessa Prussia». Ivi, p. 48.

38. C. TUOZZOLO, “Marx possibile”, cit., p. 158.

39. B. CROCE, *Per l’interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 90.

non ha assunto nell'Europa occidentale, e particolarmente in Italia, il "Marx possibile", ma quello "reale", sul cui dettato Croce aveva avuto da ridire fin dal momento in cui, tramite Labriola, lo aveva incontrato. E di questo Marx "possibile", il Marx di Croce, rimosso, per così dire, dalla letteratura sia "crociana" che "anticrociana", Tuozzolo ci ha proposto un'immagine non soltanto esauriente, ma anche convincente.



## Cosa è vivo e cosa è morto del Marx di Croce?

TOM ROCKMORE\*

Marx, che per molti versi è uno dei pensatori moderni più rilevanti, nonostante un dibattito enorme e in rapida evoluzione, è ancora scarsamente compreso. La naturale difficoltà di comprendere un pensatore originale, nel caso di Marx, è inasprita dal nesso politico tra Marx e il marxismo. In parte perché Marx ed Engels sono stati congiunti per la maggior parte attraverso la vicenda intellettuale di Marx, vi è una tendenza diffusa nel considerare Marx ed Engels come un singolo autore, che sostiene un'unica teoria comune. Eppure, in effetti, le loro prospettive sono molto differenti. Marx, che aveva una preparazione filosofica correlata ai modelli del proprio tempo, conseguì il dottorato con una dissertazione sulla filosofia greca antica della natura nel 1841. Engels, che non concluse la scuola superiore, era interessato alla scienza contemporanea, ma non sempre ferrato nei temi sui quali dibatteva. Egli riteneva notoriamente che il complicato problema della cosa in sé, un concetto che ovviamente non comprendeva, fosse risolto in ciò che erroneamente chiamava pratica e industria. Oggi sarebbe letto come una sorta di neo-positivista con visioni prossime a quelle dei pensatori del Circolo di Vienna.

A partire dal 1895, influenzato da Labriola, suo maestro, fondatore del marxismo teoretico italiano, Croce studiò Marx e il marxismo e, inoltre, economia politica. I suoi scritti su Marx comprendono studi di economia politica marxiana, scambi polemici con altri pensatori al tempo, tentativi di seguire lo sviluppo delle idee marxiane — come gli ultimi scritti non pubblicati divenuti fruibili — e la difficoltà di come comprendere la relazione tra Marx ed Engels.

Croce nei suoi studi su Marx e sul marxismo ha posto lo stesso sguardo critico che ha condotto su altri autori come Vico, Kant

\* Duquesne University. Traduzione italiana a cura di Piergiorgio Della Pelle.

e Hegel. Egli considerò Marx come un maestro del realismo, in opposizione alla inclinazione hegeliana alla metafisica. La sua svolta su Marx e il marxismo, che ha preceduto i suoi ben noti studi su Hegel, condusse a una serie di saggi sparsi che mise assieme in un rilevante volume ripubblicato più volte, che più di un secolo dopo resiste alla prova del tempo.

Croce, che muoverà in seguito da Marx a Hegel, notoriamente adopera un approccio hegeliano a Hegel nel porre la domanda cruciale: cosa è vivo ancora e cosa è morto di Hegel oggi? Questo studio intende utilizzare il medesimo approccio hegeliano all'importante studio di Croce su Marx<sup>1</sup>. Io sottoporro qui a discussione, in maniera piuttosto classica, il significativo e ancora prezioso contributo che Croce ancor oggi fornisce al nostro comprendere la posizione di Marx, soprattutto attraverso la sua replica critica alla cosiddetta legge della caduta del saggio di profitto.

## 1. Lo studio di Croce su Marx nel contesto storico

Tutti i pensatori appartengono al proprio tempo e ai propri luoghi, per questa ragione potrà essere utile richiamare il contesto in cui Croce compose il suo testo su Marx. Croce stava scrivendo in risposta ai materiali inviatigli da Labriola, suo maestro e importante discepolo marxista italiano. Egli poi metterà assieme i suoi saggi su Marx in un unico volume. Il testo, che ebbe molto successo, è una raccolta di saggi sparsi che Croce accrebbe nelle edizioni successive. Sarà tuttavia sufficiente concentrarsi sulla versione iniziale del testo, dalla quale le ultime edizioni si ampliano, ma fundamentalmente non modificano la visione complessiva di Croce su Marx e il marxismo.

Croce scrisse i suoi studi in un periodo che ora sembra appartenere a un passato remoto. Un tempo di instabilità sociali in cui Croce cerca di definire la sua posizione rispetto a Marx e al marxismo, e agli altri filosofi, come Gentile, che più tardi si distinguerà come il filosofo del fascismo. Il testo è pieno di riferimenti a figure contemporanee

1. Vedi B. CROCE, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx: A Critical Look At the Relationship Between Reality and Marxist Economic Theory*, translated by C. M. Meredith and with an introduction by A.D. Lindsay, Allen and Unwin, London 1914 [cfr. l'edizione italiana: B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1921<sup>4</sup>].



come Loria, Labriola, Stammler, Sombart, Sorel, Wagner, Graziadei, Pantaleoni, e altri, noti al tempo, ma svaniti poi nella storia.

Quando Croce stava scrivendo su Marx e il marxismo al volgere del ventesimo secolo, la bibliografia di Marx appariva molto diversa da come è oggi. All'inizio del nuovo secolo, il primo volume del *Capitale* era già ben conosciuto, e il secondo e il terzo volume che Engels estrasse dai manoscritti nel *Nachlass* di Marx, erano apparsi di recente. Tuttavia all'epoca né i *Grundrisse*, né i *Manoscritti parigini* erano stati pubblicati. Non era noto neppure che *L'ideologia tedesca*, che molti osservatori considerano e ritengono ancora come la principale testimonianza delle nuove posizioni elaborate da Marx ed Engels, fosse stata perlopiù redatta dai curatori. Per queste e altre ragioni, la relazione degli scritti economici successivi di Marx rispetto ai suoi primi filosofici non era ancora un problema. Vi era anche un piccolo dibattito circa la relazione tra le prospettive di Marx ed Engels. Dal momento che la rivoluzione bolscevica non aveva ancora avuto luogo, il legame tra teoria marxista e pratica marxista non ancora era stato sperimentato. In particolare, la trasformazione della teoria della democrazia nella cosiddetta dittatura del proletariato, in realtà una dittatura nella pratica del Partito Comunista sul proletariato, non si era ancora verificata. In assenza dei *Manoscritti parigini* il dibattito sull'umanesimo marxiano, che ha avuto luogo per più di cinquanta anni alla metà del ventesimo secolo, non era neppure iniziato.

La successiva pubblicazione dei *Manoscritti parigini* e di altri testi, inclusi in particolar modo i *Grundrisse*, ha poi destato i lettori dello hegelismo di Marx. All'epoca, lo hegelismo di Marx era ancora sconosciuto. Il marxismo classico è antihegeliano, ma il marxismo occidentale è prevalentemente hegeliano. Per un osservatore contemporaneo occidentale, un approccio hegeliano a Marx nel dibattito è centrale. Per un osservatore che legge lo studio di Croce su Marx nel ventesimo secolo, l'assenza del tema hegeliano è impressionante. Engels d'altro canto non era ben disposto né nei confronti di Hegel in particolare, né della filosofia in generale.

Il libro di Croce apparve nel 1900, che è, prima della prima guerra mondiale e della rivoluzione bolscevica e della scoperta del marxismo hegeliano da parte di Lukács e Korsch. Quando Marx conseguì il dottorato in filosofia, Hegel era morto soltanto di recente e la sua influenza rimase dominante ovunque nel mondo che parlava tedesco. Al tempo, i pensatori contemporanei erano desiderosi di vantarsi di essere assorti nella filosofia. Il metro della costante influenza di Hegel

è la visione dei giovani hegeliani secondo cui Hegel ha condotto la filosofia a un punto elevato, a una conclusione.

La posizione di Marx si presenta nel tentativo di giungere ad afferrare Hegel, dapprima nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, poi negli altri lavori. La relazione con Hegel, che percorre tutti gli scritti di Marx dall'inizio alla fine, resta centrale nei testi di marxiani anche a seguito della svolta verso l'economia. Eppure nel plasmare il marxismo nel suo breve studio su Feuerbach, Engels devia l'attenzione da questa relazione cruciale.

Scrivendo nell'ultima parte del diciannovesimo secolo, Engels per assurdo pensa che Feuerbach sia il solo contemporaneo filosoficamente geniale. In accordo con Engels, Marx segue Feuerbach nell'allontanamento da Hegel, l'idealismo tedesco e la filosofia, verso il materialismo e la scienza. È soltanto dopo la scoperta di Lukács e Korsch circa il marxismo hegeliano che diviene possibile osservare, a dispetto della prospettiva marxista, che Marx è stato un importante hegeliano. Eppure, anche se Croce divenne poi un importante hegeliano, l'estensione dello hegelismo marxiano non era ancora un tema importante.

## 2. Lo studio di Croce su Marx

I filosofi sono spesso indifferenti al mondo esterno, indifferenti al risultato pratico, eventuale, di ciò che fanno, riguardante più la teoria in ragione della teoria, che il possibile impatto della filosofia sulla pratica. Marx, al contrario, non è interessato ai temi filosofici *standard*, soprattutto alla filosofia fine a se stessa. È un rivoluzionario politico e un pensatore della rivoluzione, qualcosa che condivide con Engels e con una lunga lista di marxisti successivi.

La comprensione del Croce per specifici aspetti della posizione complessiva di Marx gli permette di andare oltre nella valutazione del filosofo di Treviri e del marxismo, più lui un secolo fa che molti osservatori successivi. Croce, che stava scrivendo prima di numerose tragedie politiche in seguito perpetrate in nome di Marx, non è, quindi, o consapevole di o distratto da queste. In termini generali egli si concentra maggiormente sulla spinta filosofica, che su quella politica della posizione di Marx. Dalla prospettiva di Croce, Marx è stato frainteso e per questa ragione ingiustamente ignorato,

nessuno studioso onesto può negare che il suo [ovvero di Marx] lavoro è stato di grande importanza storica ed è dura credere che un libro come *Das Kapital* che è stato d'ispirazione per un grande movimento non può essere altro che un intreccio di falsi ragionamenti come alcuni dei suoi critici hanno sostenuto.<sup>2</sup>

Gli scritti di Croce su Marx e il marxismo rispecchiano il suo ruolo di pensatore italiano nel dibattito dell'Italia dell'epoca. Dal momento che gli scritti che compongono il suo volume sono sparsi, Croce per la maggior parte non affronta Marx e il marxismo direttamente, ma piuttosto in maniera indiretta soltanto attraverso l'espedito di rispondere ad altri intervenuti nel dibattito. Il tema principale che tiene assieme questi scritti sparsi è uno sforzo di afferrare ciò che Lindsay chiama nell'introduzione lo «scopo reale e il valore del lavoro di Marx»<sup>3</sup>.

### 3. Croce su Marx e materialismo storico

Marx è una sorta di figura rinascimentale con una gamma di interessi molto ampia. Croce si concentra su tre temi centrali della posizione di Marx, che nel frattempo non hanno affatto perso del loro interesse: il materialismo storico, poi la teoria economica di Marx, e più avanti, all'interno di quest'ultima, la cosiddetta legge della caduta del saggio di profitto.

Possiamo iniziare dal materialismo storico, che è ampiamente ma poco chiaramente invocato, come Croce puntualizza, in molti differenti contesti. Il significato di “materialismo storico” e la sua attribuzione a Marx sono entrambi controversi. “Materialismo storico” è un termine poco chiaro che Marx non utilizza mai per descrivere la propria posizione, ma che i marxisti e altri abitualmente impiegano per riferirsi alla posizione di Marx. Il significato della locuzione, che è composta da due sottotermini, vale a dire “storico” e “materialismo”, è nella migliore delle ipotesi poco chiaro. “Storico” suggerisce un rimando alla storia o al fenomeno storico. “Materialismo” originariamente fa riferimento a una teoria formulata nella filosofia greca antica e che percorre la tradizione sino al presente. “Materialismo”

2. A.D. LINDSAY, *Introduction*, ivi, p. I.

3. *Ibidem*.

può essere parafrasato come la prospettiva ontologica per la quale il mondo è composto di atomi e il vuoto.

Il materialismo è stato un tema ricorrente nel diciannovesimo secolo. Fichte distingueva nettamente tra idealismo, cui era favorevole, e materialismo, o un approccio dogmatico causale, che respingeva. Lange scrisse una ben apprezzata *Storia del Materialismo*, che ha conosciuto diverse edizioni nella seconda metà del secolo. La dissertazione di Marx dà risalto a un approccio ovviamente hegeliano alla antica filosofia greca della natura incentrata sul materialismo.

“Materialismo” significa diverse cose per differenti osservatori e in tempi differenti. Per Marx questo termine fa riferimento a esseri umani finiti che sono chiamati ad agire in circostanze concrete. Fichte suggerisce che gli esseri umani sono fundamentalmente attivi e mai passivi. Marx invoca il “materialismo” nelle *Tesi su Feuerbach*. Nella prima *Tesi* egli ipotizza che Feuerbach non correttamente abbia una visione statica degli esseri umani nel distogliere lo sguardo, a torto, dall’attività umana. In luogo della visione statica di Feuerbach dell’essere umano, Marx propone una concezione chiaramente fichtiana dell’essere umano finito come attivo nel contesto sociale auto-costruito.

Engels intende il “materialismo” diversamente da Marx. Egli come Fichte pensa che idealismo e materialismo esauriscano le possibilità. Per Engels, “materialismo” ha due significati basilari. È l’opposto dell’idealismo, che egli respinge, da un lato. “Materialismo”, inoltre, fa riferimento allo *status* scientifico della posizione in questione, dall’altro lato. Engels pensa che Marx segua Feuerbach lontano da Hegel, fuori dall’idealismo tedesco, e fuori dalla filosofia, verso il materialismo, o ancora la scienza. Questa prospettiva è la base dell’ultima svolta di Engels verso ciò che egli chiama socialismo scientifico.

L’interpretazione di Engels della posizione di Marx come materialismo e scienza non filosofica fu estremamente influente. Durante il periodo stalinista, materialismo storico e materialismo dialettico emersero come due scienze presumibilmente marxiste. Altri osservatori abitualmente fanno riferimento anche a una visione di Marx come un materialista storico. In seguito alla pratica marxista, Habermas ha criticato Marx per motivi molto probabilmente appropriati per il marxismo, ma inappropriati per Marx.

Il significato di “materialismo storico” non è mai stato chiarito e resta poco limpido. Seligman, ad esempio, richiama l’attenzione sul legame tra “materialismo storico” e storia nel notare la sua im-

precisione, così come la sua relazione con l'economia<sup>4</sup>. Croce, come Seligman, favorisce una lettura economica del "materialismo storico". Apparentemente egli prende come dato il fatto che sia Marx, sia Engels difendano questa dottrina. Di conseguenza il problema consiste nel comprendere che cosa questo termine significhi. Lo sforzo di Croce nel chiarire il "materialismo storico" è spesso indiretto, dipendente dall'esaminare altri punti di vista su Marx e sul marxismo.

Nello scritto su Marx, Croce è primariamente interessato allo *status* scientifico del materialismo storico. Egli replica a Labriola nel capitolo intitolato *Sulla forma scientifica del materialismo storico*. Croce respinge la visione marxista di base per cui Marx inverte Hegel<sup>5</sup>, o per cui il materialismo storico o è una filosofia della storia o un nuovo metodo. Seguendo Croce, il materialismo storico sintetizza differenti fattori in un singolo processo con una base economica<sup>6</sup>. Egli inoltre suggerisce, ma non sviluppa, la necessità di prestare attenzione alla dimensione morale nella posizione di Marx.

Se la posizione di Marx può essere identificata come materialismo storico, allora la visione per cui la base della posizione di Marx è economica è supportata in almeno due direzioni: attraverso la sovrastruttura determinante — distinzione di base descritta nella famosa *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* — e attraverso una crescente attenzione alla struttura economica della società industriale moderna, iniziando con i *Manoscritti parigini*.

Croce poi replica a Stammer in un capitolo intitolato *Il libro del prof. Stammer*. Egli accoglie la prospettiva per la quale la visione materialistica della storia si è sviluppata in due direzioni: come movimento relativo alla scrittura della storia e come una scienza e filosofia della

4. Cfr. E.R.A. SELIGMAN, *The Economic Interpretation of History*, in «Political Science Quarterly», 16 (4), p. 613: « Questa dottrina è spesso chiamata "materialismo storico", o "l'interpretazione materialistica della storia". Tali termini, però, difettano di precisione. Se per materialismo si intende la traccia di ogni cambiamento dalla causa materiale, la visione biologica della storia anche è materialistica. Ancora, la teoria, che ascrive ogni cambiamento nella società alla influenza del clima o al carattere della flora e della fauna, e allora ha ben poco in comune con la dottrina qui discussa. La dottrina di cui qui ci occupiamo non è soltanto materialistica, ma anche economica nel carattere; e la miglior dizione non è "interpretazione materialistica", ma la "interpretazione economica" della storia».

5. Cfr. B. CROCE, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, p. 11 [cfr. ed. it., p. 5].

6. Cfr. *ivi*, p. 14 [cfr. ed. it., p. 10].

società. In gioco vi è l'unità di questa visione che apparentemente muove in due direzioni differenti, assumendo due forme. Seguendo Stammler, Croce osserva che il materialismo storico punta in due direzioni in quanto teoria teleologica, che resta da essere costruita o come scienza, o economia sociale. Secondo Croce, l'ultimo punto di vista, che resta dunque da essere costruito, può essere interpretato o come una scienza dell'astrazione dalla realtà concreta, o ancora del considerare la vita sociale nel concreto, in maniera da descriverla<sup>7</sup>. Il risultato è che Croce, a differenza di Engels, accetta la prospettiva per cui il materialismo storico non è una scienza della società, piuttosto un insieme di astrazioni<sup>8</sup> il cui preciso *status* deve essere definito.

Croce persegue questa tematica più avanti nel capitolo intitolato *Della circoscrizione della dottrina del materialismo storico*. Secondo Croce, «materialismo storico» è un modello ovvero un «canone di interpretazione storica»<sup>9</sup>, o ancora un metodo di interpretazione e, aggiungendo ora una ulteriore dimensione, una concezione di vita e del mondo<sup>10</sup>. In vista di chiarificare il “materialismo storico”, Croce solleva ulteriormente due temi: primo, può il materialismo storico giustificarsi da sé scientificamente? E, secondo, in che maniera si relaziona alla dialettica hegeliana<sup>11</sup>? In un certo senso, egli sta lottando per riconciliare, o almeno per dare un significato specifico alle molte differenti ma confliggenti affermazioni che il marxismo fa attorno al materialismo storico. Questa prospettiva, che resta da essere specificata, sembra essere un *vademecum* concettuale, una vera e propria miniera di soluzioni per tutti i problemi in ogni tempo e luogo. Ricordiamo che tale approccio è almeno in linea di principio al contempo concreto quanto scientifico, dunque astratto, storico quanto rigorosamente nomologico, *a posteriori*, ma anche apparentemente *a priori*, e così via.

Nel contesto del suo sforzo di comprendere cosa sia in gioco nel “materialismo storico”, Croce sovente si riferisce alla “metafisica”. I molteplici differenti significati di questo termine includono gli studi di Aristotele sull'essere, la determinazione *a priori* di Kant dell'universale e necessariamente i principi di cognizione, e la preoccupazione

7. Cfr. *ivi*, p. 31 [cfr. ed. it., p. 118].

8. Cfr. *ivi*, p. 25 [cfr. ed. it., p. 111].

9. *Ivi*, p. 45 [cfr. ed. it., p. 79].

10. Cfr. *ivi*, p. 52 [cfr. ed. it., p. 90].

11. Cfr. *ivi*, p. 48 [cfr. ed. it., pp. 83–84].

di Heidegger sull'essere in quanto tale. Croce identifica la parte metafisica del materialismo storico che a sua volta fa riferimento a molti differenti concetti, inclusi deduzione, dogma, interpretazione storica, descrizione, la legge dell'universo e anche la fede quasi-religiosa. Croce avversa generalmente le «deduzioni dallo Spirito, dall'Ente divino, dalla Natura delle cose, dalla finalità dell'Universo»<sup>12</sup> attraverso la «conoscenza delle leggi dei fatti, [che] può essere valido strumento a semplificare le questioni»<sup>13</sup>.

Il suo punto di vista è duplice. Da un lato, il marxismo intende trasformare in scienza ciò che non è scientifico in senso normale. Anche se Marx non menziona mai il socialismo scientifico, rintracciamo questa tendenza nel resoconto di Engels *Socialismo utopistico e socialismo scientifico*, ove si contrappongono il cosiddetto metodo scientifico, presumibilmente incarnato dalla particolare veduta comune sua e di Marx, e altre, rivali, non-scientifiche, quindi utopistiche forme di socialismo. Dall'altra parte, numerose affermazioni di Marx, come quelle circa la natura e la necessità del socialismo, non sono giustificate, ad esempio non lo è il risultato della deduzione scientifica<sup>14</sup>. In altri termini, non appena attribuiamo un carattere definito al materialismo storico la manifesta incompatibilità di molte affermazioni attorno ad esso (dunque il suo difficile *status* teoretico) diviene evidente.

#### 4. Croce sulla scienza economica marxiana

Marx era preparato in filosofia, ma autodidatta in economia, che egli ha progressivamente studiato per molti anni. I suoi voluminosi scritti economici terminano nel *Capitale*, un'impresa immensa di cui è stato capace di finire non più che un singolo volume, ma che è ampiamente riconosciuto come il suo capolavoro.

In linea con il suo sottotitolo, il *Capitale* è una *Critica della economia politica*. La natura specifica e in particolare lo *status* scientifico dell'economia marxiana è stato a lungo controverso. Basti dire che l'economia marxiana differisce dalle attuali e precedenti teorie della scienza economica in molti sensi diversi, inclusa la sua relativa scarsità

12. Ivi, p. 56 [cfr. ed. it., p. 98].

13. Ivi, p. 57 [cfr. ed. it., p. 99].

14. Cfr. ivi, p. 53 [cfr. ed. it., pp. 92-94].

di documentazione, il suo sdegno morale e il suo carattere dialettico. Gli ultimi scritti economici fanno riferimento oggi a dei *database* che risalgono solamente alla metà del 1960, quindi non erano ancora disponibili quando Marx era attivo. Di conseguenza dal punto di vista effettivo le sue teorie erano nella migliore delle ipotesi solo in maniera sparsa e non sufficientemente documentate. Secondo, i suoi studi economici sono accompagnati da frequenti espressioni di sdegno morale insolite negli scritti economici contemporanei, rivolte a situazioni che a buon diritto considera come manifestamente inique o peggio. Inoltre, l'economia marxiana differisce dalla sua più ortodossa alternativa (o alternative) a causa della sua intenzione.

L'economia ortodossa studia meccanismi omeostatici al fine di stabilizzare, dunque conservare il capitalismo, o la società industriale moderna. Per l'economia ortodossa, il capitalismo è spesso instabile nel breve periodo ma, nonostante evidenti difficoltà, come la grande depressione e la grande recessione del 2007–2008, stabile nel lungo periodo. In breve, l'economia politica ortodossa avvia l'identificazione di meccanismi pratici volti a puntellare e proteggere, piuttosto che abbattere e rimpiazzare il capitalismo. Al contrario, rivale di Marx, l'approccio non ortodosso alla economia politica punta su ragioni intrinsecamente economiche, cioè su motivi intrinseci alla moderna società industriale, attraverso l'abbattimento e il rimpiazzo del capitalismo lo considera instabile nel breve periodo e soprattutto auto–distruittivo nel lungo periodo, in altri termini come tendente per ragioni intrinsecamente economiche alla sua auto–distruzione. In ultimo, a differenza dell'economia ortodossa marxiana, è dialettico, come l'approccio di Hegel al fenomeno economico, dunque volto ad afferrare, in una variazione sul familiare dizionario filosofico hegeliano, l'astuzia della ragione economica, per così dire. Nonostante lo sforzo rilevante degli interessati *al* e dei difensori *del* capitalismo, il quadro economico della società industriale moderna, come la stessa storia, in fin dei conti sviluppa percorsi che non capiamo e che, infine, non possiamo comprendere.

È soltanto di recente che, attraverso la tardiva pubblicazione degli scritti di Marx, un quadro ragionevolmente completo del suo punto di vista complessivo è stato messo a fuoco. Quando Croce stava scrivendo, come precedentemente osservato, i *Grundrisse* e diversi dei testi preparatori che conducono al *Capitale* non erano ancora fruibili. Altre parti del suo *Nachlass* erano appena diventate o ancora non diventavano fruibili. Queste includono il secondo e il terzo



volume del *Capitale* che è soltanto di recente apparso. Inoltre, le *Teorie sul plus-valore* che assieme costituiscono il quarto volume del *Capitale* saranno pubblicate soltanto in seguito, cioè dopo che il libro di Croce è venuto fuori.

Le osservazioni di Croce sulla economia marxiana sono una sottosezione ristretta e più mirata dei suoi più generali commenti sul “materialismo storico”. Egli nota che per quanto riguarda Marx, il termine “economico” sembra essere generale, o generalmente riferibile a tutti i fenomeni umani di qualunque genere, oltre a quelli specifici, o direttamente incentrati sul moderno capitalismo industriale. Ancora una volta ecco che è necessario chiarire una teoria che si suppone sia astratta, sia concreta, scientifica ma storica, in un certo senso è ogni cosa per ogni persona.

In parte la natura molto proteiforme della teoria marxiana è già stata indirizzata, ad esempio, nelle osservazioni di Croce sulla prospettiva di Stammler, che sviluppa tanto nella maniera descrittiva, dunque teleologicamente, quanto nel suo ruolo di presunta nuova scienza della società. Croce ancora pone in evidenza lo stesso punto nell’esaminare il cosiddetto problema scientifico nel *Capitale* di Marx, indicando di nuovo il materialismo storico come «canone di interpretazione storica»<sup>15</sup>. A tal proposito, egli pone due temi correlati: il problema se questa cosiddetta scienza marxiana possa giustificarsi da sé scientificamente, che significa giustificare la sua pretesa di essere scienza economica, includendo lo specifico *status* scientifico delle sue affermazioni, così come la sua relazione con la dialettica hegeliana<sup>16</sup>.

Nel capitolo *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, Croce solleva la prima domanda nuovamente in maniera differente ritornando sul “*problema scientifico nel Capitale del Marx*”. Il problema consiste nel come descrivere il lavoro di Marx, scarsamente compreso, e che per quanto riguarda il metodo appare come una indagine economico astratta. Croce, che ha già puntualizzato la cosa più volte, ora procede ricorrendo alla teoria del valore lavoro che, suggerisce, è alla base della teoria economica marxiana. Secondo Croce, la teoria del valore lavoro inizia dall’attirare l’attenzione su un’equivalenza o ancora sulla eguaglianza tra valore e lavoro, che, come Sombart suggerisce, non è un fatto empirico, bensì piuttosto logico. Se è così, allora l’economia marxiana è più vicina alla filosofia

15. Ivi, p. 45 [cfr. ed. it., p. 79].

16. Cfr. ivi, p. 48 [cfr. ed. it., pp. 83–84].

hegeliana dell'economia o dell'economia politica di quanto di solito inteso. Per Croce, la teoria del valore lavoro è sia una generalizzazione logica, sia un fatto<sup>17</sup>. Inoltre egli ritiene che sia una questione di legge scientifica, che riguarda un fatto che non è né esistente, né immaginario<sup>18</sup>.

Croce torna sulla difficoltà di caratterizzare l'economia marxiana in un capitolo su *Il problema del Marx e l'Economia pura*, che descrive come una "scienza economica generale". Secondo Croce,

l'economia marxistica è quella che studia l'astratta società lavoratrice, mostrando le variazioni che questa soffre nei diversi ordinamenti economico-sociali.<sup>19</sup>

Egli prosegue nel suggerire che, anche se Marx ed Engels dicono che il loro lavoro è storico, in realtà è ipotetico e astratto, dunque teoretico, pertanto l'economia marxiana non è una scienza economica generale, e la teoria del valore lavoro non è un concetto generale di valore<sup>20</sup>.

La conclusione indica l'impossibilità di Croce, nonostante diversi tentativi, di specificare lo *status* scientifico della teoria economica marxiana. Croce ritiene che l'economia marxiana non sia una scienza generale, dunque non sia economica nel senso in cui era intesa all'inizio del ventesimo secolo, e, possiamo aggiungere, come è compresa ora, ma piuttosto, come egli suggerisce, una cosiddetta economia sociologica comparativa. Tuttavia questa pare essere soltanto una maniera per assegnare un nome a un problema, ma non per fornirne una soluzione. Egli prosegue suggerendo che, per quanto il programma sociale marxiano sia nobile e audace, non può essere derivato, dedotto o altrimenti costruito sulla base della scienza pura. Ciò ci si potrebbe aspettare se, come pare plausibile, l'economia marxiana non fosse, nonostante le affermazioni contrarie di Engels, indipendente dalla filosofia, ma intrinsecamente filosofica, più precisamente basata sulla lettura di Marx *di* e in reazione *a* Hegel. Si può inoltre dedurre che il problema di come comprendere lo *status* scientifico della teoria economica di Marx, nonostante i migliori sforzi di Croce,

17. Cfr. *ivi*, p. 36 [cfr. ed. it., p. 63].

18. Cfr. *ivi*, p. 39 [cfr. ed. it., p. 66].

19. *Ivi*, p. 41 [cfr. ed. it., p. 70].

20. Cfr. *ivi*, p. 41 [cfr. ed. it., p. 71].

resti irrisolto, quantunque resti importante cogliere la posizione di Marx.

## 5. Croce e la legge della caduta del saggio di profitto

Croce fa meglio, in realtà molto meglio, rispetto a ciò che chiama la legge marxiana della caduta del saggio di profitto. Al fine di valutare la parte rilevante del testo di Croce, potrà essere utile collegare l'economia politica marxiana a una questione centrale. L'obiettivo generale di Marx può essere descritto come la soluzione al livello della moderna società industriale dell'antico tema della prosperità umana<sup>21</sup>. Questo problema è riformulato in epoca moderna da Rousseau, come il tema della libertà nella società industriale moderna, e affrontato in diverse maniere da Rousseau, Kant, Hegel, Marx e altri. Marx al contrario di Hegel sostiene la transizione dal capitalismo al comunismo come un necessario prerequisito per la prosperità umana nel periodo della società industriale moderna. La transizione tra queste due fasi sociali è una difficoltà chiave nella posizione di Marx, che può essere descritta come una teoria destinata a realizzarsi nella pratica. Se ciò è corretto, allora la difficoltà di come realizzare la transizione è fondamentale per la realizzazione pratica della teoria. A una lettura attenta, Marx sembra suggerire direttamente o indirettamente quattro approcci: il proletariato rivoluzionario, la crisi economica del capitalismo industriale moderno, il ruolo del partito come avanguardia della rivoluzione, e, infine, la critica sociale.

Se la transizione dal capitalismo al comunismo è plausibile dal punto di vista economico, allora in luogo della scoperta di un altro meccanismo economico la legge della caduta del saggio di profitto deve giocare un ruolo cruciale.

Ricorrendo alla legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, Marx stava seguendo una tendenza tra gli economisti contemporanei, che al tempo accettavano ma poi respinsero la cosiddetta legge. Alcuni importanti ma diversi economisti del diciottesimo e diciannovesimo secolo come Adam Smith, J.S. Mill, David Ricardo e Stanley Jevons esplicitamente fanno riferimento *al* e tentano di

21. Si veda, ad esempio, Ø. RABBÅS, E. K. EMILSSON, H. FOSSHEIM, and M. TUOMINEN (Eds.), *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness*, Oxford University Press, Oxford 2015.

spiegare il fenomeno della caduta tendenziale del saggio di profitto. Ricardo, che critica Smith, ritiene che il profitto medio cada solo se i salari aumentano. Marx ribatte che la caduta tendenziale del saggio di profitto è intrinseca al capitalismo. «La tendenza progressiva alla diminuzione del saggio generale del profitto non è quindi che un'espressione peculiare del modo di produzione capitalistico per lo sviluppo progressivo della produttività sociale del lavoro»<sup>22</sup>.

Eppure nella pratica, i marxisti contemporanei si sono spesso discostati da questa presunta legge. I marxisti della Seconda Internazionale, a quanto pare, non contano sulla tesi di Marx della caduta del saggio di profitto. Lenin si basa sulla prospettiva di Malthus del sottoconsumo, ma in linea con la sua convinzione che il successo rivoluzionario presuppone una nuova forma di partito rivoluzionario, apparentemente in nessuna maniera legata alla prospettiva marxiana della caduta del saggio di profitto. Tuttavia Marx ha ritenuto che questa legge fosse cruciale. Secondo Marx, la legge della caduta del saggio di profitto è la legge più rilevante dell'economia politica<sup>23</sup>.

Marx sembra avere avuto questa intuizione molto presto. Già dai *Manoscritti parigini* scrive: «la caduta dell'interesse del denaro è infatti una conseguenza e un risultato necessario del movimento industriale»<sup>24</sup>. Marx delinea questa legge brevemente in *Capitale I* e poi di nuovo in maniera insufficientemente dettagliata nel capitolo 13 di *Capitale III*. La prospettiva di Marx della caduta del saggio di profitto ha condotto a un dibattito lungo e complesso nella letteratura. Più recentemente Piketty ha osservato che non c'è ora e non vi è stata mai alcuna evidenza economica empirica a sostegno di questa prospettiva che suggerisca che la teoria sia falsa nella pratica<sup>25</sup>. La sua replica generale sembra essere che: «non vi è alcuna giustificazione puramente economica per affermare che tale fenomeno comporti il collasso del sistema»<sup>26</sup>.

La critica di Piketty è formulata su ragioni pratiche, in particolare

22. K. MARX, *Capital: A Critique of Political Economy*, trans. by David Fernbach, Penguin, New York 1991, p. 318.

23. Cfr. K. MARX, *Grundrisse*, trans. by Martin Nicolaus, Penguin, New York 1993, p. 748.

24. K. MARX, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. by Martin Milligan, Dover, Gard City 2007, p. 127.

25. Cfr. T. PIKETTY, *Capital in the Twenty-First Century*, trans. by Arthur Goldhammer, Harvard University Press, Cambridge 2014.

26. D. GRAEBER and T. PIKETTY, *Soak the rich: An exchange on capital, debt, and the future*, in «The Baffler», n. 25 (October 2014), p. 61.

economiche. Croce, che indica che la presunta legge, che Marx abbozza appena ma non sviluppa in ogni dettaglio, ha suscitato reazioni molto differenti, offre una precoce, ma molto interessante critica della teoria, non sulla pratica, ma piuttosto su basi strettamente teoriche.

Croce, che pensa che la legge della caduta del saggio di profitto non possa essere dedotta, ritiene che sia una mera tendenza contrastata da altri fatti<sup>27</sup>. Egli plausibilmente sostiene, nel confutare aspramente la principale affermazione di Marx, che il progresso tecnico non diminuisce, ma anzi accresce il profitto<sup>28</sup>. Marx tenta di dimostrare che il desiderio, o almeno la necessità, di aumentare l'investimento nel corso del tempo, quindi di accrescere il capitale costante invece del variabile, non migliora ma piuttosto mina le prospettive finanziarie del capitalismo. Croce ritiene che la tendenza illustrata da questa presunta legge sia contraddetta da altri fattori. Ciò suggerisce che in realtà il risultato di investimenti supplementari non è il declino, ma anzi il rafforzamento della società industriale moderna, quindi il contrario di ciò che Marx tenta di provare<sup>29</sup>.

Secondo Croce, nelle sue affermazioni su questa presunta legge Marx fonde due "gruppi di fatti", tra i quali il progresso tecnico e altri effetti. Croce sostiene che il progresso tecnico non aumenta, ma piuttosto limita il capitale impiegato. Egli osserva poi, ma non tiene in conto, altri effetti che potrebbero insorgere, tra i quali un aumento della popolazione, maggiori consumi, accrescimento della produzione e così via<sup>30</sup>. Il progresso tecnico, come nota Marx, aumenta la produzione. Ora ricordiamo che secondo la teoria del valore lavoro, il valore è prodotto attraverso il lavoro (*Arbeit*). Dal momento che il progresso tecnico accresce la produzione, esso al contempo diminuisce il numero dei lavoratori richiesti per una produzione data e aumenta la disoccupazione. Il tasso della produzione del plusvalore resta invariato, ma, poiché ci sono meno lavoratori richiesti per realizzare la stessa produzione, la sua massa diminuisce. Tenendo a mente ciò, Croce formula una legge economica rivale in questo modo:

27. Cfr. B. CROCE, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, p. 88 [cfr. ed. it., pp. 151-152].

28. Cfr. *Ibidem*.

29. Cfr. B. CROCE, *ivi*, p. 90 [cfr. ed. it., pp. 154-155].

30. Cfr. *ivi*, p. 94 [cfr. ed. it., p. 157].

il progresso tecnico, tutte le condizioni restando immutate, fa diminuire la massa (non il saggio) dei sopravvalori e dei profitti.<sup>31</sup>

Ne consegue che, poiché come risultato del progresso tecnico meno lavoratori sono in grado di fare il lavoro che precedentemente era richiesto, è necessario meno tempo-lavoro per lo stesso risultato, così meno lavoratori devono essere impiegati, o ancora la stessa quantità di capitale produrrà meno valore. In altre parole, come Croce si affretta a indicare, una «massa di profitto eguale con capitale complessivo minore totale significa saggio di profitto cresciuto<sup>32</sup>, o precisamente l'opposto dell'affermazione di Marx. In breve, un aumento degli investimenti non indebolisce, ma piuttosto rafforza il capitalismo.

La morale, che è rilevante, è che il miglioramento tecnico non indebolisce ma rafforza il capitalismo, aumentando la produzione e riducendo i costi, dunque diminuendo totalmente il profitto ma aumentando il saggio di profitto. L'errore di Marx sta, sostiene Croce, nel fatto che egli ha «attribuito inavvedutamente un valore maggiore al capitale costante, che, dopo il progresso tecnico, viene messo in movimento dagli stessi antichi lavoratori<sup>33</sup>.

## 6. La critica di Croce alla legge e al progetto di Marx

Poiché Marx non è mai giunto a una stesura definitiva della sua visione della caduta tendenziale del saggio di profitto, la natura precisa di questa presunta legge e della prova a supporto è molto dibattuta e poco chiara. Piuttosto che tentare di definire queste e altre questioni, nella restante parte del contributo intendo indicare l'importanza della cosiddetta legge, se è una legge, per il progetto complessivo di Marx.

Sopra ho suggerito che il progetto di Marx mette in moto la ricerca di una soluzione alla versione moderna dell'antico problema della prosperità umana. La soluzione proposta da Marx richiede la riuscita della transizione dal capitalismo al comunismo come un mezzo e non come un fine. Le due proposte plausibili riguardano

31. Ivi, p. 89 [cfr. ed. it., p. 153].

32. Ivi, p. 90 [cfr. ed. it., p. 156].

33. Ivi, p. 92 [cfr. ed. it., p. 158].

la prospettiva platonica del proletariato rivoluzionario e della crisi economica.

Marx avanza l'idea di un proletariato rivoluzionario nel suo primo articolo dal titolo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, ove propone un'alleanza tra lavoratori e filosofi. I primi sono presumibilmente il cuore e i secondi la mente della prossima rivoluzione. Questo modello rispecchia la prospettiva di Platone nella *Repubblica* per la quale soltanto i filosofi sono capaci di conoscere la realtà, dunque capaci di conoscere. Marx, che rapidamente prende a elaborare un modello economico alternativo di società industriale moderna, non più tardi è tornato al suo modello platonico del proletariato rivoluzionario, che in seguito è stato adottato da Lenin, che sostituisce i rivoluzionari di professione ai filosofi come base della sua visione del partito come avanguardia della rivoluzione.

Nel secondo modello Marx propone una teoria del capitalismo come relativamente stabile nel breve o medio periodo, ma instabile nel lungo. Da subito nei *Manoscritti parigini* e ancora negli ultimi scritti egli afferma ripetutamente che il capitalismo è intrinsecamente destinato all'auto-distruzione nel lungo periodo. In un noto passaggio verso la fine del primo volume del *Capitale* Marx scrive:

la centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro raggiungono un punto in cui diventano incompatibili con il loro involucro capitalistico. E questo viene spezzato. Suona l'ultima ora della proprietà privata capitalista. Gli espropriatori vengono espropriati.

Questo passaggio fa riferimento a ciò che Marx pensa accadrà, ma non al perché accadrà. La risposta si trova in tre meccanismi economici, tra cui sovrapproduzione, sottoconsumo, e, soprattutto, la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto. Quest'ultimo meccanismo economico, principale proposta di Marx per la transizione dal capitalismo al comunismo, indica una proprietà strutturale del capitalismo che presumibilmente condurrà prima o poi a una crisi economica che, non potendo essere dominata, è incompatibile con l'esistenza continua del capitalismo. Marx ritiene che, in ultima analisi, il capitalismo non riuscirà a e semplicemente non potrà sopravvivere in quanto la sua esistenza continua condurrà a una serie di crisi economiche e infine a una enorme crisi che lo distruggerà.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel si riferisce più alla necessità politica, ad esempio, nel prendere in considerazione «ne-

cessità *esteriore* e... potenza superiore» dello Stato<sup>34</sup>. Marx, che cita questo passaggio, da subito fa sua la “necessità” nei suoi primi scritti. Sappiamo che era molto interessato a Hegel sia all’inizio, quando ha studiato da vicino *Lineamenti di filosofia del diritto*, sia in seguito. Egli può forse seguire l’osservazione di Hegel sui *Lineamenti di filosofia del diritto* affermando che il ruolo dell’economia politica è individuare “la necessità a lavoro” nello sforzo della società civile di incontrare i bisogni. Nei *Manoscritti parigini* egli descrive la crisi economica in termini di necessità (*Notwendigkeit*). Afferma, per esempio, che la riduzione dei salari «conduce necessariamente alla rivoluzione»<sup>35</sup>. Nella *Prefazione* alla prima edizione tedesca del *Capitale*, parla delle «leggi naturali della produzione capitalistica» e «tali leggi, di tali tendenze operanti ed effettuanti con bronzea necessità»<sup>36</sup>.

Non è chiaro se esiste in realtà una legge della caduta tendenziale del saggio di profitto come Marx e molti economisti del diciannovesimo secolo hanno ritenuto di credere. Ma l’importanza della cosiddetta legge nella prospettiva di Marx è chiara, ove essa funziona come fulcro della transizione dal capitalismo al comunismo; per tale ragione una soluzione plausibile al problema della prosperità umana nella società industriale moderna è possibile quanto probabile.

Croce, che, come egli stesso afferma, discute le basi di tale legge, non sembra comprendere la sua importanza per Marx. Pensa che se Marx avesse avuto tempo, avrebbe rilevato l’errore nella sua visione e l’avrebbe o scartato o corretto<sup>37</sup>. Eppure egli suggerisce che vi è una ragione per ciò che chiama “questo strano errore”, che probabilmente sta nel fatto che questa legge si trova davvero al centro della teoria di Marx, che è meccanismo centrale (se ve ne è uno), per la transizione da capitalismo a comunismo, quindi come attuazione della sua teoria nella pratica.

34. G. W. HEGEL, *Elements of the Philosophy of Right*, trans. by H.B Nisbet, New York, Cambridge University Press, 1991, §261, p. 283.

35. K. MARX and F. ENGELS, *Collected Works*, International Publishers, New York 1975, vol. III, p. 270.

36. K. MARX and F. ENGELS, *Collected Works*, International Publishers, New York 1991, vol. XXXV, p. 8.

37. Cfr. B. CROCE, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, p. 93 [ed. it., p. 159].



## 7. Conclusione: cosa è vivo e cosa è morto del Marx di Croce?

Questo contributo ha esaminato i saggi sparsi di Croce nella versione iniziale del suo libro su Marx e il marxismo, e in seguito incrementato nelle successive edizioni, concentrandosi su tre temi principali: il materialismo storico, la comprensione di Marx dell'economia, e, in relazione a quest'ultimo, la visione della caduta tendenziale del saggio di profitto.

Anche se Marx e il marxismo continuano ad attrarre l'attenzione in un dibattito in rapida evoluzione, e anche se gli scritti marxiani che Croce aveva a sua disposizione nel corso del tempo sono enormemente aumentati, le osservazioni di Croce rimangono per molti versi attuali. Ove egli attuale non è, è forse più evidente nella commistione tra Marx e il marxismo che ancora adesso persiste per ragioni politiche. Si deve, tuttavia, plaudire all'intenzione non solo di chiarire, ma anche di stimare il rapporto, se non del marxismo, almeno della posizione complessiva di Marx, specialmente nella prospettiva di materialismo storico ed economia, soprattutto della legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, e di ciò che Croce chiama realtà.

Il *corpus* di Marx pone difficili pretese ai suoi lettori. Non è un segreto che Marx sia uno scrittore complicato e impreciso, con interessi enciclopedici, i cui molti scritti sono stati raramente predisposti per essere pubblicati. Il suo enorme *corpus* è avvolto da una lettura marxista politicamente ispirata che lascia pochi osservatori indifferenti, ma contribuisce a oscurare l'esatta natura e l'interesse della posizione complessiva di Marx. Croce è giustamente interessato a identificare il profilo dei differenti elementi della prospettiva di Marx e a tentare di comprendere la relazione delle molte sfaccettature della posizione complessiva all'interno di un'unica teoria onnicomprensiva. Egli presta particolare attenzione allo sforzo molto utile, necessario ora, più di un secolo dopo, come quando compose il suo libro, di chiarire un numero di concetti raggruppati attorno alla imprecisa tesi nota come materialismo storico, la cui precipua relazione con la posizione di Marx resta poco chiara, così come l'economia marxiana, il cui specifico *status* non è stato mai chiarito.

Dal punto di vista attuale, probabilmente la parte più significativa di questo libro risiede nello sforzo di Croce di interpretare e di criticare la cosiddetta legge di Marx della caduta tendenziale del saggio di profitto. Marx spinge la teoria che lascia tutto al proprio posto

in favore della teoria che cambia la realtà, egli vuole che la sua teoria sia pratica. Per mezzo della teoria della società industriale moderna egli tenta non solo di descrivere, ma anche e soprattutto di cambiare la realtà. Il suo sforzo di realizzare la sua teoria in pratica richiede la transizione dal capitalismo al comunismo, che dipende in modo cruciale da un motore del cambiamento sociale la cui forma più interessante è il suggerito collasso economico del capitalismo industriale moderno. Sotto questo rispetto, la critica crociana alla legge della caduta tendenziale del tasso di profitto fornisce una confutazione teoretica molto interessante a questo risvolto del modello economico marxiano, che torna a porre in discussione la probabilità o anche la possibilità pratica della realizzazione della prospettiva di Marx di trasformazione del capitalismo in comunismo su basi economiche.

Marx è spesso più criticato che letto attentamente, spesso più respinto per ragioni estranee alla sua posizione che valutato al confronto col mondo sociale reale. Più di un secolo dopo, ma per ragioni che egli forse non sospettava, il notevole sforzo di Croce di critica alla cosiddetta legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, dunque la teoria economica di Marx del capitalismo, e per estensione le prospettive pratiche della sua visione della teoria di auto-realizzazione, resta un rilevante, permanente contributo alla nostra comprensione della posizione di Marx.

# Appunti su Marx e Croce

Materialismo storico, etica e teoria del valore

STEFANO PETRUCCIANI\*

## 1. La riflessione sul materialismo storico

L'obiettivo di queste note è quello di confrontarsi con la questione Marx–Croce da un punto di vista particolare: non si tratta tanto di dare l'ennesima ricostruzione della interpretazione crociana di Marx, dopo quelle, ottime, che ne sono state fornite in tempi recenti<sup>1</sup>; ciò che si vuole fare, piuttosto, è leggere i testi di Croce per verificare quanto in essi vengano colti alcuni problemi del pensiero di Marx che sono stati messi a tema nelle discussioni più interne al marxismo, anche in quelle più recenti. Si cercherà insomma di vedere se e come alcune osservazioni di Croce conservino un interesse e una validità anche per chi, come l'autore di queste note, le legga mettendole a riscontro con le interpretazioni marxiane più recenti.

Come è noto, i saggi di Croce su Marx, poi raccolti nel volume *Materialismo storico ed economia marxistica*, risalgono per la maggior parte al periodo 1895–1900. Si tratta, per Croce, di anni cruciali, perché questa è la fase che prelude al sistema che sarà costruito a partire dall'*Estetica* del 1902 e le cui anticipazioni si trovano nella memoria sulla storia del 1893 e nelle tesi sull'estetica del 1900. Fase cruciale e, si deve anche aggiungere, determinante per la nascita della categoria crociana dell'utile.

Ma a mediare tra Marx e Croce vi è Labriola, i cui saggi sul materialismo storico risalgono al 1895–1897, e il primo dei quali (*In memoria del manifesto dei comunisti*, 1895) è all'origine del lavoro di Croce sul pensatore di Treviri, che da Labriola stesso viene sollecitato.

\* Sapienza – Università di Roma.

1. Cfr. l'esauriente lavoro di C. TUOZZOLO, "Marx possibile". *Benedetto Croce teorico marxista 1896–1897*, FrancoAngeli, Milano 2008.

Quello di Labriola è indubbiamente il primo lavoro filosofico su Marx di alto livello che appare in Italia. Ma prima di entrare un po' più da vicino nella discussione dei temi che i nostri autori trattano, è opportuno porsi una domanda che è davvero preliminare, perché da essa l'interpretazione largamente dipende: quale Marx si conosceva allora, soprattutto in Italia?

Marx, come è noto, non aveva pubblicato in vita né la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (scritta nel 1843, a 25 anni), né i cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Non solo, aveva anche abbandonato in soffitta, alla corrosiva critica dei topi (seppure dopo alcuni tentativi di pubblicazione non andati a buon fine<sup>2</sup>) quello che era un vero e proprio libro scritto con la collaborazione dell'amico Engels, *L'ideologia tedesca*; un testo in un certo senso fondamentale, dato che vi si trova la prima e la più ampia delineazione di quella "concezione materialistica della storia" che costituisce uno degli apporti più significativi di Marx alla vicenda del pensiero moderno.

A questo proposito vale la pena di ricordare che, nel 1888, accingendosi a preparare la pubblicazione di un altro rilevante inedito marxiano, le *Tesi su Feuerbach*, Engels scriveva di avere ripreso in mano il vecchio manoscritto rimasto inedito dell'*Ideologia tedesca*, e in particolare il primo capitolo incompiuto intitolato a Feuerbach. La cosa davvero sorprendente è che quel testo, in ogni senso fondamentale per chi voglia capire qualcosa della concezione materialistica della storia (nella sua genesi e nella sua prima articolata formulazione) non sia stato giudicato da Engels degno di essere dissotterrato. Nella prefazione al suo *Feuerbach* egli afferma infatti che si tratta di una «esposizione della concezione materialistica della storia, che prova soltanto quanto a quel tempo fossero ancora incomplete le nostre conoscenze della storia economica»<sup>3</sup>.

Ma alla discussione di fine secolo sul materialismo storico non mancava solo *L'ideologia tedesca*; non erano noti neppure i *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (*Grundrisse zur Kritik der politischen Oekonomie, 1857-58*) che entrarono nel dibattito scientifico solo dopo l'edizione che venne pubblicata in Germania orientale nel 1953 e che pure costituiscono una fonte preziosa per interpretare la concezione storica di Marx (soprattutto perché vi si trovano le

2. Cfr. D. McLELLAN, *Karl Marx. La sua vita, il suo pensiero*, Rizzoli, Milano 1976, p. 156.

3. F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (1888), in MARX-ENGELS, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 1101-1147: 1104.

pagine dedicate alle *Forme economiche precapitalistiche*). Va dunque in primo luogo chiarito che il Marx accessibile agli studiosi di fine Ottocento era profondamente diverso, e molto più limitato, di quello che è stato possibile conoscere a partire dagli anni Venti-Trenta del Novecento. L'opera che invece veniva più letta, e intesa come una sorta di summa del pensiero marxista, era l'*Anti-Dühring* di Engels: e cioè la confutazione delle tesi di Eugen Dühring svolta in una serie di articoli che apparvero tra il gennaio 1877 e il luglio 1878 sul periodico della socialdemocrazia tedesca, il «Vorwärts» (*Avanti*), e poi pubblicata in volume nel 1878 col titolo *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (*La rivoluzione della scienza compiuta dal sig. Dühring*); un testo che si affermò rapidamente come un vero e proprio manuale di marxismo per gli aderenti alla socialdemocrazia tedesca e non solo.

Su quali opere, dunque, si poteva basare l'interpretazione che Croce proponeva del materialismo storico di Marx<sup>4</sup>? Mancava il testo più importante per la teoria della storia, e cioè l'*Ideologia tedesca*; c'era invece *Il Capitale*, nei suoi tre libri; si poteva leggere il *Manifesto del partito comunista*, dove si trovavano la lotta di classe, la dialettica forze produttive/rapporti di produzione, l'idea del potere politico conseguente al potere economico, la dipendenza della produzione spirituale da quella materiale. Ma tutto ciò era esposto, nel *Manifesto*, in termini ipersemplicati. Si potevano leggere il *Diciotto brumaio* e *Le lotte di classe in Francia*. Assai difficilmente reperibili erano la *Miseria della filosofia* e la *Sacra famiglia*, che Croce, come racconta egli stesso, ebbe in prestito da Labriola<sup>5</sup>; e soprattutto si poteva leggere<sup>6</sup> la paginetta della *Introduzione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica* che, pur nell'estrema brevità, offriva della concezione materialistica della storia una sintesi efficacissima.

Le tesi fondamentali che ne risultavano, per dirla molto schematicamente, erano le seguenti:

4. Cfr. su questo tema l'articolo di M. RASCAGLIA, *Croce lettore di Marx ed Engels*, in *Croce e il marxismo un secolo dopo*, (a cura di) MAURIZIO GRIFFO, Editoriale Scientifica, Napoli 2004, pp. 359-376.

5. B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, (a cura di) M. RASCAGLIA e S. ZOPPI GARAMPI, nota al testo di Piero Craveri, Bibliopolis, Napoli 2001 (d'ora in poi abbreviato MSEM), p. 268.

6. E Labriola l'aveva citata nel suo saggio *In memoria del manifesto dei comunisti*, in A. LABRIOLA, *La concezione materialistica della storia*, Introduzione di Eugenio Garin, Laterza, Bari 1965, pp. I-55: 29-30.

- a) che le forze produttive determinano i rapporti di produzione e che l'insieme di questi due elementi, cioè la struttura economica della società, determina le sfere ulteriori (giuridica, politica, culturale, religiosa);
- b) che ogni rapporto di produzione determinato (fino al comunismo) è anche un rapporto di dominio di una classe su un'altra, e che dunque il rapporto di dominio ha una sua razionalità o necessità storica;
- c) che un rapporto di produzione viene sostituito da un altro quando da strumento per lo sviluppo delle forze produttive si muta in ostacolo ad esso, e che con questa sostituzione emerge anche una nuova classe dominante;
- d) che nello sviluppo storico si possono evidenziare non una gran varietà ma un numero molto limitato di modi di produzione che all'ingrosso si identificano con le grandi partizioni epocali della storia occidentale (età antica = modo di produzione schiavistico; età medievale = modo di produzione feudale; età moderna = modo di produzione capitalistico), ai quali vanno aggiunti, per le due dimensioni che non competono alla storia dell'Occidente, un modo di produzione tribale (o primitivo) e uno asiatico.

Queste tesi contenevano però non pochi problemi irrisolti, a cominciare da quello, che fu subito avvertito come teoricamente scottante, di come si dovesse intendere il rapporto di *determinazione* o di *condizionamento* che si stabilisce in primo luogo tra le forze produttive e i rapporti di produzione e, in secondo luogo — ma questo diventa poi il tema più importante —, tra la struttura o base economica e le altre sfere della vita sociale. Non è affatto chiaro, infatti, cosa voglia dire esattamente che gli strati più basilari *determinano* quelli più superficiali.

In seguito ai grandi successi della socialdemocrazia, e all'ampia diffusione delle opere divulgative di Engels, la concezione materialistica della storia fu oggetto di vivaci discussioni soprattutto nell'ultimo decennio dell'Ottocento; discussioni nelle quali Engels (dall'alto del suo ruolo riconosciuto di interprete autorizzato di Marx) intervenne spesso, soprattutto in lettere indirizzate a esponenti significativi della socialdemocrazia o del dibattito marxista. Caratteristica principale degli interventi engelsiani è il loro forte accento antidogmatico, l'invito a non prendere quelle del materialismo storico come formule

rigide, univoche e applicabili dall'alto a qualsivoglia vicenda storica concreta. In questo Engels si mostra sicuramente molto più cauto di Marx, o almeno del giovane Marx il quale, scrivendo contro Proudhon la *Miseria della filosofia*, aveva sentenziato, rischiando anche di scivolare in una sorta di materialismo tecnologico: «il mulino a braccia vi darà la società col signore feudale, e il mulino a vapore la società col capitalista industriale»<sup>7</sup>. E ancora: «la legislazione sia politica che civile non fa che pronunciare, verbalizzare, la volontà dei rapporti economici»<sup>8</sup>.

Rispetto a una lettura piattamente deterministica del materialismo storico, Engels invece prende con forza le distanze, mettendo a fuoco alcuni punti che sono caratteristici per la fase finale del suo pensiero: la produzione e riproduzione della vita reale è il fattore che determina la vicenda storica solo *in ultima istanza*; questo non è l'unico fattore a svolgere un ruolo determinante, ma accanto ad esso ve ne sono molti altri; tra struttura e sovrastruttura non vi è un rapporto di causazione unilineare, ma è vero piuttosto che la sovrastruttura retroagisce sulla struttura, dando pertanto luogo ad un nesso di *azione reciproca*; inoltre — e questo è un aspetto che forse è stato meno sottolineato —, il rapporto tra struttura e sovrastruttura è tanto più indiretto quanto più abbiamo a che fare con sfere che (diversamente, per esempio, da quella giuridica) hanno con l'economia nessi meno identificabili:

quanto più il terreno che stiamo indagando si allontana dal terreno economico e si avvicina al terreno ideologico puramente astratto, tanto più troveremo che esso rappresenta nella sua evoluzione degli elementi fortuiti, tanto più la sua curva si svolge a zig zag.<sup>9</sup>

Da tutto ciò Engels ricavava una considerazione fondamentale, e cioè che la concezione materialistico-storica non doveva essere intesa come una formula bella e fatta da applicarsi alla comprensione dei fenomeni ma proprio al contrario:

7. K. MARX, *Miseria della filosofia*, in MARX-ENGELS, *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 173.

8. Ivi, p. 151.

9. Cfr. la lettera di Engels a H. Starkenburg del 25 gennaio 1894, pubblicata dalla rivista «Der sozialistische Akademiker», n.20 (16 ottobre 1895), che Croce cita in MSEM, p. 27. Cito la traduzione della lettera di Engels inclusa in MARX-ENGELS, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 1251-54.

la nostra concezione della storia è però *prima di tutto una direttiva per lo studio*, e non una leva per fare delle costruzioni alla maniera dello hegelianismo. Bisogna ristudiare tutta la storia, bisogna indagare nei particolari le condizioni d'esistenza delle diverse formazioni sociali, prima di tentare di dedurre da esse le concezioni politiche, giuridiche, estetiche, filosofiche, religiose, ecc. che ne derivano. A questo proposito si è fatto poco finora, perché solo pochi si sono accinti sul serio a questo lavoro. Abbiamo bisogno in questo campo d'un aiuto molto grande; il campo è sterminato e chi voglia lavorare seriamente può far molto e distinguersi. Invece la frase del materialismo storico (di *tutto* si può fare una frase) serve soltanto a molti giovani tedeschi a raffazzonare in tutta fretta un sistema delle loro proprie conoscenze storiche relativamente magre — la storia economica è ancora in fasce! — e darsi quindi delle arie di spiriti forti [...].<sup>10</sup>

Come si vede bene da queste lettere e da altre che si potrebbero citare, e che a Croce erano note, Engels non mira tanto a chiarire da un punto di vista categoriale la concezione materialistica della storia; gli interessa piuttosto contrastare coloro che la intendono come una formula buona per aprire tutte le porte e incoraggiare chi invece voglia utilizzarla come uno strumento flessibile da utilizzare negli studi concreti.

Gli anni nei quali Engels sviluppa le sue riflessioni sono in parte anche quelli nei quali Croce comincia a misurarsi con il problema della storia. Nel 1893 scrive un testo che, come raccontò lui stesso<sup>11</sup>, ha una genesi travagliata: *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. Ma, una volta definito il suo punto di vista, lo esprime anche nei brevi e densi saggi dello stesso periodo con la massima chiarezza:

o si fa scienza o si fa arte. Sempre che si assume il particolare sotto il generale, si fa scienza; sempre che si rappresenta il particolare come tale, si fa arte. Ora, noi abbiamo visto che la storiografia non elabora concetti, ma riproduce il particolare nella sua concretezza; e perciò le abbiamo negato i caratteri della scienza. È dunque facile conseguenza, è sillogismo in tutta regola, concludere: che, se la storia non è scienza, deve essere arte.<sup>12</sup>

Croce andrà rapidamente superando questa sua giovanile posizione. Ma resta il fatto che la riflessione di Croce sul materialismo storico parte da una situazione paradossale. Non solo perché sono

10. Lettera di Engels a Conrad Schmidt del 5 agosto 1890, trad. it. in MARX-ENGELS, *Opere scelte*, cit., p. 1241 (*primo corsivo mio*).

11. Cfr. l'intervista al «Marzocco» dell'11 ottobre 1908, in B. CROCE, *Pagine sparse*, vol. I, Laterza, Bari 1960, pp. 274-275.

12. B. CROCE, *Primi saggi*, Laterza, Bari 1927<sup>2</sup>, pp. 23-24.



molto pochi, allora, i testi di Marx disponibili che toccano a questa tematica, ma anche perché sembra esservi in prima battuta una sorta di incompatibilità negli intenti tra ciò che Marx voleva fare e il modo in cui Croce pensa la storia. Marx sembra voler costruire una *scienza* della storia che innervi la narrazione, mentre Croce sembra rifiutare proprio questo tipo di approccio. E allora, perché valorizza la concezione marxiana e, soprattutto, quali aspetti ne apprezza?

Per cominciare a delineare la risposta possiamo partire dalla lettura di un brano del saggio dedicato alla confutazione delle teorie di Achille Loria (1857–1943), economista di impronta ricardiana, vicino al pensiero di Marx ma anche critico di esso, molto noto e letto a suo tempo, sebbene fosse criticato aspramente da Engels e da Labriola, che induce Croce a scrivere contro di lui. Nel saggio su Loria Croce sostiene che il materialismo storico non è una teoria rigorosa, né poteva esserlo, e che proprio per questo Marx ed Engels non ne hanno dato uno sviluppo teorico–sistematico: «il Marx e l’Engels non hanno mai ridotto quella concezione a teoria rigorosa e saldamente ragionata, né potevano ridurla, non essendovi in quel caso gli elementi costitutivi di una teoria»<sup>13</sup>. Anche nel saggio *Sulla forma scientifica del materialismo storico* Croce aveva espresso il medesimo concetto, osservando che se Engels (seguito in questo da Labriola) aveva sostenuto che la concezione materialistica non era «altro che un nuovo metodo», ciò significava che non si trattava di «una nuova teoria»<sup>14</sup>. E di cosa si trattava dunque?

La risposta di Croce, nel saggio *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, è che il valore della concezione materialistica non sta nella enunciazione di tesi rigorosamente teoriche, ma nella individuazione di nessi generali, empirici e non assolutizzabili. Quelle del materialismo storico sono affermazioni da prendere con la riserva del «press’a poco» e dell’«all’incirca»<sup>15</sup>, il che però non toglie nulla alla loro importanza. Si tratta di affermazioni generali riassuntive che, pur non potendo rivendicare una validità rigorosa, non sono per questo né inutili né banali.

Pur essendo tesi la cui validità si può affermare solo «per la più parte dei casi e in modo approssimativo»<sup>16</sup>, esse rivestono, rispetto al

13. MSEM, p. 40.

14. MSEM, p. 24.

15. MSEM, p. 28.

16. MSEM, p. 30.

lavoro dello storico, una funzione che è di grande rilievo: lo aiutano a non procedere «a casaccio» ma a dotarsi di un filo conduttore. In ultima analisi, come Croce scriverà nel saggio del 1897 *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, il materialismo storico non è una teoria e neppure un metodo. È, più modestamente, un «canone», cioè una indicazione di lavoro, una esortazione allo storico a «rivolgere l'attenzione al cosiddetto sostrato economico delle società, per intendere meglio le loro configurazioni e vicende»<sup>17</sup>.

A questo proposito bisogna aggiungere però che, dopo aver mostrato che la concezione materialistica non è, e non può essere, una *scienza della storia* (come voleva invece il Marx dell'*Ideologia tedesca*), Croce contesta anche altre due letture che se ne potrebbero dare: quella secondo la quale Marx avrebbe teorizzato una «filosofia della storia», e quella che considera il materialismo storico come una parte o un aspetto di un più generale “materialismo metafisico”, o teoretico, che a Marx si dovrebbe attribuire. Sofferziamoci rapidamente su entrambi questi temi.

Il materialismo storico, sostiene Croce, non è una filosofia della storia, se con filosofia della storia si intende un «disegno di storia universale razionalmente dedotto». Ma vediamo il modo in cui il filosofo argomenta la sua tesi. In primo luogo si deve osservare che, per sostenere il suo punto di vista, Croce non fa riferimento diretto ai testi di Marx che potrebbero essere chiamati in causa per dirimere la questione. I suoi punti di riferimento sono Engels e Labriola, e in particolare quest'ultimo; più precisamente infatti la tesi di Croce è che, «nella forma in cui lo presenta il Labriola»<sup>18</sup>, il materialismo storico «ha abbandonato nel fatto ogni pretesa di stabilire la legge della storia, di ritrovare il concetto al quale si riducano i complessi fatti storici»<sup>19</sup>. E lo ha fatto per buone ragioni, dato che ridurre al concetto la varietà e complessità del corso storico sarebbe impresa assurda e insensata<sup>20</sup>.

Ciò che a Croce interessa in modo particolare, dunque, è chiarire quello che, a suo avviso, è il *pensiero autentico* di Labriola in rapporto alla questione in oggetto. E a questo proposito egli rileva che, sebbene talvolta il Labriola sembri imboccare una direzione diversa, come

17. MSEM, p. 88.

18. MSEM, p. 20.

19. MSEM, p. 20.

20. MSEM, p. 19.

quando definisce il materialismo storico «l'ultima e definitiva filosofia della storia»<sup>21</sup>, il principale merito labriolano è proprio quello di avere, nella realtà effettiva del suo pensiero, abbandonato ogni pretesa di riduzione del corso storico alla univocità del concetto<sup>22</sup>.

Per corroborare questa sua interpretazione del pensiero labriolano Croce fa riferimento ad alcuni testi che vanno decisamente nella direzione da lui preferita: rimanda per esempio alle pagine di Labriola sul concetto di progresso<sup>23</sup>, dove si afferma con nettezza che il progresso «non istà sul corso delle cose umane come un destino od un fato, né qual comando di legge»; la «nostra dottrina», prosegue il Labriola, non può essere dunque intesa come una ripetizione di quella «*filosofia della storia a disegno*» che è stata invece sviluppata «da sant'Agostino a Hegel, o anzi, meglio, dal profeta Daniele al signor De Rougemont»<sup>24</sup>. Nella stessa direzione vanno anche le ben note considerazioni di Labriola sul tema della «previsione morfologica»<sup>25</sup>, che prendono nettamente le distanze da un'idea che neanche Marx ed Engels hanno mai fatto propria, quella secondo la quale l'avvento del comunismo dovrebbe darsi «per una necessità ineluttabile»<sup>26</sup>.

Lungi dall'appartenere al Labriola (o al materialismo storico retamente inteso), dunque, la visione teleologica della storia è un traviamiento che si è potuto diffondere in ampi settori del marxismo di fine Ottocento anche a causa della sua contaminazione con l'evoluzionismo. Questo errore si può spiegare, se non giustificare, sostiene Croce, soprattutto per due ragioni. In primo luogo il civettare di Marx con la terminologia hegeliana<sup>27</sup>, che ha fuorviato gli interpreti del suo pensiero — per il giovane Croce, infatti, il rapporto della dottrina marxiana con quella di Hegel è più un nesso di filiazione psicologica che una effettiva connessione teoretica<sup>28</sup>. In secondo luogo il teleologismo e il fideismo si legano al bisogno di certezze capaci

21. MSEM, p. 18 nota.

22. Sulla interpretazione crociana di Labriola si vedano le considerazioni di Gennaro Sasso, il quale ritiene che Croce, valorizzando al massimo il Labriola nemico della filosofia della storia, non colga appieno la effettiva duplicità e tensione del pensiero labriolano su questo punto; cfr. G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, p. 1142 nota.

23. MSEM, p. 23.

24. A. LABRIOLA, *La concezione materialistica della storia*, cit., pp. 84–85.

25. Ivi, p. 27.

26. MSEM, p. 24.

27. MSEM, p. 23.

28. MSEM, p. 20.

di motivare l'azione pratica, di sostenere e corroborare la fede nella lotta per il socialismo, e allontanano perciò «dal cauto pensiero critico e scientifico»<sup>29</sup>. Ma, se si mettono da parte questi comprensibili tra-viamenti, il marxismo non è una filosofia della storia ed è bene che non lo sia, poiché l'impresa stessa di una filosofia della storia è minata in radice dalla contraddittorietà del suo intento, dalla eterogeneità dei termini che pretende di tenere insieme.

Bisogna ancora aggiungere però che, attorno a questo tema, si sviluppa anche una polemica, in verità molto amichevole e benevola, tra Croce e Gentile nella fase iniziale della loro amicizia. Il rapporto tra i due filosofi comincia proprio nel 1896 (Gentile ha ventun anni, Croce trenta) e uno dei primi temi del loro confronto intellettuale (condotto da Gentile in modo assai rispettoso — anche se teoricamente fermo — perché il giovane filosofo è ancora studente della Normale di Pisa) è proprio la filosofia della storia marxiana.

La discussione attraversa il carteggio tra i due studiosi, che ora possiamo leggere nella nuova edizione in via di completamento, e il saggio che Gentile dedica al tema nel 1897, e che costituisce la prima parte del volume *La filosofia di Marx*, pubblicato nel 1899. Senza addentrarci qui nella interpretazione gentiliana possiamo limitarci a ricordare che Gentile sostiene, rispetto a Croce, esattamente la tesi opposta, cioè che il marxismo è proprio una filosofia della storia. E la sostiene sia in riferimento diretto a Marx, sia nella lettura che propone del pensiero di Labriola. Ma quali sono i principali argomenti che Gentile adduce a sostegno del suo punto di vista?

In primo luogo Gentile chiama in soccorso i testi, non di Marx (giova ancora rilevare) ma di Engels e soprattutto di Labriola, che sembrano andare proprio nella direzione da lui indicata. Fa riferimento in particolare alle prime pagine del saggio *In memoria del manifesto dei comunisti*, dove Labriola sembra presentare il comunismo come un portato necessariamente prevedibile del processo storico<sup>30</sup>: «che il materialismo contiene in sé un presagio — scrive Gentile a Croce nell'ampia e circostanziata lettera del 17 gennaio 1897 — è dunque chiaramente detto nei due saggi del Labriola»<sup>31</sup>. In secondo luogo,

29. MSEM, p. 23.

30. Cfr. G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1959 (*Opere complete* di G. GENTILE vol. XXVIII), p. 35; Labriola, *op. cit.*, pp. 9–10.

31. B. CROCE, G. GENTILE, *Carteggio I 1896–1900*, (a cura di) C. CASSANI e C. CASTELLANI, Introduzione di Gennaro Sasso, Nino Aragno Editore, Torino 2014, p. 24.

Gentile argomenta la sua tesi insistendo sulla derivazione hegeliana di Marx: la storia anche per Marx procede secondo un ritmo dialettico, ed è quindi anticipabile<sup>32</sup>. In terzo luogo, la filosofia della storia è per Gentile già implicitamente contenuta nell'idea stessa del socialismo scientifico: esso è tale, e si distingue da quello utopistico, proprio perché si basa su una scienza capace di prevedere e dunque è estraneo a ogni moralismo: per Marx, come Gentile scrive nella lettera a Croce del 18 febbraio 1897, la scientificità del socialismo sta nel fatto che «esso non è ideale da vagheggiarsi per motivi di sentimento, ma meta cui l'andamento stesso della società conduce»<sup>33</sup>.

La conclusione di Gentile è quindi molto chiara: il marxismo è una filosofia della storia e pertanto, dato che il fatto storico non è prevedibile, è una filosofia che non regge alla prova dell'esame critico<sup>34</sup>.

Ma nessuno degli argomenti gentiliani risulta per Croce dirimente: per quanto riguarda la lettura delle tesi di Labriola, Croce risponde, con fine ironia, che oltre al libro egli ha letto «anche... l'autore»<sup>35</sup>, e pertanto ne può individuare l'autentico pensiero meglio di quanto non faccia Gentile, che si atesta su alcuni passaggi dei testi, ai quali altri se ne possono contrapporre. Per quanto riguarda la discendenza hegeliana di Marx il Croce di questo periodo tende a minimizzarla, come abbiamo già visto in alcuni passaggi che abbiamo citato. Per quanto attiene, infine, alla scientificità del socialismo, Croce in buona sostanza la nega, precisando che «qualunque previsione dell'avvenire, qualunque programma di condotta politica, non può non essere più o meno un'utopia». Ciò che semmai può legittimare l'uso della parola scienza, continua Croce, non è certo il possesso, da parte del socialismo marxista, di una chiave che consenta di prevedere il corso storico, quanto, assai più modestamente, il fatto che esso si basa, a differenza di quello utopistico, su una assai più attenta e precisa osservazione dei fatti sociali<sup>36</sup>. Croce e Gentile dunque divergono, sia pure in modo molto amichevole, sulla qualificazione da attribuire a Marx o a Labriola; convergono però nel dire che, se il marxismo è una filosofia della storia, allora deve essere respinto perché filo-

32. G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, cit., pp. 41-42.

33. B. CROCE, G. GENTILE, *Carteggio*, cit., p. 35.

34. G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, cit., p. 57.

35. B. CROCE, G. GENTILE, *Carteggio*, cit., p. 32.

36. Ivi, p. 38.

soficamente insostenibile. «Se il Marx e l'Engels — scrive Croce — intendono il materialismo storico in maniera analoga a quella dell'antica filosofia della storia, Ella ha perfettamente ragione nel dire che io rigetto il pensiero fondamentale, la parte sostanziale della dottrina». Il problema però, aggiunge Croce, è che, leggendo e rileggendo i testi di Marx ed Engels, «non ho acquistato la convinzione che essi intendessero il materialismo storico come una filosofia della storia»<sup>37</sup>.

L'altra tesi che Croce nega è quella secondo la quale vi sarebbe uno stretto e intrinseco rapporto tra materialismo storico e materialismo metafisico. Tra le due prospettive, sostiene, non vi è alcun legame essenziale, nessun nesso necessario<sup>38</sup>. E la ragione è esposta da Croce molto chiaramente: il materialismo storico si occupa di «oggetti particolari» come per esempio «la terra, la produzione naturale, gli animali»; studia una regione speciale della realtà, la realtà storico-sociale, ma non si occupa di quali siano gli elementi ultimi delle cose. Indaga la connessione tra certi aspetti del reale, ma non si chiede quale sia la sua natura; né può essere inteso come il capovolgimento di Hegel, perché il filosofo di Stoccarda non sostiene che sono le idee a fare la storia (tesi contestata dal marxismo) ma tutt'altro: «l'Idea dello Hegel (e il Marx doveva ben saperlo) non sono le idee degli uomini»<sup>39</sup>.

La validità della distinzione tra il materialismo storico e quello metafisico, aggiunge Croce, è del resto confermata anche da un circostanza che vale la pena di ricordare: e cioè che il Lange, autore di una fortunatissima *Storia del materialismo*, pur conoscendo bene il socialismo marxista, non tratta il materialismo storico nella sua opera. Pertanto Croce sostiene che, al fine di evitare fraintendimenti, sarebbe opportuno abbandonare la stessa denominazione di materialismo storico<sup>40</sup>.

Cosa è dunque realmente il materialismo storico? Non è né una teoria né un metodo ma, assai più modestamente, «una somma di nuovi dati, di nuove esperienze, che entrano nella coscienza dello storico»<sup>41</sup>, o al massimo un «canone», come Croce scriverà nel saggio del 1897.

37. Ivi, p. 31.

38. MSEM, p. 20.

39. MSEM, p. 21.

40. MSEM, p. 22.

41. MSEM, p. 25.

Se le si guarda dal punto di vista del dibattito interno al marxismo, le conclusioni di Croce suggeriscono alcune considerazioni. In primo luogo, come abbiamo visto, esse si connettono strettamente a questo dibattito, e possono essere viste come una decisa radicalizzazione di tesi che già lo stesso Engels aveva sostenuto; una radicalizzazione, ben inteso, che si spinge molto oltre il punto nel quale Engels si sarebbe fermato<sup>42</sup>. Da ciò conseguono però alcuni problemi.

Croce ritiene che anche Marx, in buona sostanza, intendesse la concezione materialistica in modo non lontano da quello che è proprio di Croce stesso, e che è presente nell'ultimo Engels. Ma ciò appare in contraddizione con la schematizzazione precisa e rigorosa che Marx offre del suo punto di vista nella *Prefazione* del 1859. Ciò vuol dire che la "destrutturazione" della concezione materialistica operata da Croce radicalizzando Engels non può non essere in attrito col modo di pensare che era proprio di Marx medesimo.

Per quanto riguarda l'esegesi di Marx, però, a partire dalla interpretazione di Croce ci si può porre una domanda che a mio avviso non è priva di interesse. Come mai, se Marx disponeva di una visione teorica ben precisa, come quella delineata nella *Prefazione* del 1859, non ha mai dato uno sviluppo organico e pubblicabile a questa sua intuizione della storia? Perché non ha mai ripreso e messo in forma le considerazioni così importanti che aveva sviluppato nell'*Ideologia tedesca*? Forse che questa ritrosia può essere indice del fatto che anche Marx non era estraneo a considerazioni come quelle che più tardi avrebbe svolto Croce, e cioè all'idea che, nel momento in cui ci si dispone a fare concretamente storia, gli schemi teorici si dissolvono nella loro rigidità, e in ultima istanza si riducono a indicazioni orientative? È un punto che meriterebbe ulteriori approfondimenti proprio nell'ambito della ricerca su Marx.

## 2. Socialismo, etica e teoria del valore

Le considerazioni di Croce toccano anche un altro nodo che, all'interno del marxismo, ha suscitato dibattiti accesi fino ai tempi recenti, e cioè quello del rapporto tra la teoria sociale marxiana, la scelta

42. Come notano M. MUSTÉ (*Il marxismo teorico in Italia: Labriola, Croce e Gentile*, in *Storia del marxismo*, (a cura di) S. PETRUCCIANI, CAROCCI, Roma 2015, vol. I, pp. 73-100: 91) e C. TUOZZOLO, *op. cit.*, pp. 40-41.

politica socialista e la dimensione dell'etica. Si può essere marxisti senza essere socialisti? E che rapporto c'è tra marxismo, socialismo e moralità?

Se appare ovvio che si può essere socialisti senza essere marxisti (c'è infatti una grande varietà di socialismi, a partire da quelli pre-marxiani, che col pensatore di Treviri non hanno nulla a che fare) più complicata è l'altra questione, se cioè il materialismo storico implichi, o meno, la scelta politica socialista. Su questo punto Croce ci dà, in prima battuta, una risposta molto netta: «spogliato il materialismo storico di ogni sopravvivenza di finalità e di disegni provvidenziali, esso non può dare appoggio né al socialismo né a qualsiasi altro indirizzo pratico della vita»<sup>43</sup>. Tuttavia, basta leggere ancora qualche riga e le cose si complicano un po'. Dall'analisi storico-materialistica delle circostanze presenti si può infatti trarre la conclusione, sostiene Croce, che «la società è ora così conformata che la sola soluzione *possibile*, che contenga in sé, è il socialismo»<sup>44</sup>. Come è noto, Croce nella edizione del 1918 dei suoi scritti marxiani attenuò questa affermazione, sostituendo la «sola soluzione *possibile*» con «la più adatta soluzione». Ma, a parte questa attenuazione terminologica, ciò che importa rilevare è il modo in cui prosegue il ragionamento crociano. Si può accettare l'idea che il socialismo sia la sola soluzione possibile per i problemi della società presente anche senza diventare socialisti; infatti, per chi non fosse interessato ai problemi sociali, questa acquisizione teorica non comporterebbe alcuna conseguenza pratica. Resterebbe, come scrive Croce, «fredda e impotente»; perché diventi qualcosa di più, e cioè si trasformi in una opzione pratica di azione socialista, questa constatazione deve saldarsi o con «la spinta cieca dell'interesse di classe», oppure, per chi non sia sensibile ad essa, con la «persuasione morale e la forza del sentimento»<sup>45</sup>. Non si aderisce al socialismo, pensa Croce, se alla conoscenza dei processi e dei problemi sociali non si aggiunge un sovrappiù di passione e di scelta morale.

Il richiamo alla spinta morale come leva della lotta per il socialismo, obietta però Gentile, è quanto di più lontano dal pensiero di Marx<sup>46</sup>; e indubbiamente non ha torto. Ma il punto interessante è

43. MSEM, p. 31.

44. MSEM, p. 31.

45. MSEM, p. 32.

46. B. CROCE, G. GENTILE, *Carteggio*, cit., p. 26.



che Croce, proprio in quanto si allontana dall'ortodossia marxista, viene così a toccare uno dei nodi più importanti e ancora oggi assai discussi della critica marxiana del capitalismo e dello sfruttamento, e cioè in che misura essa sia pensabile senza un esplicito ancoraggio alla dimensione della moralità, che invece Marx esclude nel suo dire esplicito. Croce insomma pone un problema che difficilmente si può eludere, anche dall'interno del marxismo: che rapporto c'è tra la critica marxiana del capitalismo e la moralità?

La risposta che Croce dà a questa domanda nel saggio *Sulla forma scientifica del materialismo storico* è molto chiara:

è evidente — sostiene — che l'idealità o l'assolutezza della morale, nel senso filosofico di tali parole, sono presupposto necessario del socialismo. L'interesse, che ci spinge a costruire un concetto del sopravvalore, non è forse un interesse morale, o sociale che si voglia dire? In pura economia, si può parlare di sopravvalore? Non vende il proletariato la sua forza di lavoro proprio per quel che vale, data la sua situazione nella presente società? E, senza quel presupposto morale, come si spiegherebbe, nonché l'azione politica del Marx, il tono di violenta indignazione e di satira amara, che si avverte in ogni pagina del *Capitale*? — Ma basti di ciò, perché mi avvedo di dir cose assai elementari, e che solo per equivoci o per esagerazioni verbali si possono sconoscere o sembra che vengano disconosciute.<sup>47</sup>

In questo saggio, più che in quello successivo *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, la tesi di Croce emerge in modo nitido e forte: senza la assunzione di un presupposto morale (per esempio: l'uomo non deve essere trattato come mezzo, non deve essere umiliato, non deve essere sfruttato) tutta la critica che Marx indirizza contro lo sfruttamento capitalistico sarebbe semplicemente priva di senso; solo l'assunzione di determinati presupposti morali, infatti, consente di vedere in esso qualcosa di negativo, che l'azione cosciente degli uomini deve togliere e superare.

Il ragionamento non fa una piega, e Croce cerca inoltre di corroborarlo mostrando che la concezione materialistica, se rettamente intesa, non implica — anche se molti lo hanno creduto — la negazione del valore della moralità: ad essa non appartengono né una «intrinseca amoralità» né, peggio, una «intrinseca antieticità»<sup>48</sup>.

È vero, riconosce Croce, che il materialismo storico studia il rapporto tra le diverse epoche, le differenti forme di produzione, e le

47. MSEM, pp. 33-34.

48. MSEM, p. 117.

concezioni morali: esse vengono certamente messe in relazione con le lotte, i bisogni, le ideologie che caratterizzano un'epoca storica. Ma il punto importante, secondo Croce, è che tutto ciò non dice assolutamente nulla sul «pregio intrinseco e assoluto dell'ideale morale»<sup>49</sup>, cioè sulla validità dell'etica normativa. È vero, afferma ancora Croce, che l'intendimento storico dei precetti morali si è tradotto talvolta, in diversi scrittori socialisti, nella liquidazione relativistica della morale o nella sua riduzione a «vana *imaginatio*»<sup>50</sup>. Ed è anche vero, ricorda Croce, che questa vena antietica sembra accordarsi sia con la discendenza da Hegel del materialismo storico (quello Hegel che è un critico severo della morale kantiana), sia con la denominazione di “materialismo”, che pare implicare una attitudine polemica nei confronti dei moventi ideali dell'azione umana<sup>51</sup>. Ma se queste considerazioni rendono, per così dire, *comprendibile* la lettura antietica che alcuni danno del marxismo, non la rendono perciò veritiera. Perché quello che conta è il punto fondamentale, sul quale Croce mette l'accento con fermezza. E il nodo di fondo è che la genesi e la validità sono due dimensioni che non si possono confondere né equivocare: studiare la genesi storica delle concezioni morali non vuol dire liquidarne la validità, così come nulla toglie alla validità della matematica lo studio che si possa fare delle sue origini. «La geometria è nata, di certo, in date condizioni, che importa determinare; ma non per questo le verità geometriche sono qualcosa di relativo e contingente»<sup>52</sup>.

Per quanto riguarda la questione della moralità, la conclusione che Croce trae, in buona sostanza, potrebbe essere riassunta come segue: per un verso Marx ed Engels sostengono, contro il socialismo moraleggiante, che la questione sociale non è una questione morale. Ma per altro verso, se si ragiona spassionatamente sul tema, si deve arrivare alla conclusione che senza un presupposto morale non avrebbero senso né la critica dello sfruttamento né l'indignazione di Marx contro la società del suo tempo. Ciò significa che vi sono, in certo qual modo, due strati del pensiero di Marx, uno più superficiale ed esplicito, l'altro meno esplicito ma fondamentale. Ed è proprio in relazione a questa differenza che Croce si chiede:

49. MSEM, p. 33.

50. MSEM, p. 33.

51. MSEM, p. 33.

52. MSEM, p. 32.

vorremmo noi sconoscere, in omaggio alle negazioni che il Marx e l'Engels hanno fatto degli ideali morali, tutta la parte che l'idealità morale ha nel loro pensiero? Ecco un altro caso, mi sembra, in cui bisogna distinguere tra pensiero apparente e pensiero reale.<sup>53</sup>

Ed è interessante notare, a questo proposito, che la conclusione cui Croce giunge è la stessa cui arriveranno, parecchio tempo dopo, coloro che rifletteranno sul rapporto tra Marx e la moralità negli ultimi decenni del secolo ventesimo. Dell'ampio dibattito sviluppatosi su questa tema (purtroppo solo, o quasi soltanto, nel marxismo anglofono) ho dato conto in più di un'occasione<sup>54</sup>. Qui basterà rilevare che il punto cui giungono gli esegeti più attenti è molto vicino a quello cui Croce era pervenuto: «Marx pensava che il capitalismo fosse ingiusto, ma non pensava di pensare così»<sup>55</sup>.

Il concetto si può esprimere anche in modo un po' meno sintetico: nel suo dire esplicito, Marx tende sempre a respingere qualsiasi critica della società di tipo morale; ma nei fatti, ovvero nell'obiettività dei suoi testi, deve presupporre delle assunzioni etico-normative, perché senza di esse anche la critica perderebbe ogni suo fondamento.

Ma, come abbiamo visto, la questione dell'etica si lega per Croce in modo molto stretto a quella riguardante la teoria del valore e soprattutto, l'analisi dello sfruttamento. Richiamiamo ancora il passo crociano:

L'interesse, che ci muove a costruire un concetto del sopravvalore, non è forse un interesse morale, o sociale che si voglia dire? In pura economia, si può parlare di sopravvalore? Non vende il proletario la sua forza di lavoro proprio per quel che vale, data la sua situazione nella presente società?<sup>56</sup>

Già da queste poche righe si possono intravedere le linee dell'interpretazione che Croce propone della questione del valore e del plusvalore: dal punto di vista della pura teoria economica la teoria marxiana è superata da quella che spiega il valore facendo ricorso all'utilità; ma il concetto marxiano di sfruttamento conserva una sua pertinenza anche se la teoria del valore-lavoro non regge più. Ma

53. MSEM, p. 169.

54. Cfr. ad esempio *Marx in America. Individui etica scelta razionale*, (a cura di) S. PETRUCCIANI e F. S. TRUNCIA, Editori Riuniti, Roma 1992.

55. Cfr. N. GERAS, *The Controversy about Marx and Justice*, in «New Left Review», n. 150 (1985), pp. 47-85: 70.

56. MSEM, p. 34.

prima di illustrare sinteticamente questo tema conviene introdurre qualche notazione relativa alla situazione intellettuale nella quale si inserisce la discussione crociana di questo argomento.

Il contesto della riflessione economica di Croce è dato dalla pubblicazione nel 1894 del terzo libro del *Capitale* a cura di Engels; dall'ampia prefazione da cui lo stesso Engels fa precedere l'opera e dal suo *Poscritto* non compiuto che viene pubblicato sulla «*Neue Zeit*» nel 1895–1896<sup>57</sup>. In questi testi si incontrano i temi su cui lavora anche Croce, soprattutto la critica di Loria e il dibattito attorno al significato della teoria del valore. Il contesto è dato anche dalla emergenza di due grandi questioni teoriche che vengono alla ribalta in questi anni: da un lato le difficoltà legate alla questione del rapporto tra valori e prezzi, di cui Marx si occupa appunto nel III libro del *Capitale*; e dall'altro lo sviluppo della teoria soggettiva o edonistica del valore che, contro la teoria oggettiva dei classici (che identificava il valore con il lavoro contenuto), affronta il problema del valore a partire dal piacere (edonismo, dice Croce) o dall'utilità che un individuo può trarre da una certa unità di una data merce. In questo modo la problematica del valore viene radicalmente soggettivizzata perché, anche per lo stesso individuo, l'utilità marginale di un certo bene è decrescente, e dunque non è lo stesso ciò che io sono disposto a pagare per la prima camicia e ciò che sono disposto a spendere per la centesima. L'altro elemento importante di contesto è la pubblicazione nel 1896 del saggio di Eugen von Böhm-Bawerk *La conclusione del sistema marxiano*<sup>58</sup>, in cui viene sviluppata una critica molto severa del terzo libro del *Capitale* di Marx. Mentre lavora sui temi del materialismo storico, Croce si immerge nella lettura dei classici dell'economia politica, ma l'autore che sembra influenzare maggiormente il suo punto di vista, come è stato illustrato molto accuratamente da Claudio Tuozzolo, è l'economista contemporaneo Maffeo Pantaleoni; è infatti sulla scorta di Pantaleoni che Croce formula la sua definizione del valore affermando che, «in pura economia, il valore di un bene è

57. Cfr. MSEM, p. 72.

58. Lo si può leggere in traduzione italiana nel volume di E. BÖHM-BAWERK, R. HILFERDING, L. VON BORTKIEWICZ, *Economia borghese ed economia marxista*, Presentazione di Paul M. Sweezy, La Nuova Italia, Firenze 1971, pp. 1–110. Opportunamente Mario Reale rileva la funzione di “potente stimolo” che ebbe per Croce la lettura del saggio di Böhm-Bawerk e mette in risalto come l'analisi crociana possa essere vista come un pensare al tempo stesso *con Böhm e contro Böhm*; cfr. M. REALE, *Introduzione alla lettura crociana della teoria del valore di Marx. Questioni di metodo*, in *Croce e il marxismo un secolo dopo*, cit., pp. 129 sgg.

uguale alla somma degli sforzi (pene, sacrificii, astensioni, etc.) che sono necessari per la sua riproduzione»<sup>59</sup>.

Ciò che può essere interessante notare è che questa teoria non deve essere messa necessariamente in contrapposizione con la teoria del valore-lavoro, ma anzi può essere intesa come una teoria che, come accade spesso nello sviluppo delle scienze, non nega ciò che vi è di giusto nella teoria precedente (quella dei classici, appunto) ma la ingloba in un quadro più generale<sup>60</sup>. Vediamo brevemente perché. Nella formulazione classica che ne dà Adam Smith, la teoria del valore-lavoro sostiene che «la proporzione tra le quantità di lavoro necessario per ottenere diversi oggetti sembra sia la sola circostanza che possa offrire qualche regola per scambiarli l'uno con l'altro»<sup>61</sup>; se un ipotetico produttore ha impiegato, per creare un cesto di vimini, 4 ore di lavoro, non lo scambierà mai contro una ciotola d'argilla che ne costa 2, perché altrimenti gli converrebbe prodursela da sé. I rapporti tra i soggetti dello scambio saranno quindi innanzitutto regolati, facendo astrazione da tutte le complicazioni ulteriori, dal costo in lavoro dei rispettivi prodotti. Ma perché i prodotti verranno valutati proprio in base al lavoro che è stato erogato per loro produzione? Smith non ha difficoltà a rispondere: i beni si scambiano in base al lavoro erogato perché questo è un sacrificio<sup>62</sup> (del suo riposo, della sua libertà o felicità) che il lavoratore ha sopportato, e il cui frutto non è disposto a cedere senza una adeguata ricompensa.

Ma l'idea smithiana del lavoro che crea valore *in quanto è sacrificio*, rifiutata da Marx che pure stimava moltissimo il maestro dell'economia classica, si presta perfettamente alla estensione in una più ampia definizione del valore, come quella di Pantaleoni o di Croce. Si può sostenere infatti che anche il capitalista sopporta un sacrificio in quanto, investendo il suo capitale in un'attività produttiva, rinuncia al godimento o al consumo. Forse è proprio per non aprire la strada a questa conseguenza che Marx respingeva la tesi smithiana. In Croce invece la conseguenza dell'allargamento della teoria del valore è chiara: «in pura economia» è impossibile restringere il valore delle merci al solo lavoro e in questa prospettiva il profitto del capitale è necessario, in quanto è la remunerazione del sacrificio che il capitalista

59. MSEM, p. 45 nota. Cfr. C. TUOZZOLO, *op. cit.*, p. 112.

60. Su questo punto cfr. C. TUOZZOLO, *op. cit.*, pp. 112-117.

61. A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 2006, p. 132.

62. Ivi, p. 114.

impone a se stesso. Su un punto decisivo, quindi, Croce accoglie l'impostazione antimarxista, cioè il fatto che la vendita dei beni prodotti capitalistamente deve remunerare i tre fattori della produzione, il lavoro, il capitale e la terra. E difende la scuola austriaca dall'accusa di essere apologetica<sup>63</sup>. Ciò che però egli sottolinea con altrettanta forza è che il punto di vista della «pura economia» non è l'unico a partire dal quale si possa esaminare la realtà economico-sociale. E che perciò la teoria marxiana dello sfruttamento conserva una sua peculiare validità, che fa sì che essa possa sopravvivere alle critiche di Böhm-Bawerk e rimanga un «dardo acuminato» confitto «nel fianco della società borghese»<sup>64</sup>.

Per intenderne, però, la persistente validità la teoria marxiana del plusvalore deve essere riformulata mettendo in evidenza il carattere di “paragone” che le appartiene. Seguendo Marx, dice infatti Croce, proviamo a paragonare due società: nella prima abbiamo cento individui che «con capitale comune e con eguale lavoro producono beni che ripartiscono in proporzioni eguali»<sup>65</sup>. Nella seconda, invece, dei cento individui che sono in condizioni di lavorare, cinquanta possiedono terra e mezzi di produzione, gli altri cinquanta no. In questa seconda società, i cinquanta possidenti si approprieranno di una parte del lavoro dei non possidenti, che gliela dovranno cedere per poter avere accesso ai mezzi di produzione e dunque riprodurre la loro vita. Ora, dice Croce, in pura economia qui si è instaurato un rapporto di «reciproca convenienza», e quindi un rapporto di sfruttamento, a rigore, non ha luogo. Se ne può invece sensatamente parlare se noi *paragoniamo* la seconda società alla prima (ecco il famoso «paragone ellittico» cui Croce riduce la teoria marxiana del plusvalore), cioè a una società dove i mezzi di produzione sono comuni o (si potrebbe anche dire) sono ripartiti in modo eguale; e se inoltre noi, nel valutare queste due società, assumiamo come valore di fondo quella eguaglianza tra gli uomini che è «afferzata e presunta nella stessa società capitalistica»<sup>66</sup>. Alla luce di questo paragone, si può ben affermare che i capitalisti sfruttano i produttori in quanto, grazie al monopolio che detengono dei mezzi di produzione, li costringono a cedere “gratuitamente” una parte del prodotto del loro lavoro. Insomma,

63. MSEM, p. 47 nota.

64. MSEM, p. 46 nota.

65. MSEM, p. 139.

66. MSEM, p. 45 nota; MSEM, p. 140.

il paragone tra due diverse società e l'assunzione del presupposto dell'eguaglianza sono ciò che ci consente di qualificare il profitto dei proprietari come appropriazione di lavoro non pagato ovvero come «sopralavoro»<sup>67</sup>.

Anche in questo caso possiamo tradurre la riflessione di Croce nei termini di un dibattito più interno al marxismo: e la sua tesi sarebbe appunto quella che lo sfruttamento del lavoratore non ha fondamentalmente a che fare con l'attività di produzione, come pensa il marxismo ortodosso, ma invece si identifica in sostanza con la *ineguale distribuzione* (o ripartizione)<sup>68</sup> delle *proprietà produttive*. Lo spostamento del *focus* dalla produzione alla distribuzione è indubbiamente poco ortodosso dal punto di vista marxiano; ma in realtà è sostenuto da una ragione profonda: l'analisi centrata sulla distribuzione dei mezzi di produzione, infatti, basta da sola a spiegare *perché* l'operaio debba lavorare in parte per sé e in parte per il capitalista (che gli concede l'accesso ai mezzi di produzione); e lo fa in modo più "economico" e meno controverso di quanto non faccia la teoria ortodossa, che individua il luogo dello sfruttamento nel momento della produzione.

Lo sfruttamento è dunque una questione *distributiva* e la critica di esso è in sostanza una critica *morale*, perché gli si imputa di derivare da una violazione dell'eguaglianza tra gli uomini. «L'eguaglianza umana, affermata e presunta nella stessa società capitalistica, è ciò solo che permette di qualificare sopralavoro e sopravvalore la derivazione del profitto»<sup>69</sup>. Questo punto è ribadito con chiarezza da Croce nella sua polemica col Racca, relativa proprio al rapporto tra morale e teoria economica: «il sopravvalore», scrive Croce, «è il semplice stabilimento di una differenza tra due tipi di società: il Marx nel chiamarlo "lavoro non pagato" ha torto, perché è lavoro, nella società presente, pagato pel prezzo che ha sul mercato. Ma quell'erronea espressione sta a indicare le sollecitudini morali e giuridiche di lui»<sup>70</sup>. E se è vero che in una nota del '97, più tardi da lui stesso soppressa, Croce afferma di aver sbagliato quando ha definito il «sopralavoro» un concetto

67. MSEM, p. 45 nota.

68. Come osserva correttamente M. VISENTIN, *Benedetto Croce, la riflessione su Marx e l'organizzazione categoriale dell'utile*, in *Croce e il marxismo un secolo dopo*, cit., pp. 11-121: 41.

69. MSEM, p. 45 nota.

70. MSEM, p. 169.

morale<sup>71</sup> ciò non toglie la verità di quanto Croce stesso ha più volte affermato, e cioè che senza il riferimento alla moralità il discorso sul «sopravalore» non avrebbe senso.

Quel che non viene spesso notato, però, è che questa tesi crociana non è affatto isolata nel dibattito marxista. Anzi, è in sostanza convergente con la tesi che, in modo molto più tecnico e sofisticato, è stata proposta nell'ultimo trentennio nei lavori di John Roemer, che, come Croce, ha cercato di rendere compatibili la negazione della teoria del valore-lavoro e la conservazione di quella dello sfruttamento. Anche nel caso di Roemer, il momento del *paragone* è essenziale per giungere alla definizione del concetto di sfruttamento. Per Roemer, infatti, quella che i marxisti chiamano "estrazione di plusvalore" non è in sostanza nient'altro che il vantaggio che la parte più dotata della società ricava, in termini di minor lavoro o di maggior reddito, dal fatto di disporre di una quota di mezzi di produzione *maggiore di quella* che le toccherebbe nel caso in cui questi fossero distribuiti a ciascuno in modo egualitario<sup>72</sup>.

Ma la domanda alla quale risulta più difficile rispondere, sia per Croce che per Roemer, è la seguente: perché una ripartizione eguale (o una appropriazione comune) delle proprietà produttive dovrebbe essere preferibile ad una sbilanciata a favore di alcuni? Croce non dà una vera risposta, ma si limita a rinviare all'affermazione marxiana secondo la quale l'eguaglianza è ormai diventata una «convinzione popolare»<sup>73</sup> e quindi, si potrebbe anche dire, un valore generalmente condiviso. In Roemer si trovano considerazioni diverse, nel merito delle quali non è qui il caso di entrare. Ciò che la sua riflessione post-rawlsiana ci fa chiaramente vedere, però, è che il concetto "comparativo" dello sfruttamento, per poter essere persuasivamente asserito, richiede di avere alla sua base una articolata teoria egualitaria della giustizia.

A questo punto Croce si ferma; ma resta confermato ciò che intendevamo sostenere in questo contributo, e cioè che le sue riflessioni giovanili costituiscono un apporto acuto e ancora meritevole di attenzione alla discussione su Marx e alla indagine critica sul marxismo.

71. Cfr. C. TUOZZOLO, *op. cit.*, p. 171.

72. Tra i molti lavori di Roemer si veda per esempio *Rapporti di proprietà contro plusvalore nello sfruttamento marxiano*, in *Marx in America*, cit., pp. 99-137.

73. MSEM, p. 45 nota.



# Idealtipo, valore e plusvalore

Le idee di Weber nel “paragone ellittico” del giovane Croce

CLAUDIO TUOZZOLO\*

## 1. Il weberiano metodo delle scienze storico-sociali, gli idealtipi, Marx e la «scienza economica astratta»

Il celebre saggio weberiano del 1904 *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* indaga, come noto, «il significato della *teoria* e della formazione di concetti teorici per la realtà culturale», ovvero riflette sulla «funzione e la struttura logica dei concetti con cui» la scienza economica «lavora»<sup>1</sup>, delineando, in tale contesto, il concetto di idealtipo. Nel corso di tale delineazione, Weber, ad un certo punto, sente il bisogno di fare una significativa dichiarazione riguardo alla presenza di concetti idealtipici nell'opera di Karl Marx. Scrive:

\* Università degli Studi “G. d’Annunzio” Chieti–Pescara. Cfr. in fondo l’*Elenco delle sigle*. Nel centocinquantenario anniversario della nascita di Benedetto Croce, le presenti riflessioni sono dedicate, a dieci anni dalla scomparsa, alla preziosa memoria di Franco Bianco, fine conoscitore, fra l’altro, delle *basi teoriche dell’opera di Max Weber*. Egli, attento e premuroso maestro, mi spinse, oramai molti anni fa, ad entrare nei più profondi meandri della teoresi del neokantismo tedesco. Le parole che seguono sono il frutto di un confronto sempre vivo (ma ormai, purtroppo, da un decennio, soltanto indiretto) con i suoi molti importanti insegnamenti sui contenuti, il metodo e la rigorosa prassi scientifica della ricerca storico-filosofica. Gli *Studi su Max Weber 1980–2002* di Franco Bianco, a cura di A. BIANCO, sono stati pubblicati recentemente (Quodlibet, Macerata 2016).

1. «Nach diesen langwierigen Auseinandersetzungen können wir uns nun endlich der Frage zuwenden, die uns bei einer Betrachtung der “Objektivität., der Kulturerkenntnis *methodisch* interessiert: welches ist die logische Funktion und Struktur der Begriffe, mit der unsere, wie jede, Wissenschaft arbeitet, oder spezieller mit Rücksicht auf das entscheidende Problem gewendet welches ist die Bedeutung der *Theorie* und der theoretischen Begriffsbildung für die Erkenntnis der Kulturwirklichkeit?»; *Gesammelte*, p. 185 (qui, come nelle note successive, ho trasformato gli spaziati del testo in corsivi); cfr. *Saggi*, pp. 182–3.

si è evitato intenzionalmente di condurre la dimostrazione in riferimento a quello che per noi è di gran lunga il più importante caso di costruzioni tipico-ideali, cioè in riferimento a Marx. Ciò è avvenuto per non complicare ancora l'esposizione coinvolgendo anche le interpretazioni di Marx.<sup>2</sup>

Questa dichiarazione evidenzia quanto presenti siano, alla mente del Weber della *Objektivität*, Marx e il marxismo<sup>3</sup>, ma soprattutto fa emergere il ruolo che il confronto con le opere di Marx ha avuto per l'elaborazione del concetto di "idealtipo", un ruolo certamente non marginale dato che Weber afferma, nel modo più esplicito, che l'opera marxiana costituisce «di gran lunga il più importante (*wichtigst*) caso di costruzioni tipico-ideali»<sup>4</sup>. Ora questa affermazione non può essere sottovalutata dato che, per Weber, le «costruzioni tipico-ideali» sono, come noto, gli strumenti fondamentali delle scienze storico-sociali. La dichiarazione sopra citata evidenzia, dunque, come il Weber del 1904 non sia affatto intento a porre semplicemente da parte l'opera di Marx, ma persegue, piuttosto, l'obiettivo di recuperare elementi significativi della costruzione teorica marxiana. In sostanza, anche dal punto di vista metodologico, l'opera di Marx appare a Weber di grandissimo interesse, perché è evidente che se Marx è colui che più di ogni altro ha adoperato le «costruzioni ideal-

2. «Absichtlich ist es vermieden worden, an dem für uns weitaus wichtigsten Fall idealtypischer Konstruktionen zu demonstrieren: an Marx. Es geschah, um die Darstellung nicht durch Hineinziehen von Marx-Interpretationen noch zu komplizieren»; *Gesammelte*, p. 204; cfr. *Saggi*, p. 199.

3. Cfr. oltre al brano appena citato, *Gesammelte*, pp. 163, 196, 198; cfr. *Saggi*, pp. 163, 192, 193. In proposito va ricordato come le nette critiche rivolte, in queste pagine, al materialismo storico (che si condensano nell'affermazione secondo cui «die Reduktion auf ökonomische Ursachen allein ist auf keinem Gebiete der Kulturerscheinungen je in irgend einem Sinn erschöpfend, auch nicht auf demjenigen der "wirtschaftlichem,, Vorgänge»; *Gesammelte*, p. 169; cfr. *Saggi*, p. 169) siano prioritariamente rivolte, in realtà, alla cosiddetta "concezione materialistica della storia" nel vecchio senso genialmente primitivo (in dem *alten* genial-primitiven Sinne)» (*Gesammelte*, p. 167; cfr. *Saggi*, p. 167) e al materialismo storico inteso «come "Weltanschauung"» (*Gesammelte*, p. 166; cfr. *Saggi*, p. 167). Ciò spinge a pensare che Weber intendesse, in fondo, proporre, nel suo saggio del 1904, una sorta di concezione materialistica della storia "nel nuovo senso", ovvero una concezione della storia (a) liberata da quella che egli chiama la «fede antiquata (*veraltet*)» nella possibilità di dedurre la totalità dei fenomeni culturali dagli interessi materiali (*Gesammelte*, p. 166; cfr. *Saggi*, pp. 166-7), ma (b) ben consapevole del fatto che «l'analisi dei fenomeni sociali e dei processi culturali dal punto di vista del loro condizionamento economico [...] è stata un principio scientifico fornito di fecondità creativa», e tale «rimarrà (*bleiben wird*)», «se applicata oculatamente e liberata dal pregiudizio dogmatico (*bei umsichtiger Anwendung und Freiheit von dogmatischer Befangenheit*)» (*Gesammelte*, p. 166; cfr. *Saggi*, p. 167).

4. *Gesammelte*, p. 204; cfr. *Saggi*, p. 199; v. sopra nota 2.

tipiche», il metodologo che si pone il compito di definire il concetto di “idealtipo” deve prestare particolare attenzione all’opera del fondatore del materialismo storico. Anche da questo punto di vista, la proposta teorica weberiana risulta essere una proposta che dà un “nuovo senso” a tematiche parzialmente presenti in Marx: per Weber si tratta, evidentemente, non solo di superare l’«antiquato (*veraltet*)» modo di concepire il «condizionamento economico» «*dei fenomeni sociali e dei processi culturali*»<sup>5</sup>, ma anche di superare il modo inadeguato in cui l’idealtipo è concepito da colui che, nondimeno, costituisce «di gran lunga il più importante caso di costruzioni tipico-ideali». In entrambi i casi, comunque, la proposta teorica weberiana pare, in un certo senso, “muovere da Marx”, ovvero, più esattamente, da elementi largamente presenti nella sua opera.

Ma al di là di queste considerazioni ciò che rende ulteriormente interessante la dichiarazione sopra menzionata è il fatto che con essa il Weber della *Objektivität*, nel momento stesso in cui afferma di non voler entrare nel complicato campo delle «interpretazioni di Marx»<sup>6</sup>, fornisce un importante suggerimento ermeneutico riguardo all’opera marxiana, proponendo l’idea di leggere Marx come “costruttore di idealtipi”.

In altri termini ciò che pare importante sottolineare è, in sostanza, il fatto che per Weber, evidentemente, non soltanto Marx è importante per gli idealtipi (ovvero è importante per colui che intende indagare dal punto di vista metodologico gli idealtipi), ma viceversa, anche gli idealtipi sono importanti per Marx: chi vuole interpretare Marx non può prescindere dal concetto di “idealtipo”; solo colui che ha ben definito dal punto di vista metodologico le caratteristiche delle «costruzioni idealtipiche» può interpretare correttamente l’opera di Karl Marx.

Nel brano immediatamente successivo alla dichiarazione sopra citata, Weber delinea con più precisione la sua idea di interpretare Marx come “costruttore di idealtipi”, ed osserva che:

nella misura in cui sono prive di errore, tutte le “leggi” e le costruzioni di sviluppo specificamente marxistiche hanno naturalmente un carattere tipico-ideale.<sup>7</sup>

5. Cfr. sopra nota 3.

6. *Gesammelte*, p. 204; cfr. *Saggi*, p. 199; cfr. sopra nota 2.

7. «Daher sei hier nur konstatiert, daß natürlich alle spezifisch-marxistischen “Gesetze»,

L'inciso («*soweit sie theoretisch fehlerfrei sind*») indica chiaramente che l'intento di Weber è anche quello di sottolineare il carattere positivo dell'opera marxiana, o più esattamente, il fatto che *in un certo senso* le «“leggi” e le costruzioni di sviluppo» elaborate da Marx sono «prive di errore». In sostanza Weber sostiene che le «“leggi”» sociali delineate da Marx sono («tutte») *vere* (ovvero «*theoretisch fehlerfrei*») *se assunte come “costruzioni tipico-ideali”*.

Questa tesi è esplicitata nel modo più chiaro da Weber, il quale, immediatamente osserva che

chiunque abbia lavorato con concetti marxistici conosce l'eminente, anzi singolare importanza *euristica* di questi tipi ideali, quando li si impieghi per *comparare* con essi la realtà.<sup>8</sup>

Marx, dunque, per Weber, non è *soltanto* colui che, come abbiamo visto sopra, ha costruito moltissimi idealtipi (ovvero più di ogni altro scienziato sociale ha costruito quelli che sono gli strumenti con cui le scienze storico-sociali devono operare). Infatti, i «tipi ideali» costruiti da Marx *non sono soltanto molto numerosi*, sono, anche, *particolarmente efficaci*: chiunque può costatarne la grandissima importanza conoscitiva se li adopera così come ogni idealtipo va, secondo la teoria weberiana, adoperato.

Se i «concetti marxistici» sono assunti per ciò che essi effettivamente sono (se sono assunti come «costruzioni tipico ideali»), se sono utilizzati come *mezzi* con i quali *comparare* la realtà, allora ci si trova in mano dei *formidabili* strumenti conoscitivi capaci di far progredire in modo *eminente* le scienze sociali.

Ciò che Weber, dunque, intende proporre è una chiara tesi riguardo ai concetti marxistici, una tesi che riconosce grande valore a tali concetti. Tuttavia i concetti marxistici, le «“leggi”» delineate da Marx, hanno, per Weber, un importante valore scientifico solo se si interpreta Marx correttamente, ovvero solo se lo si interpreta come costruttore di «idealtipi». L'errore da evitare è quello di intendere i

und Entwicklungskonstruktionen – soweit sie theoretisch fehlerfrei sind – idealtypischen Charakter haben»; *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, p. 199.

8. «Die eminente, ja einzigartige *heuristische* Bedeutung dieser Idealtypen, wenn man sie zur *Vergleichung* der Wirklichkeit mit ihnen benutzt und ebenso ihre Gefährlichkeit, sobald sie als empirisch geltend oder gar als reale (d. h. in Wahrheit metaphysische) “wirkende Kräfte,, “Tendenzen,, usw. vorgestellt werden, kennt jeder, der je mit marxistischen Begriffen gearbeitet hat»; *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, pp. 199–200.

concetti marxistici trasformandoli “in ciò che essi *non sono*”. I falsi interpreti dei concetti marxistici vedono in essi non “costruzioni tipico ideali”, ma «*forze*» «reali», anzi addirittura «metafisiche». «Chiunque abbia lavorato con concetti marxistici», osserva Weber, «conosce», non solo la loro forza conoscitiva allorché vengano concepiti ed utilizzati come idealtipi, ma, anche: «la loro pericolosità quando vengono presentati come validi empiricamente, o addirittura come “*forze operanti*” reali (cioè, in verità, metafisiche), come “tendenze” ecc.»<sup>9</sup>.

La “difesa” dei concetti marxistici qui delineata da Weber<sup>10</sup> ha un preciso limite: l’uso di tali concetti è del tutto legittima, anzi assolutamente utile, ma solo se si tiene ferma quella *distinzione assoluta fra concetto e realtà* su cui si basa tutta la proposta teorica del neokantismo del Baden, in cui si iscrive la riflessione epistemologica weberiana.

9. *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, pp. 199–200; v. qui sopra nota 8.

10. Quella di Weber è, evidentemente, una “difesa metodologica” di Marx (cfr. oltre il par. 3, nota 191). Infatti «Weber difendeva la legittimità dell’interpretazione economica del processo storico come una delle possibili direzioni di analisi (di spiegazione) dei fenomeni culturali. E, se da un lato respingeva come “non esaustiva” la “riduzione esclusiva a cause economiche”, dall’altro faceva valere in favore del materialismo storico il “diritto dell’analisi unilaterale della realtà culturale da “punti di vista” specifici — nel nostro caso dal punto di vista del condizionamento economico”, osservando che tale unilateralità è “soltanto un caso particolare di un principio generale che vale per la conoscenza scientifica della realtà culturale”»; P. Rossi, *Max Weber e Benedetto Croce: un confronto*, in *Id.*, *Max Weber. Una idea di Occidente*, Donzelli, Roma 2007, p. 320. Cfr. *Gesammelte*, pp. 169–170; v. *Saggi*, pp. 199–200. Ad un Weber interpretato come un teorico delle scienze sociali intento a «meglio sviluppare la portata di [...] premesse marxiane» ha dedicato attenzione G.A. DI MARCO nel volume *Marx, Nietzsche, Weber: gli ideali ascetici, tra critica, genealogia, comprensione*, Guida, Napoli 1984 (cfr. *op. cit.*, p. 217). Egli, in tale studio (muovendo evidentemente dalla valorizzazione della scelta weberiana dello «schema esplicativo condizionale»; cfr. oltre nota 193), osserva che «quando Weber riconosce autonoma possibilità di incidenza condizionale anche a fattori extraeconomici [...] coglie che il senso della teoria marxiana dell’alienazione consiste nel mettere in luce la stretta connessione tra “idee” e “vita” la quale non dipende da postulati oltremondani» (*ibid.*). Secondo questa penetrante lettura, Weber, in realtà, punta ad «arricchire e “criticare positivamente” i «risultati [...] conseguiti dalla critica dell’economia politica» elaborata da Marx (cit., pp. 214–5). Di tale weberiana “critica positiva”, secondo Di Marco, il marxismo ha bisogno in quanto: «concependo l’accadere come totalità provvista di univoco significato e fondando le condizioni di oggettività sull’univoca spiegazione causale, la critica dell’economia politica incoerentemente manca proprio i presupposti della temporalità della vita e delle idee come non provenienti da un “altro mondo” [...]. Per tenere fede a queste premesse», osserva infine Di Marco, «occorre allora che la stessa critica dell’economia politica riconosca di aver colto solo *alcune* tra le possibili connessioni isolabili dall’infinito accadere» (cit., p. 216). Dunque, al sopra menzionato «diritto dell’analisi unilaterale della realtà culturale

Ora, evidentemente, tale distinzione fondamentale, secondo Weber, deve essere, «naturalmente (*natürlich*)»<sup>11</sup>, applicata anche ai «concetti marxistici»: anche essi sono concetti, e, nella misura in cui sono concetti scientificamente validi (nella misura in cui hanno «eminente, anzi singolare importanza *euristica*»<sup>12</sup>), non possono essere pensati «come validi empiricamente (*als empirisch geltend*)»<sup>13</sup>. Per i «concetti marxistici» vale, dunque, secondo Weber, ciò che vale per ogni concetto: comprendere *concettualmente* (*denkend erfassen*) non significa mai, dal punto di vista neokantiano (assunto da Weber sulla scia di Rickert<sup>14</sup>), *copiare o ricopiare* il mondo empirico. Infatti, secondo Weber,

già la propria esperienza vissuta, non appena deve essere compresa *concettualmente* (*denkend erfährt*), non può essere semplicemente “copiata” o “ricopiata” (“*abgebildet., oder “nachgebildet.,*”): ciò non sarebbe un pensare *sull’esperienza* vissuta, ma avere [...] una *nuova* “esperienza vissuta”.<sup>15</sup>

da “punti di vista” specifici (*Recht der einseitigen Analyse der Kulturwirklichkeit unter spezifischen “Gesichtspunkten”*), rivendicato da Weber (*Gesammelte*, p. 170; cfr. *Saggi*, p. 169), Di Marco si appella per cercare di concepire un marxismo capace di pensare in termini *non naturalistici* il proprio “punto di vista”, ovvero le proprie *scoperte*. Ora all’interno di un marxismo così reinterpretato le “leggi” individuate dal materialismo storico, proprio in quanto non sono più riconducibili ai tradizionali *schemi esplicativi causali*, sono pensate, a ben guardare, in modo simile al modo in cui le pensa il giovane Croce. Quest’ultimo, infatti, le concepisce come *massime di interpretazione*, come «aiuti» (di cui si serve lo storico), i quali *non* pretendono di costituire l’*unico* “punto di vista” (*ultimo e definitivo*) da cui leggere la realtà storico-sociale, ma che attendono di essere integrati con *altri*, diversi, “punti di vista”, ovvero con «altre scoperte che ci aiutino a comprendere questo mistero che noi stessi facciamo, che è la storia»; *Sulla concezione*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35.

11. *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, p. 199; cfr. sopra nota 7.

12. *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, pp. 199–200; cfr. sopra nota 8.

13. *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, pp. 199–200; cfr. sopra nota 8.

14. Già nella prima edizione (1899) di *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* Rickert esplicita nel modo più chiaro questa tesi, osservando, fra l’altro, «*das Erkennen nicht Abbilden sondern Umbilden, und zwar, wie wir hinzufügen können, immer Vereinfachen ist*»; H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1899, pp. 29–30; cfr. l’ed. it. (condotta però sull’edizione Mohr, Tübingen 1926) a cura di M. SIGNORE: *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1997, pp. 80–1).

15. «*Schon das eigene Erlebnis kann, sobald es denkend erfährt werden soll, nicht einfach “abgebildet., oder “nachgebildet., werden: das wäre eben kein Denken über das Erlebnis, sondern ein nochmaliges “Erleben., des früheren oder vielmehr, da dies unmöglich ist, ein neues “Erlebnis”*»; M. WEBER, *Knies und das Irrationalitätsproblem*, in *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, XXIX, pp. 1323–1384 e XXX, pp. 81–120,

Concepire l'empirico, pensare l'esperienza, significa sempre pensare *sull'*esperienza, ovvero mantenere salda la distinzione fra pensiero e realtà. Per Weber ogni pensiero scientifico, ogni «concetto», «contiene in sé sempre e senza eccezioni» ciò che è intuito empiricamente (l'«*empirisch* „Anschauliches,»), ma, «al contempo», è, sempre, una «costruzione artificiale», un «prodotto del pensiero», che ha «soltanto una relazione “funzionale” con il “dato”» (ovvero con l'empirico da noi intuito)<sup>16</sup>.

Dunque, se la «relazione “funzionale”», la “*funktionellen*, *Beziehung* con la realtà, caratterizza ogni concetto scientifico, anche i «concetti marxistici» devono «naturalmente (*naturlich*)»<sup>17</sup>, come già osservato, avere questo tipo di relazione con il mondo empirico; e laddove, invece, vengano assunti come concetti capaci di *copiare*, di *riprodurre*, di *Abbilden*, il reale si trasformano in qualcosa di «metafisico (*metaphysisch*)», in «forze» *reali effettivamente operanti* nella storia<sup>18</sup>.

Pare così chiaramente delinearci la natura e lo scopo del suggerimento interpretativo che sta dietro l'idea weberiana di presentare Marx come «il più importante caso di costruzioni tipico-ideali»<sup>19</sup>. Proponendo questa idea Weber punta a *tenere lontano Marx, e il marxismo, dalla metafisica*, ed in particolare dalla metafisica della storia. Interpretare le «“leggi”» marxistiche come idealtipi significa, di fatto, per Weber, poter collocare pienamente Marx nell'ambito delle scienze sociali. Significa individuare “ciò che è vivo” di Marx, separandolo da ciò che di Marx, dal punto di vista di quella che per Weber è la più avveduta teoria della formazione dei concetti scientifici, deve essere scartato come qualcosa di “antiquato”, di «vecchio»<sup>20</sup>, di morto.

poi in *Gesammelte*, da cui cito, v. in particolare, p. 110; cfr. *Saggi*, p. 105.

16. «Wo die empirische Wissenschaft eine gegebene Mannigfaltigkeit als “Ding, und damit als “Einheit, behandelt, z. B. die “Persönlichkeit, eines konkreten historischen Menschen, da ist dieses Objekt zwar stets ein nur “relativ, bestimmtem, d. h. ein stets und ausnahmslos empirisch “Anschauliches, in sich enthaltendes gedankliches Gebilde, — aber es ist gleichwohl eben ein durchaus *künstliches* Gebilde, dessen “Einheit, durch Auswahl des mit Bezug auf bestimmte Forschungszwecke “Wesentlichen, bestimmt ist, ein Denkprodukt also von nur “funktioneller, Beziehung zum “Gegebenen, und mithin: ein “Begriff,»; M. WEBER, *Knies und das Irrationalitätsproblem*, in *Gesammelte*, pp. 109-10; cfr. *Saggi*, pp. 104-5.

17. *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, p. 199; cfr. sopra nota 7.

18. *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, pp. 199-200; cfr. sopra nota 8.

19. *Gesammelte*, p. 204; cfr. *Saggi*, p. 199; v. sopra nota 2.

20. *Gesammelte*, p. 166; cfr. *Saggi*, p. 167; cfr. sopra nota 3.

Weber con ciò si oppone chiaramente alla lettura prevalente ed “ortodossa” di Marx. Si oppone ad esempio alla interpretazione di chi, come Engels, aveva identificato le “leggi” delineate da Marx con i «nessi reali»<sup>21</sup>, con le «intime leggi nascoste (*innre verborgne Gesetze*)»<sup>22</sup>, con le «forze motrici (*treibenden Kräfte*)» che si celano «dietro (*hinter*)» il movimento storico<sup>23</sup>, ovvero con «le potenze motrici (*die treibenden Mächte*)» che stanno «dietro alle motivazioni degli uomini che agiscono storicamente (*hinter den Beweggründen der geschichtlich handelnden Menschen*)»<sup>24</sup>.

Per Weber, invece, la scienza sociale non può mai scoprire «le potenze motrici (*die treibenden Mächte*)» della storia, le sue leggi. E ciò perché, secondo il presupposto “irrazionalistico” dei neokantiani del Baden<sup>25</sup>, la realtà empirica in se stessa *non ha leggi, forme* interne: le forme, i concetti, le idee, sono di (anzi “valgono in”<sup>26</sup>) un altro mondo (il mondo dei valori), mentre il mondo reale-empirico è l’informe «*Kontinuum eterogeneo*»<sup>27</sup>. È questa «infinità priva di senso dell’accadere del mondo (*sinnlose Unendlichkeit des Weltgeschehens*)»<sup>28</sup> che impedisce, secondo Weber, alla scienza di riprodurre (di *Abbilden*) il reale (cioè l’empirico), e impone all’epistemologo di affermare che ogni concetto, in quanto è una «costruzione artificiale» (un «prodotto del pensiero») <sup>29</sup>, non è «valido empiricamente (*empirisch geltend*)»<sup>30</sup>.

21. F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Bd 21, p. 296; cfr. l’ed. it. MARX-ENGELS, *Scritti filosofici*, Società Editrice l’Unità, Roma 1945, p. 93.

22. F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach*, in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Bd 21, p. 297; cfr. l’ed. it. in MARX-ENGELS, *Scritti filosofici*, cit., p. 94.

23. F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach*, in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Bd 21, p. 297; cfr. l’ed. it. in MARX-ENGELS, *Scritti filosofici*, cit., p. 94.

24. F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach*, in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Bd 21, p. 298; cfr. l’ed. it. in MARX-ENGELS, *Scritti filosofici*, cit., p. 95.

25. Cfr. H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1926, pp. 31–2; v. ed. it. cit., pp. 81–2.

26. La categoria dell’essere, secondo i neokantiani del Baden, è estranea alle *forme*, ai valori. Il «*Geltend-Nichtseiende*», ricorda, ad esempio, Lask nella sua *Logik*, è «*Unseiendes*»; cfr. E. LASK, *Gesammelte Schriften*, (hrsg. von) EUGEN HERRIGEL, Mohr, Tübingen 1923, Bd, II, p. 10.

27. Cfr. H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929, pp. 36–7.

28. *Die «Objektivität»*, in *Gesammelte*, p. 180; cfr. *Saggi*, p. 179.

29. *Gesammelte*, pp. 109–10; cfr. *Saggi*, pp. 104–5; cfr. sopra nota 16.

30. *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, pp. 199–200; cfr. sopra nota 8.



La mancanza di “validità empirica” è, dunque, per Weber, una caratteristica non solo dei «concetti marxistici», ma di ogni concetto, e, dunque, di ogni concetto *scientifico*, e di ogni concettualizzazione storico-sociale. Ma, come già notato, il fatto che i concetti scientifici non siano, per Weber, «validi empiricamente (*empirisch geltend*)», non significa che essi non contengano «in sé sempre e senza eccezioni» ciò che è intuito empiricamente (l’«*empirisch “Anschauliches,”*»)³¹. Evidentemente, dal punto di vista weberiano-rickertiano, i concetti *dicono* il reale-empirico; e, perciò, lo “contengono” al loro interno, ma, proprio perché lo dicono (ovvero lo concettualizzano), non lo contengono nella sua *caotica interezza infinita*; lo semplificano: il «semplificare (*Ver-einfachen*)» è una inevitabile caratteristica della concettualizzazione (ed in particolare della concettualizzazione scientifica)³².

Secondo questa prospettiva ogni concettualizzazione è, come si è già ricordato, una «costruzione *artificiale*», che semplifica (movendo da determinati presupposti, da uno specifico punto di vista) il caos empirico (ovvero ha «soltanto una relazione “funzionale” con il “dato”»)³³: una concettualizzazione che volesse riprodurre, *abbilden*, l’*infinità in-forme dell’empirico* non sarebbe una vera concettualizzazione, ma produrrebbe, secondo il Weber della «*Objektivität*», «un caos di “giudizi esistenziali” relativi a innumerevoli singole percezioni»³⁴. Tali «“giudizi esistenziali”» riproduttivi sarebbero «validi empiricamente (*empirisch geltend*)»³⁵, mentre i concetti scientifici, non lo sono mai.

Per Weber, dunque, i concetti dicono *sul* reale-empirico³⁶, non dicono l’intera informale infinità del reale-empirico, e i «concetti marxistici», in quanto «costruzioni idealtipiche», «naturalmente (*naturlich*)»³⁷, non fanno eccezione. Anche in questo caso il rapporto fra concetto e «“dato”» è «“funzionale”»³⁸.

31. *Gesammelte*, pp. 109–10; cfr. *Saggi*, pp. 104–5; cfr. sopra nota 16.

32. H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, cit., pp. 29–30; cfr. sopra nota 14.

33. *Gesammelte*, pp. 109–10; cfr. *Saggi*, pp. 104–5; cfr. sopra nota 16.

34. «Ein Chaos von “Existenzialurteilen,” über unzählige einzelne Wahrnehmungen wäre das einzige, was der Versuch eines ernstlich “voraussetzungslosen,” Erkennens der Wirklichkeit erzielen würde»; *Gesammelte*, p. 177; cfr. *Saggi*, p. 176.

35. *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, pp. 199–200; cfr. sopra nota 8.

36. *Gesammelte*, p. 110; cfr. *Saggi*, p. 105; cfr. sopra nota 15.

37. *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, p. 199; cfr. sopra nota 7.

38. *Gesammelte*, pp. 109–10; cfr. *Saggi*, pp. 104–5; cfr. sopra nota 16.

Che, in particolare, gli *idealtipi* siano concetti che hanno un rapporto non *riproduttivo*, ma *funzionale*, con la realtà empirica, è una delle tesi su cui il saggio sull'«Objektivität» insiste maggiormente. Il tipo ideale, osserva Weber,

costituisce un quadro concettuale, il quale non è la realtà storica, e neppure la realtà “autentica”, e tanto meno può servire come uno schema al quale la realtà dovrebbe essere subordinata come *esemplare*; piuttosto esso ha il significato di un concetto–*limite* puramente ideale, a cui la realtà deve essere *commisurata* e *comparata*, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico.<sup>39</sup>

Tale natura *funzionale* degli idealtipi è ripetutamente confermata nell'argomentazione weberiana che sottolinea il fatto che gli idealtipi sono *strumenti* conoscitivi, dunque *mezzi* delle scienze storico–sociali: mezzi e mai *fini*<sup>40</sup>.

D'altronde, il presupposto di fondo, da cui Weber esplicitamente muove, è il, già richiamato, «principio fondamentale della moderna dottrina della conoscenza che si richiama a Kant», ovvero il principio secondo cui «i concetti sono e possono essere solamente strumenti del pensiero che hanno lo scopo di dominare spiritualmente il dato empirico (*gedankliche Mittel zum Zweck der geistigen Beherrschung des empirisch Gegebenen*)»<sup>41</sup>.

Come è stato osservato, «la conseguenza più profonda, per la formazione del concetto, della dottrina della conoscenza rickertiano–weberiana» consiste nel fatto che per essa «tutti i concetti, nel processo della conoscenza, sono mezzi tecnici (*alle Begriffe sind technische Mittel im Erkenntnisprozeß*)»<sup>42</sup>. Ora ciò significa che “mezzi conoscitivi” sono, per Weber, sia le costruzioni idealtipiche utilizzate dalle scienze storico–sociali, sia i concetti di cui fanno uso le scienze della

39. «Er» — l'idealtipo — *ist ein Gedankenbild, welches nicht die historische Wirklichkeit oder gar die “eigentliche” Wirklichkeit ist, welches noch viel weniger dazu da ist, als ein Schema zu dienen, in welches die Wirklichkeit als Exemplar eingeordnet werden sollte, sondern welches die Bedeutung eines rein ideale Grenzbegriffes hat, an welchem die Wirklichkeit zur Verdeutlichung bestimmter bedeutsamer Bestandteile ihres empirischen Gehaltes gemessen, mit dem sie verglichen wird*; *Gesammelte*, p. 194; cfr. *Saggi*, p. 190.

40. «Nur ist eben die Aufstellung solcher Regelmäßigkeiten nicht Ziel, sondern *Mittel* der Erkenntnis»; *Gesammelte*, p. 179; cfr. *Saggi*, p. 178. «Nicht als Ziel, sondern als Mittel kommt mithin die Bildung abstrakter Idealtypen in Betracht»; *Gesammelte*, p. 193; cfr. *Saggi*, p. 189. Cfr. anche *Gesammelte*, pp. 208–9; cfr. *Saggi*, p. 203.

41. *Gesammelte*, p. 208; cfr. *Saggi*, p. 203.

42. B. PFISTER, *Die Entwicklung zum Idealtypus*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1928, p. 172.

natura. Queste ultime, secondo la tesi dei neokantiani del Baden, che qui Weber ribadisce, formano il concetto intendendolo come «schema al quale la realtà dovrebbe essere subordinata come *esemplare*»<sup>43</sup>. Anch'esse, dunque, non riproducono, ma semplificano l'infinita caotica realtà empirica.

La differenza fra i due tipi di scienze empiriche, ovvero fra le scienze naturali e le scienze storico culturali, è, dunque, in questo contesto, *una differenza che concerne il diverso modo in cui esse semplificano* la realtà empirica per conoscerla; un diverso modo di semplificare che è legato all'utilizzo di strumenti concettuali differenti: lo scienziato della natura semplifica il reale utilizzando, eminentemente<sup>44</sup>, concetti che sono *schemi* (sotto cui sussumere esemplari), lo scienziato del mondo culturale semplifica il reale elaborando, in primo luogo, *idealtipi* (con cui comparare la realtà empirica).

Il brano weberiano sopra citato<sup>45</sup> fa chiaramente riferimento ad entrambe queste forme di concettualizzazione: l'idealtipo caratteristico delle scienze storico-culturali e lo «Schema» tipico del modo conoscitivo che caratterizza le scienze naturali. Ciò che pare importante, dal punto di vista weberiano, è il fatto che solo per le scienze storico sociali l'idealtipo è uno strumento indispensabile di ricerca. Le scienze naturali, infatti, secondo la citata «moderna dottrina della conoscenza che si richiama a Kant»<sup>46</sup>, non puntano a conoscere l'individualità storica ed irripetibile, ma, il genere, la legge, l'universale, al quale ricondurre gli *esemplari* empirici. Gli individui che costituiscono il fine della conoscenza storico-culturale sono individualità storiche che si differenziano dagli individui "esemplari" (ed esemplificazioni) di leggi, di cui, secondo la dottrina della conoscenza rickertiano-weberiana, si occupano le scienze naturali<sup>47</sup>.

Il concetto, la legge, il *tipo*, ovvero lo strumento nomotetico, di cui hanno bisogno le scienze storico-sociali è, dunque, perciò, necessariamente diverso dal concetto, dal tipo, ossia dallo strumento nomologico, utilizzato dagli scienziati della natura.

43. *Gesammelte*, p. 194; cfr. *Saggi*, p. 190; cfr. sopra nota 39.

44. Cfr. oltre nota 52.

45. Cfr. sopra nota 39.

46. *Gesammelte*, p. 208; cfr. *Saggi*, p. 203; v. sopra nota 41.

47. Cfr. la riflessione sull'individualità nelle scienze naturali e sull'«individuo storico» sviluppata da Rickert in *Die Grenzen*, cit., pp. 303–58.

Questa differenza fra le due specie di leggi (ovvero di concetti, di idee) deriva dal fatto che, secondo la prospettiva rickertiano-weberiana, l'individuo naturale è, in quanto esemplare del genere, una astrazione che sta tutta dentro la legge (nulla del fenomeno naturale residua rispetto alla legge perché lo scienziato naturale assume, ovvero semplifica e trasforma (*umbildet*)<sup>48</sup>, l'individualità storica riducendola a un dato puramente quantitativo). L'individuo storico, invece, («sempre e senza eccezioni») «sta dentro»<sup>49</sup>, ma non sta mai *tutto* dentro al tipo (alla «legge») concepito dallo scienziato storico-sociale, perché è l'individuo concreto che ha una dimensione qualitativa non riducibile a legge<sup>50</sup>. La legge, il tipo, ha, perciò, qui (nell'ambito delle scienze storico-culturali) necessariamente una natura ideale: è un *idealtipo*. Le «*Kulturwissenschaften*» sono il «luogo dell'idealtipo (*Ort des Idealtypus*)»<sup>51</sup>.

Dal punto di vista rickertiano-weberiano, in verità, nulla esclude, però, che la scienza storico-sociale (adottando un metodo naturalistico<sup>52</sup>) utilizzi, talvolta, tipi che sono *schemi*. È ben possibile, dunque, che la scienza storico-sociale utilizzi «un semplice concetto di genere (*ein einfacher Gattungsbegriff*)» («nel senso di un complesso di caratteri che sono comuni a più fenomeni (*im Sinne eines Komplexes von*

48. H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, cit., pp. 29–30; cfr. sopra nota 14.

49. *Gesammelte*, pp. 109–10; cfr. *Saggi*, p. 104–5; cfr. sopra nota 16.

50. «Le scienze generalizzanti», afferma Rickert, «distruggono nei loro concetti sia l'*individualità* come pure l'*intuizione* immediata dei loro oggetti. La storia, finché è scienza, sopprime ugualmente l'*intuizione* immediata e la trasforma in *concetti*, ma, al contrario, cerca di *conservare* l'*individualità*»; cfr. H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, cit., p. 75; v. ed. it. cit., p. 121.

51. B. PFISTER, *Die Entwicklung zum Idealtypus*, cit., p. 166.

52. Dal punto di vista della dottrina della conoscenza del neokantismo del Baden, il metodo generalizzante scientifico-naturale è utilizzato *prevalentemente* dalle scienze naturali, ma non in modo esclusivo da esse (così come, viceversa, il metodo individualizzante, caratteristico delle scienze storico-culturali, è talvolta utilizzato dalle scienze naturali). Rickert, in proposito, parla di «campi intermedi (*Mittelgebiete*)» (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, cit., p. 101; cfr. ed. it. cit., p. 146), e, introducendo la trattazione di questi ultimi, dopo aver ricordato l'opposizione fra scienze naturali e scienze storico-culturali, scrive: «Aber, wie ich bereit sagte, greift sowohl das historische Verfahren in das Gebiet der Naturwissenschaften als auch das naturwissenschaftlichen Verfahren in das Gebiet der Kulturwissenschaften über» (*ibid.*). In tale contesto egli sottolinea la particolare importanza delle «componenti metodico-scientifico-naturali, dunque generalizzanti (*methodisch-naturwissenschaftlichen, also generalisierenden*)» che si trovano nelle *Kulturwissenschaften* (*op. cit.*, p. 106, cfr. ed. it. cit., p. 150).

*Merkmale, die an mehreren Erscheinungen gemeinsam sich vorfinden*)»<sup>53</sup>.

In tal caso la scienza storico–sociale non adopera, evidentemente, il tipo *ideale*, il tipo che utilizza è, piuttosto, «il tipo empirico (*der empirische Typus*)» descritto da Georg Jellinek nella sua *Allgemeinen Staatslehre*<sup>54</sup>. Ma questi “tipi” evidentemente, secondo Weber, non costituiscono lo strumento conoscitivo peculiare delle scienze storico sociali, perché, se si attenesse solo a tali “tipi”, lo scienziato storico sociale rinunciarebbe al suo fine: la conoscenza dell’individualità storica (una conoscenza che gli “schemi naturalistici”, i “concetti di genere”, ovvero i “tipi empirici”, non consentono di raggiungere perché essi non possono essere strumenti con cui paragonare l’individualità, in quanto, come già notato, essi le individualità le sussumono totalmente assorbendole senza residui<sup>55</sup>).

Per chiarire meglio la differenza fra le due metodologie scientifiche, d’altronde, un altro elemento che va evidenziato, in riferimento alla sopra ricordata natura “funzionale” di tutti i concetti scientifici, è il fatto che, se i concetti scientifico–naturali sono strumenti conoscitivi nel senso che non riproducono (*abbilden*) l’infinità caotica dell’empirico, i concetti che caratterizzano le scienze storico sociali sono strumenti (*mezzi*) anche in un altro senso. Dal punto di vista weberiano essi, infatti, sono strumenti anche nel senso che il *fine* della ricerca storico culturale non è l’elaborazione di tali strumenti (degli idealtipi), ma la conoscenza dell’individualità storico sociale anche

53. *Gesammelte*, p. 202; cfr. *Saggi*, p. 197. Weber pone l’antitesi fra i tipi ideali e «einfachen Gattungsbegriffen, welche lediglich das empirischen Erscheinungen Gemeinsame zusammenfassen» (*ibid.*). Egli riconduce, ad esempio, il concetto di “scambio” a quest’ultimo tipo di concetti, mentre considera il «concetto di “scambio economico”» (costruito in base alla legge dell’utilità marginale) un idealtipo (*ibid.*).

54. Secondo Jellinek, «gefunden werden diese empirischen Typen auf induktivem Wege»; J. JELLINEK, *Allgemeinen Staatslehre*, Springer, Berlin 1921, p. 37. Il tipo empirico è, dunque, il risultato del sopra citato (v. nota 53) metodo scientifico naturale «generalizzante». Infatti, per Jellinek, il tipo empirico «ordnet die Mannigfaltigkeit, der Erscheinungen, indem er das Gemeinsame in ihnen logisch heraushebt»; *op. cit.* p. 36.

55. In altri termini gli “schemi” naturalistici (ovverosia i «tipi empirici») non possono svolgere (a differenza dei tipi ideali) la funzione di *termini di paragone*, di concetti con cui comparare l’individualità storico–concreta, perché, in questo caso, fra l’individuo e il tipo si pone in essere una relazione *logica puramente analitica*. Qui è da tener certamente presente la delineazione della logica analitica proposta Lask nel 1902, delineazione che rappresenta una delle premesse teoretiche più importanti della riflessione weberiana dei primi anni del Novecento. Cfr. E. LASK, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. I (1923), in particolare pp. 29 sgg.

attraverso la comparazione di essa con le costruzioni concettuali idealtipiche. In altri termini, mentre il sapere nomologico è lo scopo stesso delle scienze naturali, la ricerca di leggi (ovvero in questo caso, in primo luogo, la ricerca non di “schemi”, di “tipi empirici”, ma di *idealtipi*) non è ciò in cui si esaurisce la ricerca storico sociale, ma un passo preliminare che consente di procedere verso l’obiettivo conoscitivo (costituito dalle “individualità storico sociali”)<sup>56</sup>.

A questo punto pare opportuno, dopo aver ricordato la differenza fra lo «*Schema*» («il tipo empirico (*der empirische Typus*)») e il *tipo ideale*, evidenziare come Weber *non formuli* una teoria riguardante il modo corretto di costruire idealtipi *efficaci* nella ricerca storico sociale.

In altri termini, dal punto di vista weberiano, l’efficacia conoscitiva dei concetti idealtipici non è in alcun modo la conseguenza logica della loro corretta formulazione. Secondo Weber, riguardo ai concetti tipico-ideali,

non si può mai decidere *a priori* se si tratti di un puro gioco concettuale, oppure di una formazione concettuale scientificamente feconda; anche qui esiste un solo criterio, quello del successo per la conoscenza di fenomeni culturali concreti.<sup>57</sup>

Non vi è modo, dunque, di conoscere la capacità conoscitiva degli idealtipi prima della loro utilizzazione. D’altronde, è del tutto legittimo, anche per chi rifiuta l’*Abbildtheorie* (e comprende che ogni realtà storico-culturale è costruita dalla scienza storico-culturale «in base a un riferimento a “significati”»), diffidare degli idealtipi, ovvero è del tutto legittimo concepirli come «strumenti illustrativi pericolosi», o «semplicemente come un gioco (*einfach als Spielerei*)»<sup>58</sup>. Queste costruzioni idealtipiche, che «sono “ideali” in senso puramente logi-

56. «Die Erkenntnis des Generellen ist uns in den Kulturwissenschaften nie um ihrer selbst willen wertvoll. Was sich nun als Resultat des bisher Gesagten ergibt, ist, daß eine “objektive,, Behandlung der Kulturvorgänge in dem Sinne, daß als idealer Zweck der wissenschaftlichen Arbeit die Reduktion des Empirischen auf “Gesetze,, zu gelten hätte, sinnlos ist. [...] Erkenntnis von sozialen Gesetzen keine Erkenntnis des sozial Wirklichen ist, sondern nur eins von den verschiedenen Hilfsmitteln, die unser Denken zu diesem Behufe braucht»; *Gesammelte*, p. 180; cfr. *Saggi*, p. 178.

57. «Ob es sich um reines Gedankenspiel oder um eine wissenschaftlich fruchtbare Begriffsbildung handelt, kann a priori niemals entschieden werden: es gibt auch hier nur einen Maßstab: den des Erfolges für die Erkenntnis konkreter Kulturerscheinungen»; *Gesammelte*, p. 193; cfr. *Saggi*, p. 189.

58. *Gesammelte*, p. 193; cfr. *Saggi*, p. 189.

co» (ovvero non vanno confusi con gli ideali morali)<sup>59</sup>, sono, infatti, il prodotto della «nostra fantasia (*unsere Phantasie*)», la quale opera, secondo Weber, *in modo rigoroso* basandosi sul «nostro sapere nomologico» e costruendo tipi «oggettivamente possibili (*objektiv möglich*)»<sup>60</sup>. In sostanza, secondo Weber, la «nostra fantasia (*unsere Phantasie*)» è in grado di costruire, ovvero “mettere in gioco”, una gran quantità di idealtipi con i quali commisurare («*gemessen*») e comparare (*verglichen*) la realtà<sup>61</sup>. Il “gioco” di costruire idealtipi per “metterli in campo” nel processo conoscitivo è, dunque, dal punto di vista weberiano un gioco continuamente praticato dalla «fantasia» dello scienziato sociale che produce tipi «oggettivamente possibili (*objektiv möglich*)» *in base alle conoscenze nomologiche che ha del mondo*. E non sempre tale “gioco”, tale libero esercizio del pensiero, costruisce idealtipi «fecondi (*fruchtbar*)»<sup>62</sup>. Un ruolo fondamentale per la costruzione di tipi ideali, e più in generale per lo sviluppo delle scienze storico-sociali, ha, dunque, per Weber, l’uso di quella che egli chiama la «fantasia nutrita di esperienza personale della vita e metodicamente disciplinata (*aus der persönlichen Lebenserfahrung gespeisten und methodisch geschulten Phantasie*)»<sup>63</sup>. «Metodicamente disciplinata» in quanto la «conoscenza delle regolarità» e «il tentativo di formulazioni di connessioni “legali”» sono indispensabili «nel campo delle scienze della cultura»<sup>64</sup>, ed in particolare, come già notato, costituiscono, per Weber, quel «sapere nomologico» che serve alla «fantasia» dello scienziato sociale per l’elaborazione delle citate «possibilità oggettive», ovvero degli idealtipi<sup>65</sup>.

Il fatto che le costruzioni idealtipiche siano «oggettivamente possibili», ovvero «adeguate (*adäquat*) al nostro sapere nomologico»<sup>66</sup>, non le rende però, come già ricordato, sicuramente *efficaci* dal punto di vista conoscitivo: solo *a posteriori*, secondo Weber, in base ai *risultati* ot-

59. *Gesammelte*, p. 192; cfr. *Saggi*, p. 189.

60. Nel chiarire la natura degli idealtipi Weber afferma esplicitamente: «Es handelt sich um die Konstruktion von Zusammenhängen, welche unserer *Phantasie* als zugänglich motiviert und also “objektiv möglich,” , unserem nomologischen Wissen als *adäquat* erscheinen»; *Gesammelte*, p. 192; cfr. *Saggi*, p. 189.

61. *Gesammelte*, p. 194; cfr. *Saggi*, p. 190; cfr. sopra nota 39.

62. *Gesammelte*, p. 193; cfr. *Saggi*, p. 189; cfr. sopra nota 57.

63. *Gesammelte*, p. 179; cfr. *Saggi*, p. 178.

64. *Gesammelte*, p. 178–9; cfr. *Saggi*, p. 177.

65. *Gesammelte*, p. 192; cfr. *Saggi*, p. 189; cfr. sopra nota 60.

66. *Gesammelte*, p. 192; cfr. *Saggi*, p. 189; cfr. sopra nota 60.

tenuti nella conoscenza di una specifica individualità storico–sociale, è possibile affermare che un determinato idealtipo è effettivamente «fruttuoso (*fruchtbar*)» per le scienze storico–sociali<sup>67</sup>. In sostanza, dunque, per Weber, la riflessione metodologica non può delineare le regole per la costruzione di idealtipi *scientificamente efficaci*, ma soltanto indicare la natura logica degli idealtipi notando che la «nostra fantasia» è in grado di concepire una molteplicità di costruzioni tipiche ideali (*adeguate* al «nostro sapere nomologico») la cui efficacia può essere valutata solo sul campo, di volta in volta.

Weber, d'altronde, ritiene «certo (*sicher*)»<sup>68</sup> che la «nostra fantasia»<sup>69</sup>, in riferimento ad una certa individualità storico sociale (ad esempio la «civiltà capitalista (*kapitalistische Kultur*)»), possa costruire *molti idealtipi differenti* ognuno dei quali costituisce un «quadro ideale unitario (*ein einheitliches Idealbild*)» che mette in evidenza determinati «tratti (*Züge*)» di tale individualità storica e, perciò, avanza *legittimamente* la pretesa di essere una rappresentazione adeguata «dell' "idea"» di essa<sup>70</sup>.

Per Weber, dunque, in riferimento ad una stessa realtà storico sociale sono costruibili concettualmente differenti idealtipi che evidenziano specifici tratti di tale realtà, ed ognuno di essi ha una particolare efficacia, in riferimento alla conoscenza di detta realtà, che non lo pone in alternativa agli altri, ma che gli consente di evidenziare una particolarità del fenomeno che gli altri (in quanto evidenziano «tratti (*Züge*)» differenti) non possono vedere. Gli idealtipi relativi ad un medesimo «dato empirico» *non sono*, dunque, *in competizione fra loro*, ma sono, agli occhi di Weber, differenti strumenti nelle mani dello scienziato storico–sociale.

Ciò significa che la capacità di uno scienziato del mondo storico–sociale di costruire molti differenti idealtipi, ovvero di mettere in

67. *Gesammelte*, p. 193; cfr. *Saggi*, p. 189; cfr. sopra nota 57.

68. *Gesammelte*, p. 192; cfr. *Saggi*, p. 188; cfr. oltre nota 70.

69. *Gesammelte*, p. 192; cfr. *Saggi*, p. 189; cfr. sopra nota 60.

70. «Nun ist es möglich oder vielmehr es muß als sicher angesehen werden, daß mehrere, ja sicherlich jeweils sehr zahlreiche Utopien dieser Art sich entwerfen lassen, von denen *keine* der anderen gleicht, von denen erst recht *keine* in der empirischen Wirklichkeit als tatsächlich geltende Ordnung der gesellschaftlichen Zustände zu beobachten ist, von denen aber doch *jede* den Anspruch erhebt, eine Darstellung der "Idee., der kapitalistischen Kultur zu sein, und von denen auch *jede* diesen Anspruch insofern erheben *kann*, als jede tatsächlich gewisse, in ihrer *Eigenart bedeutungsvolle* Züge unserer Kultur der Wirklichkeit entnommen und in ein einheitliches Idealbild gebracht hat»; *Gesammelte*, p. 192; cfr. *Saggi*, pp. 188–9.



gioco la «nostra fantasia», non può che essere giudicata *di per sé positiva* dal punto di vista weberiano. Dunque, se si tiene presente il fatto che, per Weber, *tutti* gli idealtipi costruiti dalle scienze sociali — anche gli idealitipi «scientificamente fecondi (*wissenschaftlich fruchtbar*)»<sup>71</sup> — *non sono fra di loro in competizione*, la dichiarazione weberiana secondo cui Marx è il maggior costruttore di idealtipi si rivela un giudizio particolarmente positivo sull'opera teorica marxiana.

Questo riconoscimento nei confronti di Marx non è, infatti, per Weber in contrasto con la valutazione positiva che egli dà della economia politica astratta non marxistica. Per Weber, infatti, l'economia politica (contestata da Marx con la sua proposta di una *critica dell'economia politica*) è basata, al pari della ricerca storico sociale marxiana, sulla individuazione di idealtipi (e sulla utilizzazione di idealtipi *scientificamente efficaci*). *Dal punto di vista metodologico Weber, dunque, non individua un contrasto fra l'economia marxistica (correttamente interpretata<sup>72</sup>) e l'economia politica non marxistica.*

Che *tutta* la scienza economica sia fondata sulla costruzione di tipi ideali è una tesi fondamentale della riflessione weberiana sviluppata nel saggio del 1904 sulla «*Objektivität*»: Weber, d'altronde, dà inizio alla riflessione sull'idealtipo proprio sottolineando la sua presenza «nella teoria economica astratta (*in der abstrakten Wirtschaftstheorie*)»<sup>73</sup>.

La delineaazione weberiana dell'idealtipo parte dall'«esempio (*Beispiel*)»<sup>74</sup> rappresentato dal «quadro ideale (*Idealbild*)» del «mercato dei beni» delineato (presupponendo l'«economia di scambio», la «libera concorrenza» e un «agire rigorosamente razionale») dalla «teoria economica astratta»<sup>75</sup>. In tal caso l'economia politica costruisce un idealtipo che ha quel carattere di «utopia» che caratterizza ogni idealtipo<sup>76</sup>; tale idealtipo, inoltre, è costruito, come ogni idealtipo, «attraverso l'accentuazione di determinati elementi della realtà (*durch*

71. *Gesammelte*, p. 193; cfr. *Saggi*, p. 189; cfr. sopra nota 57.

72. Cfr. sopra, note 7 sgg.

73. *Gesammelte*, p. 190; cfr. *Saggi*, p. 187.

74. *Gesammelte*, p. 190; cfr. *Saggi*, p. 187.

75. «Sie bietet uns ein Idealbild der Vorgänge auf dem Gütermarkt bei tauschwirtschaftlicher Gesellschaftsorganisation, freier Konkurrenz und streng rationalem Handeln»; *Gesammelte*, p. 190; cfr. *Saggi*, p. 187.

76. *Gesammelte*, pp. 190–1; cfr. *Saggi*, pp. 187–8.

*gedankliche Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit*)»<sup>77</sup>. Ciò che la teoria economica astratta costruisce è, in questo caso, «l'“idea” della moderna organizzazione della società storicamente data basata sull'economia di scambio (*die “Idee” der historisch gegebenen modernen verkehrswirtschaftlichen Organisation der Gesellschaft*)»<sup>78</sup>, una idea, osserva esplicitamente Weber, «sviluppata in base ai medesimi principi logici (*nach ganz denselben logischen Prinzipien entwickelt*)» che vengono adoperati per costruire ogni idealtipo (ad es. l'idealtipo «“economia cittadina”»)»<sup>79</sup>.

Riguardo alla costruzione di tipi ideali Weber, dunque, non rileva alcuna differenza fra quella che egli chiama «teoria economica astratta (*abstrakte Wirtschaftstheorie*)»<sup>80</sup> e la teoria del più importante costruttore di idealtipi<sup>81</sup>. Sia Marx, il delineatore della critica dell'economia politica, sia gli esponenti dell'economia politica hanno elaborato strumenti concettuali idealtipici utili alla conoscenza dei fenomeni storico-economici.

È questo un aspetto della teoria weberiana di grande rilievo per la presente riflessione; un aspetto confermato dal fatto che Weber nell'evidenziare la necessità di interpretare in modo corretto la «teoria economica astratta» solleva la medesima questione che egli pone nel delineare la già ricordata corretta interpretazione delle costruzioni teoriche marxistiche.

Al risultato del lavoro teorico, alle teorie della formazione del prezzo, dell'interesse, delle rendite ecc., è stata talvolta attribuita — osserva Weber — la pretesa fantastica di poter essere impiegate, secondo la presunta analogia con i teoremi fisici, per *dedurre* da premesse reali date risultati *quantitativamente determinati*, e cioè leggi nel senso più rigoroso, valide per la realtà della vita.<sup>82</sup>

77. *Gesammelte*, p. 190; cfr. *Saggi*, p. 187.

78. *Gesammelte*, pp. 190–1; cfr. *Saggi*, p. 187.

79. *Gesammelte*, pp. 190–1; cfr. *Saggi*, p. 187.

80. *Gesammelte*, p. 190; cfr. *Saggi*, p. 187; cfr. sopra, nota 73.

81. *Gesammelte*, p. 204; cfr. *Saggi*, p. 199; cfr. sopra nota 2.

82. «Für das Ergebnis der theoretischen Arbeit, die abstrakten Preisbildungs-, Zins-, Renten-usw.-Theorien, wurde demgemäß hie und da phantastischerweise in Anspruch genommen: sie könnten, nach — angeblicher — Analogie physikalischer Lehrsätze, dazu verwendet werden, aus gegebenen realen Prämissen *quantitativ bestimmte* Resultate — also Gesetze im strengsten Sinne — mit Gültigkeit für die Wirklichkeit des Lebens *deduzieren*»; *Gesammelte*, p. 188; cfr. *Saggi*, p. 185.

L'errore interpretativo riguardo ai risultati ottenuti dalla «teoria economica astratta» consiste, dunque, per Weber, nel considerare tali risultati «leggi nel senso più rigoroso (*Gesetze im strengsten Sinne*)»<sup>83</sup>. L'errore sta nel violare «la separazione fra conoscenza legale e conoscenza storica (*Scheidung gesetzlicher und historischer Erkenntnis*)» e nell'attribuire «ai teoremi della teoria astratta (*Lehrsätze der abstrakten Theorie*)» «una validità empirica, nel senso di una deducibilità della realtà dalle “leggi” (*empirische Geltung im Sinne der Deduzierbarkeit der Wirklichkeit aus den “Gesetzen,”*)»<sup>84</sup>.

Il fraintendimento nasce da quello che qui Weber chiama «il pregiudizio naturalistico», il pregiudizio secondo cui la teoria economica costruirebbe concetti che sono «qualcosa di affine a ciò che producono le scienze esatte della natura»<sup>85</sup>.

Il tema che qui ritorna è quello della mancanza di «validità empirica» dei concetti delle scienze storico-sociali, mancanza che, come si è visto sopra, è connessa al fatto che essi, per Weber, sono *strumenti* del conoscere in un *duplice senso*, ovvero in quanto sono semplificazioni del reale (come i concetti delle scienze naturali) e (a differenza dei concetti scientifico naturali) sono mezzi e non fini del sapere<sup>86</sup>.

Ciò che il «pregiudizio naturalistico» impedisce di vedere è proprio questa mancanza di validità empirica dei concetti storico-sociali ed economici. Ma ciò che, in questa sede, pare rilevante sottolineare è che l'errore che consiste nel vedere in quelli che sono degli idealtipi (come le «teorie della formazione del prezzo, dell'interesse, delle rendite») delle «leggi nel senso più rigoroso (*Gesetze im strengsten Sinne*)»<sup>87</sup> è un errore che, per Weber, la teoria economica frequentemente compie, ed è il medesimo errore compiuto dai falsi interpreti di Marx (ovvero da coloro che non comprendono che Marx rappresenta, in primo luogo, «il più importante caso di costruzioni tipico-ideali»<sup>88</sup>).

L'errore «naturalistico» è, dunque, ciò che caratterizza, da un lato, la falsa interpretazione che la «teoria economica astratta» dà

83. *Gesammelte*, p. 188; cfr. *Saggi*, p. 185; cfr. qui sopra nota 82.

84. *Gesammelte*, pp. 187–8; cfr. *Saggi*, p. 185.

85. «Das naturalistische Vorurteil daß in jenen Begriffen etwas den exakten Naturwissenschaftlichen Verwandtes geschaffen werden sollte, hatte eben dahingeführt, daß man den Sinn dieser theoretischen Gedankengebilde falsch verstand»; *Gesammelte*, p. 188; cfr. *Saggi*, p. 185.

86. Cfr. sopra, note 40 sgg.

87. *Gesammelte*, p. 188; cfr. *Saggi*, p. 185; cfr. sopra nota 82.

88. *Gesammelte*, p. 204; cfr. *Saggi*, p. 199; cfr. sopra nota 2.

spesso di se stessa, dall'altro, la falsa interpretazione che l'economia marxistica fornisce di sé. In entrambi i casi gli idealtipi (prodotti dalla «fantasia» concettuale<sup>89</sup> degli scienziati astratti e dei marxisti) vengono scambiati per «leggi nel senso più rigoroso (*Gesetze im strengsten Sinne*)» da cui «*dedurre* (deduzieren)» la realtà empirica<sup>90</sup>, ovvero per «“forze operanti” reali»<sup>91</sup> concepite sul modello delle forze di cui parlano le scienze naturali.

*L'errore compiuto dai marxisti criticati da Weber non è, dunque, a suo avviso, più grave, o diverso, dall'errore spesso compiuto dall'economia non marxistica.*

Il vero progresso la scienza economica lo compie nel momento in cui individua la natura idealtipica dei propri concetti. Sia nel campo marxista, sia nel campo della «teoria economica estratta», manca la chiara coscienza riguardo alla natura degli idealtipi. Nondimeno, secondo Weber, *i tipi ideali rappresentano uno strumento concettuale fondamentale*, largamente e fruttuosamente («*fruchtbar*»<sup>92</sup>), *adoperato dai sostenitori di entrambi i campi.*

## 2. L'idealtipo nella tesi crociana sul “paragone ellittico” e nella «economia sociologica comparativa»

Se proviamo a riflettere sul successo avuto dal sopra delineato suggerimento weberiano riguardo all'interpretazione di Marx come “costruttore di idealtipi” ci si palesa immediatamente il caso della tesi di Benedetto Croce sul “paragone ellittico”<sup>93</sup>.

Ci si palesa *immediatamente* perché, da una prima semplice lettura, risulta subito evidente il fatto che Croce, nello sviluppare tale tesi,

89. Cfr. sopra note 60 sgg.

90. *Gesammelte*, p. 188; cfr. *Saggi*, p. 185; cfr. sopra nota 82.

91. *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, p. 199; cfr. sopra nota 7.

92. *Gesammelte*, p. 193; cfr. *Saggi*, p. 189; cfr. sopra nota 57.

93. Le presenti osservazioni sviluppano un tema già parzialmente delineato, in un contesto di più ampia ricostruzione storica, in C. TUOZZOLO, “*Marx possibile*”. *Benedetto Croce teorico marxista 1896–1897*, FrancoAngeli, Milano 2008. Si tratta di osservazioni riguardanti l'importanza e il significato di quel «terreno comune d'indagine e di discussione» (costituito dalla «critica al materialismo storico» e dal «confronto con Marx») che, come è stato acutamente osservato, «tuttavia», «tra Weber e Croce» «c'è stato» (P. ROSSI, *Max Weber e Benedetto Croce: un confronto*, cit., p. 315); nonostante i «piuttosto scarsi» «rapporti diretti» tra i due autori e le limitate esplicite prese di posizione di Weber su Croce, e di Croce su Weber (cit., pp. 303 sgg.).

parla di «concetti tipici» («*concepts typiques*»)<sup>94</sup>. Lo fa già nella prima edizione, in francese, del saggio su Achille Loira del 1896; poi, nella nota aggiunta all'edizione italiana pubblicata poco dopo, definisce: (I) «società ipotetica e *tipica*» la società (basata sul valore-lavoro) con la quale Marx paragona ad avviso di Croce la società capitalistica; e (II) un «altro valore» assunto «come tipo» il concetto marxiano di valore-lavoro<sup>95</sup>.

Tralasciando, per ora, di svolgere una analisi approfondita riguardo al modo in cui Croce concepisce il concetto di «tipo» *all'interno della sua tesi del paragone ellittico*, mi pare opportuno ricordare subito un altro brano crociano particolarmente significativo nell'ambito della presente riflessione. Un brano del novembre 1897.

Come *forma*, — scrive Croce — non c'è dubbio che il *Capitale* è una ricerca *astratta*: la società capitalistica, che il Marx studia, non è la tale o tale altra società, storicamente esistente, della Francia o dell'Inghilterra, e neanche la società moderna delle nazioni più civili, dell'Europa occidentale e dell'America. È una società ideale e schematica, dedotta da alcune ipotesi, che potrebbero anche non essersi presentate mai nel corso della storia. È vero che queste ipotesi rispondono in buona parte alle condizioni storiche del mondo civile moderno; ma ciò, se costituisce l'importanza e l'interesse della ricerca del Marx, perché ci aiuta a comprendere, nel loro funzionamento, dei fatti che ci toccano da vicino, non ne muta l'indole. In nessuna parte del mondo s'incontreranno le categorie del Marx come *personaggi vivi e corpulenti*, appunto perché sono categorie astratte che, per vivere, hanno bisogno di perdere molti elementi e di acquistarne molti altri!<sup>96</sup>

Pare in queste parole pienamente accolto il suggerimento, delineato *successivamente* da Weber (nel 1904), di valorizzare Marx interpretandolo come un grande “costruttore di idealtipi”<sup>97</sup>. Qui, infatti, si afferma chiaramente che la principale “idea” elaborata da Marx, l'idea di società capitalistica, descrive una «società ideale e schematica, dedotta da alcune ipotesi»<sup>98</sup>. Tale idea, anche per Croce, è frutto di una *selezione* operata sui “dati empirici”, di una selezione realizzata attraverso «ipotesi» teoriche che conducono a una “costruzione ideale” che solo *in parte* corrisponde alla realtà storica. «Le categorie

94. Loria, p. 17; cfr. ed. franc. pp. 889–890; v. Mat900, pp. 54–5.

95. Loria, pp. 15–6; cfr. Mat900, pp. 52–4.

96. Per la interpretazione, p. 2; cfr. Mat900, pp. 86–7.

97. Cfr. *Gesammelte*, p. 204; cfr. *Saggi*, p. 199; v. sopra note 2 sgg.

98. Per la interpretazione, p. 2; cfr. Mat900, pp. 86–7; cfr. sopra, nota 96.

del Marx», sottolinea Croce, sono «categorie astratte che, per vivere, hanno bisogno di perdere molti elementi e di acquistarne molti altri»<sup>99</sup>. È evidente, dunque, che qui Croce sostiene la medesima tesi del Weber del 1904: le costruzioni concettuali marxistiche non sono «valide empiricamente (*empirisch geltend*)»<sup>100</sup>, anche se hanno molti tratti in comune con la realtà storico-empirica e sono *strumenti* per conoscere quest'ultima. Nel pensare al concetto marxiano di «società capitalistica» Croce delinea qualcosa di molto simile a ciò che Weber chiamerà “idealtipo”, anche perché Croce, osservando che tale concetto «aiuta a comprendere» i «fatti»<sup>101</sup>, mostra di condividere la citata tesi weberiana sulla «relazione “funzionale” con il “dato”»<sup>102</sup>. È vero che nel brano sopra ricordato<sup>103</sup> il concetto marxiano di società capitalistica è definito come un concetto *ideale*, e non, esplicitamente, come un “tipo”. Ma, seppure qui il termine “tipo” non viene usato, Croce evidentemente, nell'affermare che il concetto di società capitalistica non coincide con «tale o tale altra società, storicamente esistente, della Francia o dell'Inghilterra, e neanche la società moderna delle nazioni più civili, dell'Europa occidentale e dell'America»<sup>104</sup>, vuole implicitamente sostenere che la società capitalistica descritta da Marx è il tipo astratto di società che accomuna tutte tali società storicamente esistenti.

D'altronde, Croce (e lo si è sopra accennato), già precedentemente, nel saggio su Loria, aveva usato, per esplicitare la propria interpretazione delle teorie marxiane su valore e plusvalore, il termine «tipo» riferendosi a concetti marxistici<sup>105</sup>.

Tornando su tale saggio, possiamo, dunque, indagare, a questo punto, più da vicino il ruolo che il concetto di «tipo» svolge *all'interno della tesi crociana sul paragone ellittico*.

Nell'iniziare a svolgere tale indagine va, in primo luogo, ricordato che, Croce, nel sottolineare l'errore di chi (come Loria) non interpreta correttamente Marx, muove da una premessa tipica di tutti sostenitori del cosiddetto “ritorno a Kant”. Una premessa che,

99. *Per la interpretazione*, p. 2; cfr. Mat900, pp. 86–7; cfr. sopra, nota 96.

100. *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, pp. 199–200; cfr. sopra nota 8.

101. *Per la interpretazione*, p. 2; cfr. Mat900, pp. 86–7; cfr. sopra, nota 96.

102. *Gesammelte*, pp. 109–10; cfr. *Saggi*, pp. 104–5; cfr. sopra nota 16.

103. Cfr. sopra, nota 96.

104. *Per la interpretazione*, p. 2; cfr. Mat900, pp. 86–7; cfr. sopra, nota 96.

105. Cfr. sopra, nota 94.

come si visto nel paragrafo precedente, è la base anche delle tesi sull'idealtipo e della proposta interpretativa riguardo al marxismo delineate da Weber.

Per Croce l'errore fondamentale compiuto da chi interpreta falsamente Marx consiste nel *non saper*

cogliere la distinzione tra il fatto e l'ideale, o tra il fatto particolare e il concetto del fatto: operazione preliminare, senza di cui è impossibile qualunque discussione scientifica.<sup>106</sup>

La premessa della corretta interpretazione di Marx è, dunque, per il giovane Croce, come per Weber, il rifiuto della *teoria della copia* (*Abbildtheorie*)<sup>107</sup>, o, *più esattamente*, il rifiuto di pensare (non *ogni sapere*, ma) il *sapere concettuale* («il concetto del fatto») come un *Abbilden* del «fatto particolare» (dato che per il giovane Croce vi è, oltre al sapere concettuale, anche un'altra forma di conoscenza, la conoscenza *intuitiva* storico-artistica, la quale è *riproduttiva*)<sup>108</sup>.

106. Loria, p. 12; cfr. Mat900, p. 49.

107. Cfr. sopra, note 14 sgg.

108. Per il Croce del 1893 «la storiografia non elabora concetti, e riproduce il particolare nella sua concretezza» (LS, p. 22). Sviluppando questa linea di pensiero Croce fra il 1893 e il 1895 delinea una epistemologia per la quale «la pienezza del fatto concreto» è conosciuta dall'intuizione: o dall'intuizione *artistica* del «concreto possibile», oppure dall'intuizione *storiografica* del «concreto reale» (cfr. ICdS, fra l'altro, pp. 32, 40–1, 56–9, 60–1 nota 2; v. PS, pp. 18, 23–4, 35–6, 37 nota 2, 66). In sostanza il giovane Croce, a differenza dei neokantiani del Baden, crede nella possibilità di *riprodurre* l'individuale ed attribuisce alla conoscenza intuitiva (alla conoscenza «di primo grado») il compito di realizzare tale riproduzione (cfr. ad es., anche, PS, pp. 174–5 e B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1928, pp. 26 e 34). Weber coglie chiaramente la differenza fra il proprio punto di vista e quello crociano, e critica l'identificazione crociana «conoscenza = riproduzione intuitiva» nel citato saggio *Knies und das Irrationalitätsproblem* (cfr. *Gesammelte*, p. 110; cfr. *Saggi*, p. 105). In tale critica weberiana è possibile individuare l'emergere di ciò che F. TESSITORE chiama il «ruolo rinnovatore svolto da Weber nello storicismo contemporaneo» (*La lettura di Weber*, in ID., *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, il Mulino, Bologna 2012, p. 499), che si concretizza nella tesi secondo cui il «conferimento di senso» «equivale alla realizzazione, non al riconoscimento, di un ordine della storia»; F. TESSITORE, *Lo storicismo come filosofia dell'evento*, in AA.Vv., *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, (a cura di) M. MARTINARO e E. MASSIMILLA, Liguori, Napoli 2002, p. 54. Sulla scia della lettura di Tessoro del rapporto Weber–Croce si pongono le puntuali osservazioni che si leggono in G. CACCIATORE, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, in particolare, pp. 55 sgg. Per una accurata analisi delle critiche di Weber a Croce (della incidenza su di esse delle *Grenzen* di Rickert) e delle obiezioni di Croce rivolte contro i «filosofi dei valori» (concernenti il rapporto fra intuizione e scienza) cfr. E. MASSIMILLA, *Lo statuto logico delle scienze*

L'errore di confondere il concetto con il "riprodurre" (ovvero di confondere la «costruzione razionale» con le cose «esistenti»<sup>109</sup>) non è compiuto, secondo il giovane Croce, da coloro che adoperano un procedimento scientifico rigoroso; ed in particolare, in riferimento al concetto di valore, non compie tale errore né il Marx, correttamente interpretato, né l'«economia pura», la «scuola austriaca».

«I due tentativi di concezione del *valore*» (la concezione «classica ed obbiettiva [...] ricardiano-marxista» e quella «utilitaria» della «scuola [...] austriaca») sono, per Croce, frutto di uno «spirito egualmente rigoroso»<sup>110</sup>.

Il Marx correttamente interpretato non adopera in modo confuso i concetti (come fa, invece, secondo Croce, Loria), perché, ad esempio, il concetto marxiano di "valore" non è, per Croce, una *insensata astrattezza*, ovvero un «*noumeno*»<sup>111</sup>, ossia qualcosa che appartiene al «mondo delle fiabe (*Fabelland*)» e al «tempo delle fiabe (*Fabelzeit*)»<sup>112</sup> (per citare le espressioni utilizzate da Loria e da Eugen von Böhm-Bawerk, a cui Croce fa riferimento).

*storiche della cultura. Weber, Rickert e il "primo" Croce*, in «Bollettino Filosofico», 28 (2013), pp. 218–36. Sui rapporti Weber–Croce cfr. anche il rigoroso studio di D. CONTE, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce* (il Mulino, Bologna 2005, pp. 65 sgg.) che, fra il Weber (critico del «riprodurre») e il "Croce maturo", rileva, acutamente, non solo una distanza (cfr. oltre nota 197), ma, anche, una «vicinanza»; una vicinanza che «si manifesta sul piano [...] della contemporaneità della storia», un piano che, per usare le parole di Croce richiamate da Conte, revoca in dubbio «il carattere meramente o astrattamente contemplativo» della storiografia (cit., p. 69). Per una riflessione critica sul "kantiano" antiontologico «*Historismus radicale*» promosso da Fulvio Tessoro e sull'origine "neokantiana" della teoresi crociana e gentiliana (e, dunque, sulla radicale critica al «contemplativo» che caratterizza tale teoresi, allontanandola da Hegel), sia consentito rinviare a C. TUOZZOLO, *Storiografia e teoresi nell'interpretazione del neoidéalismo italiano*, in «Philosophia. Rivista della Società Italiana di Storia della Filosofia», X–XI (1–2/2014), pp. 211–256, in particolare i parr. 2.3 e 2.4, pp. 237 sgg.

109. Croce fa questa osservazione in riferimento all'«idea etica dello stato», la quale, è una «costruzione razionale» che non va confusa «con gli stati esistenti»; Loria, p. 14; cfr. Mat900, pp. 50–1.

110. Loria, p. 15; cfr. Mat900, p. 52.

111. Per Loria: «Marx, sostenendo che il valore delle merci è determinato dal lavoro, ma che le merci non si vendono mai al loro valore, giunge precisamente alla creazione assurda di un *valore-noumeno*»; cfr. A. LORIA, *L'opera postuma di Carlo Marx*, in «Nuova Antologia», XXX (1895), fasc. III, pp. 477–8; v. Loria, p. 16; Mat900, pp. 53–4.

112. E. VON BÖHM-BAWERK, *Zum Abschluss des Marx'schen Systems*, in Aa.Vv., *Festgaben für Karl Knies*, OTTO FREIHERRN VON BOENIGK (Hrsg.), Verlag von O. Haering, Berlin 1896, p. 162; cfr. ed. it.: *La conclusione del sistema marxiano*, in E. VON BÖHM-BAWERK, R. HILFERDING, L. VON BORTKIEWICZ, *Economia borghese ed economia marxista*, Presentazione di P. M. Sweezy, La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 72.



Colui che sa interpretare correttamente Marx sa, secondo Croce, che le astrazioni da lui usate *non sono insensate astrazioni filosofico-metafisiche*, e che, se si vuol usare l'espressione «*nuomeni*» per indicare le “astrazioni marxiane”, si deve ricordare che «di questi *nuomeni*» (che in verità sono «concetti generali, o concetti tipici, o concetti limite, secondo i casi») «sono piene tutte le scienze»<sup>113</sup>.

Le scienze, dunque, secondo il giovane Croce, adoperano o «concetti generali, o concetti tipici, o concetti limite», e Marx fa altrettanto: egli non può essere legittimamente accusato di essere un astratto ed inconcludente metafisico da chi nota che al «valore» (al valore = lavoro vivo) le reali merci scambiate sul mercato «non si vendono mai»<sup>114</sup>. Questa tesi di Loria e di Böhm-Bawerk, per Croce, non è scientificamente legittima per un motivo, che come si è visto sopra, è *ben presente anche nella riflessione weberiana su idealtipo e marxismo*: i concetti non sono *mai* «validi empiricamente (*empirisch geltend*)»<sup>115</sup>.

Ma, se non è un *fatto empirico*, il concetto marxiano di valore *cosa è?*

Il giovane Croce, nel rispondere a questa domanda, non può che ricondurre il “valore = lavoro vivo” concepito da Marx a uno dei concetti scientifici da Croce stesso indicati. Il «valore» di cui parla Marx non è una fantasticheria metafisica perché è riconducibile: o a «concetti generali», o a «concetti tipici», o a «concetti limite»<sup>116</sup>.

Ora la nota che Croce aggiunge al testo su Loria nel pubblicarlo per la prima volta in italiano (la celebre nota in cui si parla per la prima volta del “paragone ellittico”), ha lo scopo proprio di chiarire *a quale specie di concetti* appartenga il concetto di «valore» costruito da Marx.

La risposta crociana è chiara: il «valore» pensato da Marx è un *concetto tipico*, è il valore «che avrebbero i beni aumentabili con il lavoro in una società in cui non esistessero gl'impedimenti della società capitalistica e la forza-lavoro non fosse una merce»<sup>117</sup>. Il «valore» di cui parla Marx, dunque, non è il valore a cui effettivamente si scambiano i beni nella società capitalistica (non coincide con i prezzi

113. «Il Loria», scrive Croce, «non sospetta che di questi *nuomeni*, come lui dice, — ossia, in prosa, concetti generali, o concetti tipici, o concetti limite, secondo i casi, — che gli paiono tanto mostruosi, sono piene tutte le scienze; e non le sole scienze, giacché si tratta di un necessario procedimento intellettuale»; *Loria*, p. 17; cfr. ed. franc. pp. 889–890; v. *Mat900*, pp. 54–5.

114. Cfr. sopra nota 111.

115. *Gesammelte*, p. 205; cfr. *Saggi*, pp. 199–200; cfr. sopra nota 8.

116. *Loria*, p. 17; cfr. ed. franc. pp. 889–890; v. *Mat900*, pp. 54–5; cfr. sopra nota 113.

117. *Loria*, pp. 15–6; cfr. *Mat900*, p. 53.

che le *reali* merci hanno sul mercato in una società capitalistica), ma è un «altro valore» assunto «come tipo»<sup>118</sup>.

Alle accuse rivolte a Marx da chi lo interpreta come un costruttore di metafisiche entità astratte (di «nuomeni»<sup>119</sup>) e, contemporaneamente, al problema della *differenza fra i valori* (i valori determinati sulla base del lavoro vivo contenuto nelle merci) e *i prezzi*, Croce risponde (a) proponendo di interpretare Marx come un “costruttore di idealtipi”, ed, in particolare, (b) proponendo di interpretare il concetto marxiano di «valore» come un idealtipo.

L'affinità fra questa tesi di Croce e la sopra indagata proposta interpretativa del marxismo delineata da Weber nel 1904 appare evidente: non solo perché sia Croce che Weber individuano come elemento caratteristico della concettualizzazione marxistica l'elaborazione di “idealtipi”, ma, anche, perché entrambi ritengono importante leggere Marx come “costruttore di idealtipi” *al fine di combattere le interpretazioni di Marx che ne fanno un pensatore metafisico*.

Vi è, infatti, sia nel giovane Croce, sia nel Weber del 1904, la medesima identificazione di “ciò che è morto”, o «vecchio (*alt*)»<sup>120</sup>, in Marx con il *marxismo metafisico* (che si basa sul «pregiudizio naturalistico» che scambia le “leggi” marxiane per qualcosa di simile alle leggi individuate dalle scienze naturali «esatte»<sup>121</sup>), ma vi è anche, in entrambi, la volontà di difendere “ciò che di vivo” vi è in Marx, indentificando questo elemento vitale e *scientifico* con i costrutti idealtipici che, sia il giovane Croce che Weber, individuano nell'opera dell'autore del *Capitale*.

La lotta contro il *marxismo metafisico* è centrale per il giovane Croce labriolano del biennio 1896–1897; e la riflessione (sviluppata a partire dal saggio su Loria) sul «*valore*» come costruzione idealtipica non è che un aspetto di tale lotta, che Croce conduce, *sin dall'inizio*, sviluppando una riflessione epistemologica sulla *specificità delle costruzioni concettuali* marxiane.

È sulla necessità di non confondere i concetti costruiti da Marx con leggi concepite sul modello di quelle formulate dagli scienziati della natura che Croce concentra, infatti, l'attenzione già nel maggio 1896 (nella memoria *Sulla concezione materialistica della storia*).

118. *Loria*, pp. 15–6; cfr. *Mat900*, p. 53.

119. Cfr. sopra, note III e II3.

120. *Gesammelte*, p. 166; cfr. *Saggi*, p. 167; cfr. sopra nota 3.

121. *Gesammelte*, p. 188; cfr. *Saggi*, p. 185; cfr. sopra nota 85.

Fin dall'inizio il tema teoretico sollevato da Croce nell'interpretare Marx è, dunque, quello che sta alla base anche della riflessione weberiana del 1904: si tratta, per usare le parole di Weber, di delineare adeguatamente «la separazione fra conoscenza legale e conoscenza storica (*Scheidung gesetzlicher und historischer Erkenntnis*)» non confondendo il «risultato del lavoro teorico», ottenuto dalla conoscenza del mondo sociale, con «leggi nel senso più rigoroso (*Gesetze im strengsten Sinne*)»<sup>122</sup>.

Il giovane Croce insiste, nel maggio 1896, proprio sul fatto che le costruzioni concettuali di Marx non sono «leggi nel senso più rigoroso (*Gesetze im strengsten Sinne*)». Il materialismo storico, osserva, non ha «inteso di formulare una teoria rigorosa» della storia<sup>123</sup>. «Leggi nel senso più rigoroso (*Gesetze im strengsten Sinne*)»<sup>124</sup> sono, per il giovane Croce, come per Weber, i «teoremi fisici (*physikalische Lehrsätze*)»<sup>125</sup>, ovvero, in generale, le leggi di tutte le scienze naturali proprie, che, secondo l'epistemologia crociana elaborata fra il 1894 e il 1895, rientrano in quelle che Croce, in tali anni (facendo riferimento al già ricordato rifiuto dell'identificazione "concepire = *Abbilden*"<sup>126</sup>), chiama «scienze di concetti o scienze proprie»<sup>127</sup>. È erroneo confondere i concetti elaborati dal materialismo storico marxiano con leggi generali rigorose simili a quelle delineate dalle scienze naturali proprie, piuttosto, si legge nella memoria del maggio 1896, le "leggi" del materialismo storico, che pure sono «vere e fecondissime scoperte»<sup>128</sup>, possono riassumersi in «formole generali ma non assolute»<sup>129</sup>.

Ora, evidentemente, il giovane Croce *svolge ulteriormente questa prospettiva quando* (a partire dal saggio su Loria), dalle considerazioni che riguardano *in generale* il materialismo storico marxiano, *passa ad indagare approfonditamente il concetto di «valore» in Marx*.

122. *Gesammelte*, pp. 187–8; cfr. *Saggi*, p. 185; v. sopra note 82 sgg.

123. *Sulla concezione*, p. 11; cfr. *Mat900*, p. 24.

124. *Gesammelte*, pp. 187–8; cfr. *Saggi*, p. 185; v. sopra nota 82.

125. *Gesammelte*, pp. 187–8; cfr. *Saggi*, p. 185; v. sopra nota 82.

126. Cfr. sopra, note 108 sgg.

127. *L'arte, la storia e la classificazione*, in *ICdS*, pp. 127–9; cfr. *PS*, pp. 64–5. Tali scienze di concetti, o scienze proprie, secondo il giovane Croce, puntano ad individuare «categorie sempre più generali» svolgendo un lavoro che «non è punto [...] descrittivo, ma schiettamente scientifico», in quanto «oltrepassa il fatto concreto e individuale, assumendolo sotto concetti via via più generali»; *Noterelle polemiche*, in *ICdS*, p. 86; cfr. *PS*, pp. 51–2.

128. *Sulla concezione*, p. 13; cfr. *Mat900*, p. 26.

129. *Sulla concezione*, p. 13; cfr. *Mat900*, p. 26, ove il termine «assolute» è sostituito dal termine «rigorose».

A suo avviso, il concetto marxiano di «valore» è una di quelle «formule generali ma non rigorose»<sup>130</sup> che caratterizzano la ricerca sociale marxiana, e la *specificità* di tale “formula generale e non rigorosa nel senso delle leggi scientifico–naturali proprie” è la sua natura idealtipica.

Il «valore» di cui parla Marx è, però, certamente, per il giovane Croce un concetto scientifico *rigoroso*. E ciò perché *i tipi ideali utilizzati dalla ricerca sociale per il giovane Croce sono concetti scientifici assolutamente “rigorosi”, anche se sono diversi dai concetti generalizzanti scientifico–naturali capaci di dar vita a una «teoria rigorosa»*<sup>131</sup>. Anche su questo punto vi è, dunque, piena concordanza fra il Weber del 1904 e il Croce del 1896.

Che il concetto marxiano di «valore» sia un «tipo»<sup>132</sup> e che, dunque, pur non delineando “una legge nel senso proprio del termine”, costituisca un modo di concettualizzare scientificamente *rigoroso*, Croce, d'altronde, lo afferma nel modo più esplicito. A suo avviso, come già ricordato, tutti e «due tentativi di concezione del *valore*» (quello marxiano e quello “austriaco = puro”) sono frutto di uno «spirito egualmente rigoroso»<sup>133</sup>.

Sul fatto che il valore «tipo» costruito da Marx (e da lui utilizzato come termine di paragone ideale per conoscere la società capitalistica) sia un concetto *scientifico rigoroso*, Croce, a fine Ottocento, insiste ripetutamente. In particolare nella memoria del novembre 1897 afferma che, utilizzando il “valore = lavoro” come un “tipo”, Marx adotta «un procedimento solito di analisi scientifica» consistente «nel paragonare il fatto ipotetico col reale»<sup>134</sup>.

Ora, è evidente che Croce, mediante queste osservazioni, intende difendere non solo, in particolare, l'uso che Marx fa del «valore» = “tipo ideale”, ma, più in generale l'uso delle *costruzioni idealtipiche* nelle scienze storico–sociali.

130. Cfr. qui sopra nota 129.

131. *Sulla concezione*, p. 11; cfr. Mat900, p. 24; cfr. sopra nota 123.

132. *Loria*, pp. 15–6; cfr. Mat900, pp. 52–4.

133. *Loria*, p. 15; cfr. Mat900 p. 52; cfr. sopra nota 110.

134. «Formalmente considerato, non ci è nulla da ridire contro questa ricerca istituita dal Marx. O non è forse un procedimento solito di analisi scientifica quello che consiste nel considerare un fatto non solo così come è dato, ma anche in ciò che sarebbe se uno dei fattori di esso venisse a variare, e nel paragonare il fatto ipotetico col reale [...]?»; *Per la interpretazione*, p. 7; cfr. Mat900, pp. 93–4; MseEm, pp. 73 e 405.

Il discorso di Croce, in sostanza, *travalica il suo obiettivo immediato e diviene una riflessione che, come la sistematica riflessione del Weber del 1904, punta a delineare quale sia l'uso corretto che dei "concetti astratti tipici e ideali" può fare la ricerca scientifica.*

Per il Croce del 1896–1897, così come per Weber, il tipo ideale può e deve essere usato nella indagine storico–sociale, ma l'importante è che la scienza sociale non scambi i concetti idealtipici (il «fatto ipotetico»<sup>135</sup>) per realtà empiriche. La memoria crociana del novembre 1897 (tenendo presente il «valore» = «tipo» delineato, secondo Croce, da Marx) enuncia chiaramente questa tesi. «Il Marx», scrive Croce,

finché si aggira nei limiti della sua ipotesi, agisce con perfetta correttezza scientifica. L'errore potrebbe cominciare solo quando, egli od altri, confondesse l'ipotesi con la realtà, e il modo del concepire e del giudicare col modo dell'essere. Finché non si cade in questo errore, il procedimento è incensurabile.<sup>136</sup>

Ancora una volta l'errore da evitare è la confusione fra concetto e realtà: l'idealtipo (valore = lavoro vivo) costruito da Marx, è un «modo del concepire», non un «modo dell'essere»: non ha, per usare le parole di Weber, «validità empirica (*empirische Geltung*)»<sup>137</sup>.

Ciò che pare importante ricordare, giunti a questo punto, è il fatto che Croce nel delineare per primo, nel biennio 1896–1897, quella interpretazione che legge Marx come «costruttore di idealtipi» (interpretazione poi autonomamente formulata, dal proprio punto di vista, da Weber), fa riferimento alle tesi sul concetto di «valore» di Marx proposte nel 1894 da Werner Sombart (ovvero da colui che, nel 1904, condirige, con Weber, quell'*Archiv*, di cui, come noto, il saggio *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* è il «manifesto»).

Da Sombart Croce riprende, per sua esplicita ammissione, proprio l'idea di negare «validità empirica» al concetto marxiano di «valore». Ha ragione Sombart, secondo Croce, nel riprendere gli «accenni timidi già fatti da [...] C. Schmidt» e nel sostenere che il «valore» di cui parla Marx non va interpretato come «legge reale dei fatti economici», in quanto «non è un fatto empirico, ma un fatto del

135. Per la interpretazione, p. 7; cfr. Mat900, pp. 93–4; MseEm, pp. 73 e 405; v. sopra nota 135.

136. Per la interpretazione, p. 7; cfr. Mat900, p. 94; MseEm, pp. 74 e 406.

137. *Gesammelte*, pp. 187–8; cfr. *Saggi*, p. 185; cfr. sopra nota 84.

*pensiero* (keine empirische, sondern eine gedankliche Tatsache)»<sup>138</sup>. Ha ragione, dunque, nell'individuare l'«esistenza» del «valore» di cui parla Marx non nel mondo empirico, ma nella “sfera dei concetti”, nel «pensare», nel «pensare del teorico dell'economia (*Denken des ökonomischen Theoretikers*)»<sup>139</sup>, ed, infine, ha ragione nell'affermare che è «un *fatto logico* [. . .] il quale serve di aiuto al nostro pensiero per intendere i fatti della vita economica»<sup>140</sup>.

Croce fa propria la tesi interpretativa sombartiana che sottolinea la natura *strumentale* del «valore» di cui parla Marx, anche a suo avviso siamo di fronte ad un «*Hilfsmittel*»<sup>141</sup>.

Questo “strumento concettuale” serve a mettere in evidenza, secondo Sombart (e, anche, secondo Croce), la «forza produttiva sociale del lavoro, come fondamento della esistenza economica»<sup>142</sup>. Il «valore» di Marx serve a chiarire che (in quanto le merci sono in una relazione quantitativa fra di loro in virtù del loro essere «prodotti del lavoro»<sup>143</sup>) «il lavoro è il *fatto economico oggettivamente più rilevante*»<sup>144</sup>, «die *ökonomisch objektiv relevanteste Tatsache*»<sup>145</sup>.

Ma dopo aver rilevato la piena concordanza fra Croce e Sombart riguardo alla natura concettuale e strumentale del «valore» di cui parla Marx (e, anche, la concordanza riguardo all'individuazione del «fatto economico» evidenziato da tale concetto strumentale<sup>146</sup>),

138. *Per la interpretazione*, p. 5; cfr. Mat900, p. 91. Croce ha presenti le parole di Sombart: «Will man ein Schlagwort zur Charakteristik des Marx'schen Wertes haben, so ist es dieses: sein Wert ist keine empirische, sondern eine gedankliche Tatsache»; *Zur Kritik*, p. 574.

139. *Zur Kritik*, p. 574.

140. *Per la interpretazione*, p. 5; cfr. Mat900, p. 91.

141. Secondo Sombart «Der Wertbegriff ist ein Hilfsmittel unseres Denkens, dessen wir uns bedienen, um die Phänomene des Wirtschaftslebens uns verständlich zu machen, er ist eine logische Tatsache»; *Zur Kritik*, p. 574.

142. *Per la interpretazione*, p. 9; cfr. Mat900, p. 96. Croce ribadisce la tesi di Sombart: «Der Wertbegriff in materieller Bestimmtheit bei Marx ist nichts anderes als der ökonomische Ausdruck für die Tatsache der gesellschaftlichen Produktivkraft der Arbeit als Grundlage des wirtschaftlichen Daseins»; *Zur Kritik*, p. 576.

143. «Sehen wir uns den “Wertbegriff” näher an. Er besteht darin, dass wir uns die Waren in quantitativer Bestimmtheit und Beziehung zu einander vorstellen. Aber etwa als Körper, die schwer sind? Nein, sondern als *Arbeitsprodukte*»; *Zur Kritik*, p. 576.

144. *Per la interpretazione*, p. 9; cfr. Mat900, p. 96.

145. *Zur Kritik*, p. 576.

146. Il «fatto economico» evidenziato dal concetto marxiano di «valore» è, per Sombart (cfr. sopra nota 146), come si è visto, «die *ökonomisch objektiv relevanteste Tatsache*», ovvero il *lavoro*. Ora Croce, evidentemente, mostra di condividere in pieno questa tesi sostenendo che, quando

è su un altro punto che occorre ora portare l'attenzione: vi è un passo che Croce compie andando *coscientemente oltre* la prospettiva interpretativa delineata da Sombart.

Croce, a proposito delle espressioni usate da Sombart, scrive:

“*Fatto del pensiero, fatto logico*”, è dir troppo poco, perché si sa bene che tutte le scienze sono tessuti di fatti logici, ossia di concetti. Il valore-lavoro del Marx non è una logica generalità, ma anzi è *un fatto pensato ed assunto come tipo*, ossia cosa diversissima da un concetto logico. Esso non ha già la pallidezza della astrazione, ma la pienezza del fatto concreto. Questo *fatto* concreto compie poi rispetto alla società capitalistica, nell'indagine del Marx, la funzione di termine di comparazione, di misura, di *tipo*.<sup>147</sup>

Pare qui sostanzialmente delineato il passo decisivo che conduce verso l'adeguata concezione dell'*idealtipo* proposta da Weber.

Infatti, pare qui chiaramente delineata la differenza, poi messa pienamente a fuoco da Weber, fra la «logica generalità» che coincide con «il tipo empirico (*der empirische Typus*)» (risultato, del sopra citato, metodo scientifico naturale «generalizzante»<sup>148</sup>) e il tipo ideale, che ha «la funzione di termine di comparazione»<sup>149</sup>. Nella prospettiva weberiana, lo si è notato sopra, la funzione comparativa non risulta mai attribuibile ai concetti “naturalistici” (agli “schemi”) perché questi ultimi sussumono totalmente le individualità concrete (ridotte ad esemplari) assorbendole senza residui<sup>150</sup>. In tale prospettiva, dunque, l'*idealtipo* mostra in fondo di poter svolgere la funzione comparativa proprio in virtù del suo essere *capace di contenere in qualche modo in sé la dimensione qualitativa dell'individualità concreta*. Gli idealtipi weberiani sono per questo motivo *assai meno astratti degli schemi naturalistici*.

pensa il concetto di «valore» Marx, pensa in verità alla ideale «società lavoratrice»: «la società economica generale e astratta, produttrice di beni aumentabili col lavoro» che è la «società economica in quanto tale» nella quale «i beni» sono esclusivamente «prodotti di lavoro»; *Per la interpretazione*, p. 9; cfr. Mat900, pp. 97–8. Croce, dunque, elabora il concetto di «società lavoratrice» assumendo come valida l'affermazione di Sombart (*Zur Kritik*, p. 576) secondo cui Marx con il concetto di «valore» evidenzia un *fatto tecnico*, «*eine technische Thatsache*»: la produttività del lavoro che sta alla base di ogni società.

147. *Per la interpretazione*, p. 6; cfr. Mat900, p. 92; MseEm, pp. 72–3 e 404–5.

148. Cfr. sopra par. 1, nota 54.

149. *Per la interpretazione*, p. 6; cfr. Mat900, p. 92; MseEm, pp. 72–3 e 404–5.

150. Cfr. sopra il par. 1, note 48 sgg.

Ora, evidentemente, l'idea di «tipo» delineata da Croce in queste pagine assume contorni molto simili a quelli dell'idealtipo weberiano *anche riguardo a questo aspetto*.

Nel definire il valore=tipo delineato da Marx come un «fatto concreto» Croce, infatti, *non* vuol certamente rinunciare alla fondamentale distinzione fra concetto e realtà concreta (su cui si fonda la sua epistemologia giovanile, come quella dei neokantiani del Baden), ma intende semplicemente sottolineare la *maggiore vicinanza al concreto* della concettualizzazione idealtipica rispetto alla concettualizzazione basata su “schemi generalizzanti” (ovvero rivendica per quello che egli chiama «un concetto di differenza, di sociologia economica o di economia applicata»<sup>151</sup> o di «economia sociologica comparativa»<sup>152</sup>, la medesima vicinanza al concreto rivendicata dal Weber che definisce la scienza sociale come «scienza di realtà (Wirklichkeitswissenschaft)»<sup>153</sup>).

In ogni caso appare evidente che il passo oltre Sombart è *un passo*, non solo verso la «giustificazione formale» del “paragone ellittico” di cui parla Croce<sup>154</sup>, ma, anche, contemporaneamente, più in generale, *verso la giustificazione formale dell'uso del tipo ideale in sociologia*: è un passo verso la sociologia basata sull'idealtipo delineata da Weber, una sociologia *comparativa*<sup>155</sup> a cui Croce (a partire dal 1900) attribuisce *esplicitamente* il nome di «economia sociologica comparativa»<sup>156</sup>.

Si tratta evidentemente di un passo oltre Sombart che il Croce del 1896–1897 compie *per primo*.

Non si può, perciò, non condividere l'osservazione di Pietro Rossi, che da profondo conoscitore della teoria weberiana dell'ideltipo<sup>157</sup>,

151. *Per la interpretazione*, p. 12 nota 1, cfr. anche p. 44.

152. Mat900, p. 155; cfr. MseEm, pp. 116 e 445. Cfr. anche *Recenti interpretazioni*, p. 7; cfr. Mat900, p. 192.

153. «Die Sozialwissenschaft, die wir treiben wollen, ist eine Wirklichkeitswissenschaft»; *Gesammelte*, p. 170; cfr. *Saggi*, p. 170.

154. *Per la interpretazione*, p. 7; cfr. Mat900, p. 94; MseEm, pp. 74 e 406.

155. Ripetutamente Weber parla della «Vergleichung zwischen Idealtypus und “Tatsachen”»; *Gesammelte*, p. 203; cfr. *Saggi*, p. 198. Cfr. fra l'altro anche, *Gesammelte*, pp. 194 e 205; v. *Saggi*, pp. 190 e 199–200; cfr. sopra note 9 e 40.

156. Mat900, p. 155; cfr. MseEm, pp. 116 e 445. Cfr. anche *Recenti interpretazioni*, p. 7; cfr. Mat900, p. 192. Come si è visto, tale «economia sociologica comparativa» Croce la scorge nella teoria del plusvalore, interpretata come un “paragone ellittico”.

157. Fra le molte pagine dedicate da Rossi a questo tema, conservano un valore particolarmente prezioso quelle che si leggono nell'ormai classico volume *Lo storicismo tedesco*



commentando la tesi crociana sulla comparazione marxiana tra la «società capitalistica» e la «società economica in sé stessa»<sup>158</sup>, osserva che

anticipando Weber — e senza conoscere affatto Georg Jellinek — Croce attribuiva così alla teoria marxiana il carattere di un «tipo ideale», di un modello da assumere come base per l'analisi delle forme storiche di società capitalistica.<sup>159</sup>

In verità il passo oltre Sombart è un passo che Croce, nel *Loira*, fra fine '96 e inizio '97, crede di compiere insieme a Labriola. Quest'ultimo, d'altronde, nella lettera del 24 aprile '97 apparsa nel *Discorrendo*, va nella stessa direzione (il «valore» di Marx è un «tipo» ideale) indicata da Croce<sup>160</sup>. Labriola scrive:

la teoria del valore non rappresenta un *factum* empirico, né esprime una semplice *posizione logica*, come qualcuno ha almanaccato; ma è la *premessa tipica*, senza della quale tutto il resto non è pensabile.<sup>161</sup>

Inoltre, in tale lettera, Labriola chiarisce che nel *Capitale* «il modo di rappresentazione dei fatti e dei processi è generalmente tipico», in quanto Marx passa frequentemente dalla esplicitazione delle «premesse di fatto» che caratterizzano la società capitalistica «alla esplicazione genetica del modo come quelle premesse [...] debbano funzionare tipicamente»<sup>162</sup>.

Qui è evidente la vicinanza di Labriola al “Croce del *Loira*”, ovvero all'idea di un Marx “costruttore di idealtipi”. D'altronde, leggendo l'epistolario, appare evidente che “il Labriola del *Discorrendo*” si sente,

*contemporaneo* (cfr., in particolare, pp. 283 sgg., dell'edizione: Einaudi, Torino 1979).

158. *Per la interpretazione*, pp. 11-2; cfr. Mat900, p. 101.

159. P. Rossi, *Max Weber e Benedetto Croce: un confronto*, cit., p. 317. Nella stessa pagina, molto opportunamente, Rossi ricorda che «da questa impostazione Croce si distaccherà ben presto; e a ciò contribuirà probabilmente l'influenza della ben diversa lettura che del marxismo propose Giovanni Gentile [...]. Egli faceva in tal modo propria quell'interpretazione di Marx e del marxismo che aveva combattuto negli anni precedenti» (*ibid.*). Su quest'ultimo aspetto cfr. oltre nota 200.

160. Croce nel novembre del '97 se ne rallegra: «Tanto più volentieri accetto l'espressione usata da Labriola» («*premessa tipica*») «in quanto è la medesima di cui mi servii anch'io un anno fa. Si veda il saggio precedente su Loria, pp. 50-52»; *Per la interpretazione*, p. 7; cfr. Mat900, p. 93; MseEm, pp. 73 e 405.

161. *Discorrendo*, p. 21.

162. *Discorrendo*, p. 22.

nonostante le critiche da lui rivolte alla nota sul “paragone ellittico”<sup>163</sup>, ancora vicino alle riflessioni crociane su Marx<sup>164</sup>.

Dunque, Croce ha ragione nel rilevare che il *Discorrendo* ripropone, a suo modo, l’idea che il «valore» di cui parla Marx non è un «un *factum* empirico», ma un *tipo*<sup>165</sup>. In effetti, d’altronde, Labriola quando osserva che, a proposito della «legge del valore», «è proprio quel termine di legge che imbroglia il cervello di molti»<sup>166</sup>, pare porsi in piena continuità con il tentativo crociano (del maggio ’96) di delineare la vera natura delle «formole generali ma non assolute» di Marx<sup>167</sup>.

In ogni caso il fatto che Labriola sottolinei, proprio nelle stesse pagine, l’importanza fondamentale che ha in Marx il «procedimento dialettico»<sup>168</sup>, evidenzia che il marxismo critico labriolano è assai più vicino all’ortodossia marxistica engelsiana di quanto non lo sia quello del giovane Croce.

Infine va notato che, se dell’idea di un Marx “costruttore di tipi ideali” vi è una chiara traccia anche in Labriola, non vi è traccia, però, in Labriola dell’idea crociana secondo cui il «valore» = *tipo ideale* di cui parla Marx è utilizzato nel *Capitale* come *misura* («quasi reagente chimico», scriverà Croce nell’aprile del 1899<sup>169</sup>) per conoscere per comparazione la società capitalistica, ovvero per rilevare la «natura usurpativa del profitto»<sup>170</sup>, il plusvalore = pluslavoro<sup>171</sup> (che è un «fatto»<sup>172</sup>).

163. Già il 25 dicembre 1896, Labriola, riferendosi alla nota del *Loria*, scrive a Croce: «Tu ti sei avventurato troppo ad affermare l’esistenza (sia pure ipotetica) dell’economia pura. E perché non il diritto puro — l’estetica pura — la bugia pura? — e la storia dove se ne va? Per questa via si arriva alle idee di Platone, o alla scolastica»; C, IV, p. 266; LaBC, p. 188.

164. Come noto Croce si impegna affinché Labriola pubblichi il *Discorrendo*, e quest’ultimo, riferendosi a tale pubblicazione, il 23 settembre 1897, scrive al giovane amico: «Ho fissato i termini di questo libercolo, del quale il principale autore sei tu»; C, IV, p. 385; LaBC, p. 218; cfr. anche C, IV, p. 393; LaBC, p. 222 (lettera 8.10.1897).

165. *Discorrendo*, p. 21; cfr. sopra nota 161.

166. *Discorrendo*, p. 23.

167. *Sulla concezione*, p. 13; cfr. Mat900, p. 26; v. sopra nota 129.

168. *Discorrendo*, p. 22.

169. *Recenti interpretazioni*, p. 7; cfr. Mat900 p. 192.

170. *Recenti interpretazioni*, p. 7; cfr. Mat900 p. 192.

171. *Recenti interpretazioni*, p. 7; cfr. Mat900 p. 192.

172. Il termine «fatto», riferito al plusvalore, è utilizzato da Croce nella prima edizione della memoria del maggio 1896, mentre successivamente viene ommesso; cfr. *Sulla concezione*, p. 17 con Mat900, p. 34.

Il passo oltre Sombart e verso la *sociologia comparativa weberiana* pare, dunque, esser stato compiuto in modo piuttosto deciso *solo da Croce*; Labriola, che pure ammette, che le leggi marxiane siano, in un certo senso, dei “tipi ideali”, diffida, invece, come già ricordato, sin dal Natale del 1896<sup>173</sup> della «economia sociologica comparativa»<sup>174</sup>, e più tardi, nel *Postscriptum all'edizione francese del Discorrendo* (scritto il 10 settembre del '98), contesterà duramente l'idea crociana di voler rintracciare in Marx «una teoria sociologica, che sia complementare a quella economica»<sup>175</sup>.

Croce, invece, ribadisce, per qualche tempo, la sua idea di *economica sociologica comparativa*, prima nella più volte citata memoria del novembre 1897<sup>176</sup>, poi, ad esempio, nell'aprile 1899, rispondendo proprio al *Postscriptum* di Labriola, nel saggio *Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse*.

Ora a proposito di tale *economia sociologica comparativa* va rilevato che pare probabile che Croce ritenesse di poter individuare *esclusivamente nell'economia marxistica* non soltanto (a) la capacità di dar vita ad una procedura sociologica conoscitiva basata sulla *comparazione*, ma, anche, (b) la capacità di *costruire idealtipi*.

La lettura attenta del *Loira* ci spinge verso questa conclusione.

Qui Croce, infatti, dopo aver sottolineato (nella nota sul “paragone ellittico”) che il «valore» concepito da Marx è scientificamente rigoroso in quanto è un «tipo» *ideale*, riconosce uno «spirito egualmente rigoroso»<sup>177</sup> al concetto di «valore» dell'economia pura evidenziando che tale concetto rappresenta l'«unificazione di due concetti particolari in un concetto più generale»<sup>178</sup>. Dunque, rispetto alla classificazione dei concetti richiamata in questa pagina (la quale distingue, fra l'altro, tra «concetti generali» e «concetti tipici»<sup>179</sup>), pare evidente come Croce intenda ricondurre *l'idea di «valore» delineata dagli economisti puri* non alla categoria dei «concetti tipici», ma *a quella dei «concetti generali»*.

173. C, IV, p. 266; LaBC, p. 188; cfr. sopra nota 163.

174. Cfr. sopra nota 152.

175. *Discorrendo*, p. 165.

176. *Per l'interpretazione*.

177. *Loria*, p. 15; cfr. Mat900, p. 52; cfr. sopra nota 110.

178. *Loria*, p. 17; cfr. Mat900, p. 55.

179. *Loria*, p. 17; cfr. ed. franc. pp. 889–890; v. Mat900, pp. 54–5; cfr. sopra nota 110.

Utilizzando un tale *concetto generale* gli economisti puri colgono, secondo Croce, «l'indole vera dei fatti economici»<sup>180</sup> (di tutti i fatti economici in ogni forma di economia reale; visto che l'economia *pura*, in quanto «ricerca *astratta*», a differenza di quella marxistica, non si occupa di una *particolare* economia reale<sup>181</sup>) elevando correttamente, secondo Croce, «una *condizione* generalissima dello scambio a legge del valore»<sup>182</sup>.

In sostanza, Croce, in queste pagine, afferma che il *rigore scientifico* nel caso (I) dell'economia marxistica è il frutto del corretto uso di un *idealtipo*, mentre nel caso (II) dell'economia *pura* è frutto dell'*elaborazione di un concetto generale*. Si evidenzia, perciò, una significativa differenza, riguardo a questo punto, fra l'idea di *sociologia comparativa fondata sulle costruzioni idealtipiche* delineata dal giovane Croce e la *sociologia comparativa fondata sulle costruzioni idealtipiche* concepita da Weber. Quest'ultima, infatti, come si è rilevato sopra, considera in generale *tutta l'economia politica come fondata sul concetto di idealtipo*<sup>183</sup>.

180. Loria, p. 17; cfr. Mat900, p. 55.

181. Per la interpretazione, p. 2; cfr. Mat900, pp. 86-7; cfr. sopra, nota 96. Il giovane Croce identifica l'*economia sociologica comparativa* con la *concreta sociologia marxistica* che ha come obiettivo conoscitivo la società «*effettuale*», i fatti storici concreti; una sociologia diversa dalla sociologia «*pura = astratta*» di Simmel, o di Durckheim (la quale, invece, punta ad individuare le leggi del «*fatto sociale*» in generale). «Il Marx, come sociologo», scrive Croce, «non ci ha dato, di certo, quelle definizioni sottilmente elaborate del *fatto sociale*, come se ne possono trovare nei libri di qualche sociologo contemporaneo, del tedesco Simmel o del francese Durckheim; ma egli ci insegna [...] a penetrare ciò ch'è, nella sua *verità effettuale*, la società»; Per la interpretazione, p. 45; cfr. Mat900, p. 157.

182. Loria, p. 17; cfr. Mat900, p. 55. Anche per Weber, come si è visto sopra, le due scuole economiche (marxismo ed economia politica non marxistica) in sostanza, dal punto di vista dell'economia sociologica comparativa, *collaborano scientificamente*, perché elaborano concetti (dotati di *spirito scientifico* «egualmente rigoroso») che sono «strumenti» *non in competizione fra loro* capaci di indagare, da diversi punti di vista, un *medesimo* «dato empirico»; tuttavia, per Weber (a differenza di quanto afferma Croce), tali «strumenti» (non solo nel caso dell'economia marxistica, ma anche nel caso dell'economia politica non marxistica) sono *costruzioni idealtipiche*; cfr. sopra par. 1, note 70 sgg.

183. *Gesammelte*, p. 190; cfr. *Saggi*, p. 187; cfr. sopra, note 73 sgg. Weber, in particolare, considera un caso di costruzione idealtipica proprio il «concetto di «scambio economico» costruito in base alla legge dell'utilità marginale; *Gesammelte*, p. 202; cfr. *Saggi*, p. 197, cfr. sopra nota 53. Per una riflessione sul largo uso dei modelli esplicativi idealtipici non soltanto nella scienza economica, ma in ogni ambito delle scienze umane, della ricerca sociale (anche contemporanea) e della stessa metodologia delle scienze sociali cfr. A. OLIVERIO, *Metodo e scienze sociali. Attualità teorica e potenzialità empiriche dell'idealtipo in Max Weber*, Luiss University Press, Roma 2010, in particolare capitoli 4, 5 e 6, pp. 63 sgg.

D'altronde, giunti a questo punto della nostra analisi, è importante sottolineare come Weber veda sì in Marx *il massimo costruttore di idealtipi, ma non ne faccia affatto il rappresentante esemplare della sociologia comparativa.*

Ben diversa, riguardo a questi aspetti, la posizione del giovane Croce.

Dunque, se è vero che l'economia sociologica comparativa basata sul «tipo»<sup>184</sup> delineata dal giovane Croce *anticipa* l'idea di sociologia comparativa proposta da Weber<sup>185</sup>, tuttavia è evidente che le due teorizzazioni della economia sociologica comparativa *non coincidono pienamente in quanto è diverso il rapporto che esse intrattengono con il marxismo e con l'economia "pura".*

Riguardo a questo aspetto della questione ci si può *inoltre* chiedere se, per la prospettiva teorica delineata dal giovane Croce, la sociologia comparativa possa utilizzare solo gli idealtipi costruiti da Marx, *o se possa utilizzare, per porre in essere le comparazioni in cui consiste, anche gli strumenti concettuali costruiti dalla economia non marxistica.*

A ben guardare, in un primo tempo, Croce pare avallare questa seconda ipotesi: egli sottolinea come «fossero necessari a Carlo Marx tutti i sussidii tecnici dell'economia scientifica» per elaborare il concetto di «sopravalore»<sup>186</sup>. Ma, dopo aver delineato, a partire dalla nota sul «paragone ellittico» contenuta nell'edizione italiana del *Loria*, il ruolo che il «tipo» ideale ha nella sociologia comparativa marxiana, Croce non riprende più tale ipotesi. Da questo momento

184. Il «tipo» che è la «misura» ideale da paragonare «col reale», al fine di conoscere quest'ultimo; *Per la interpretazione*, p. 7; cfr. Mat900, pp. 93-4; MseEm, pp. 73 e 405; cfr. sopra nota 134.

185. Cfr. sopra, nota 159. Il presente saggio riflette sul concetto di scienza economica che si configura nel giovane Croce del 1896-1897 e nel Weber del 1904. Un raffronto fra le riflessioni sull'«economico» «nella *Filosofia della pratica* (1909) di Benedetto Croce e in *Economia e società* (1922) di Max Weber» si trova, invece, nel saggio di Nicola MATTEUCCI *La pensabilità dell'economico ovvero delle strutture della prassi* (in *La dimensione dell'economico*, (a cura di) R. CRIPPA, Liviana, Padova 1979, pp. 5-27). In tale saggio l'autore sottolinea correttamente che l'«economico» per Weber «è solo un "tipo ideale"», mentre per il Croce del sistema è «una categoria dello Spirito assoluto» (cit., p. 7). Valorizzando, in tal modo, nell'analisi dell'«economico», l'uso weberiano del concetto di «idealtipo» (posto in contrapposizione alle «forme» eterne dello Spirito delineate dal Croce maturo; cfr. *op. cit.*, p. 8), Matteucci, non evidenzia però l'elaborazione del concetto di «tipo» ideale nel giovane Croce interprete di Marx.

186. *Sulla concezione*, p. 17; questa affermazione viene omessa a partire dalla edizione del 1900; cfr. Mat900, p. 34.

in poi sembra orientarsi verso l'idea secondo cui *i concetti su cui si basa l'«economia sociologica comparativa» sono solo i concetti idealtipici, concetti che soltanto la stessa «economia sociologica comparativa» è in grado di costruire*. È sulla *incapacità* dell'*economia pura* di dar vita ad una *concreta* economia sociologica comparativa, dunque, non sulla capacità di Marx di utilizzare l'«economia scientifica» (ovvero la scienza propria = pura dei fenomeni economici in generale), ma sulla capacità marxiana di *concepire* e, poi, utilizzare *strumenti concettuali* “impropri” (ovvero *idealtipi*), che Croce, a partire dall'edizione italiana del *Loira* (e per alcuni anni), insiste.

È impossibile — scrive Croce — giunger mai, per deduzione puramente economica, a circoscrivere il valore delle merci al solo *lavoro* e ad escludere da esso la parte del capitale, e quindi a considerare il profitto come nascente da soprallavoro non pagato, e i prezzi come una deviazione dai valori reali causata dalla concorrenza dei capitalisti — se non si tenga a riscontro, come *tipo*, un altro valore.<sup>187</sup>

Mentre, dunque, l'economia sociologica comparativa basata sull'uso euristico degli idealtipi *delineata da Weber nel 1904* vuole essere, a suo modo, “erede” sia dell'economia marxistica che dell'economia politica non marxistica (in quanto riconosce alle due scuole economiche l'eguale capacità di costruire idealtipi), l'economia sociologica comparativa basata sull'uso euristico degli idealtipi *delineata dal giovane Croce* coincide con l'economia marxistica, perché pone una netta distinzione riguardo alla “costruzione di concetti” fra l'approccio marxistico (basato su «formole generali ma non assolute»<sup>188</sup>) ed l'economia pura = astratta (che, secondo Croce, elabora, per usare la sopra citata espressione weberiana, «*Gesetze im strengsten Sinne*»<sup>189</sup>).

### 3. L'attualità del «riconoscimento della validità scientifica del materialismo storico in quanto metodo» proposto da Weber e da Croce

Nonostante le notevoli affinità fra le due *economie sociologico-comparative*, le prospettive delineate da Croce alla fine dell'Ottocento e da

187. *Loria*, pp. 15–6 nota 2; cfr. *Mat900*, pp. 52–4 e *MseEm*, pp. 45–6.

188. *Sulla concezione*, p. 13; cfr. *Mat900*, p. 26, ove il termine «assolute» è sostituito dal termine «rigorose».

189. *Gesammelte*, pp. 187–8; cfr. *Saggi*, p. 185; v. sopra note 83 sgg.

Weber nei primi anni del Novecento mostrano, dunque, significative differenze, derivanti, in primo luogo, dal *diverso rapporto che i due autori avevano, all'epoca, con il marxismo*.

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*»<sup>190</sup>. L'economia sociologica comparativa basata sull'idealtipo che egli delinea è il prodotto più maturo di tale difesa.

Il Weber del 1904 è, invece, un epistemologo assai meno legato alla teoresi marxiana. La sua epistemologia (come si è ricordato sopra, non meno nutrita, di quella del giovane Croce, dei frutti più maturi della riflessione, ancorata ai temi del "ritorno a Kant", sulla concettualizzazione non scientifico-naturale) è molto meno ben disposta nei confronti del marxismo. C'è anche qui, come si è visto, la difesa di un certo marxismo, di una particolare lettura di Marx. C'è la volontà di vedere in Marx il maggior costruttore di idealtipi. Ma, come già sottolineato, l'economia sociologica comparativa proposta da Weber non assume Marx come modello.

Il giovane Croce di fine Ottocento era andato, dunque, ben oltre l'invito che verrà dal Weber del 1904 di considerare Marx un formidabile "costruttore di idealtipi", perché, leggendo la teoria del plusvalore come un "paragone ellittico", Croce aveva fatto di Marx *il fondatore della economia sociologica comparativa*.

Resta comunque l'evidente l'affinità fra il Croce di fine Ottocento e il Weber nel 1904: *idealtipo* e *comparazione* sono, per entrambi, i cardini della vera *economia sociologica concreta*.

Concludendo, riguardo alla critica a Marx e al marxismo, si deve osservare che *per il giovane Croce vale, ancor più che per Weber, ciò che, come è stato autorevolmente osservato, vale per quest'ultimo: siamo di fronte non a «un tentativo di "superamento"», ma a «una critica "positiva"», «non a una "confutazione" filosofica di Marx e del marxismo» (come quella a cui perviene il Croce maturo, influenzato da Gentile), «ma al riconoscimento della validità scientifica del materialismo storico in quanto metodo»*<sup>191</sup>.

190. Cfr. *Sulla concezione*, p. 18; v. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372.

191. P. Rossi, *Max Weber e Benedetto Croce: un confronto*, cit., p. 320.

Tale «riconoscimento della validità scientifica del materialismo storico in quanto metodo» coincide con l'individuazione, da parte di Croce, nella teoria marxiana del plusvalore di un "paragone ellittico". Ovvero di un paragone che (in linea con le tesi weberiane sull'imputazione causale-condizionale, realizzabile mediante l'uso di idealtipi<sup>192</sup>) individua (secondo il giovane Croce teorico marxista) la causa (la condizione) del plusvalore nel «capitale appropriato» attraverso l'individuazione di quell'unico elemento differenziante («l'umana eguaglianza») che non si trova nella realtà storico-empirica indagata (la "società capitalista") ma è rintracciabile nel «tipo» ideale possibile (la società lavoratrice: «senza differenza di classi»<sup>193</sup>) con il quale tale realtà viene comparata<sup>194</sup>. Il "paragone ellittico" che il giovane Croce scorge in Marx implica, evidentemente, un "giudizio di possibilità"<sup>195</sup>, ovvero, per usare le parole di Weber, una asserzione «su ciò che "sarebbe" avvenuto in caso di esclusione o di modifica di certe condizioni (*über das, was bei Ausschaltung oder Abänderung gewisser Bedingungen geworden "wäre,,*)»<sup>196</sup>.

192. Sulla «trasformazione [...] dello schema esplicativo causale in schema esplicativo condizionale» in Weber, cfr. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit., pp. 298–300.

193. *Per la interpretazione*, p. 9; cfr. Mat900, pp. 97–8.

194. «La natura usurpativa del profitto si può affermare soltanto quando si applichi, quasi reagente chimico, alla seconda società la misura ch'è invece propria di un tipo di società basata sull'umana eguaglianza»; *Recenti interpretazioni*, p. 7; cfr. Mat900 p. 192. (Fin dalla prima volta in cui delinea la tesi sul "paragone ellittico", Croce ha ben presente sia il fatto che la "variante" che caratterizza la società «tipo» è costituita dalla «eguaglianza umana», sia il fatto che tale eguaglianza fa sì che la «forza-lavoro non sia, nella società «tipo» (a differenza che nella società capitalista), «una merce»; *Loria*, pp. 15–6; cfr. Mat900, p. 53; v. sopra, nota 117). Riguardo al modo in cui il giovane Croce concepisce la "variante" (il fattore che viene «a variare»; *Per la interpretazione*, p. 7; cfr. Mat900, pp. 93–4; MseEm, pp. 73 e 405; v. sopra nota 134) che differenzia, a suo avviso, la società capitalista dalla società lavoratrice (società mercantile semplice) rinvio a C. TUOZZOLO, «Marx possibile», cit., pp. 164 sgg.

195. Cfr. ad es. il brano in cui Croce parla esplicitamente del «fatto ipotetico» (dell'idealtipo) come dello strumento per evidenziare ciò che accadrebbe «se uno dei fattori» del "fatto reale" «venisse a variare»; *Per la interpretazione*, p. 7; cfr. Mat900, pp. 93–4; MseEm, pp. 73 e 405; v. sopra nota 134.

196. M. WEBER, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, in *Gesammelte*, p. 275; cfr. *Saggi*, p. 265. Il giovane Croce, dunque, ritiene indispensabile «fantasticare sui possibili». Al contrario, come ha opportunamente rilevato D. CONTE, il Croce maturo persegue sistematicamente «una storiografia» («lontana dal concetto di "possibilità"») che non si lascia «irretire nel gioco dei "se" e dei "ma"» e che, perciò, è radicalmente diversa rispetto alla weberiana «concezione "sperimentalistica" della storiografia come scienza» (*Storia universale e patologia dello spirito*, cit., pp. 65–6).



Non vi è traccia, purtroppo, di una presa di posizione weberiana sulla «economia sociologica comparativa» del giovane Croce; Weber, come già ricordato, prende posizione sulla epistemologia crociana dell'intuizione<sup>197</sup>, ma non fa altrettanto con la teoria del “paragone ellittico”<sup>198</sup>, e non torna «più su Croce»<sup>199</sup>. Croce, d'altronde (sviluppando nel primo decennio del Novecento un idealismo neohegeliano profondamente influenzato dall'amico Gentile), porrà presto fine al suo “marxismo teorico labriolano” e vedrà in Marx non più principalmente un sociologo, ma un metafisico materialista<sup>200</sup>, perciò non avrà interesse a riflettere, confrontandosi con Weber, su sociologia economica comparativa e idealtipi.

Le idee riguardanti l'«economia sociologica comparativa», l'idealtipo e Marx (sviluppate fra fine Ottocento e inizio Novecento, in modo autonomo e con finalità differenti, da Benedetto Croce e da Max Weber) costituiscono, comunque, una *importante ed attuale riflessione critica riguardo al modo errato di concepire i concetti (le “leggi”, le “formule”) costruiti dalla scienza economica.*

Infatti, «il pregiudizio naturalistico (*das naturalistische Vorurteil*)» di cui parlava Weber<sup>201</sup> (e che anche il giovane Croce “teorico marxista” combatte strenuamente) è oggi largamente diffuso nell'ideologia economica dominante e nell'economicismo dilagante nell'era della globalizzazione.

I danni che ha prodotto all'interno del marxismo, trasformandolo in una metafisica materialistica, sono evidenti a tutti. Chiunque voglia ritornare a leggere seriamente “Marx dopo il marxismo” (ovvero dopo la sconfitta politica di quel marxismo monista naturalistico-materialista che si è impossessato nel corso del Novecento del “socia-

197. Cfr. sopra nota 106.

198. Croce inviò i suoi «studi economici sul Marx» a Weber, il quale disse a Vossler che ne avrebbe fatto «un cenno critico» (*Carteggio Croce-Vossler*, Laterza, Bari 1951, pp. 94-5 e 107), ma, purtroppo, tale «cenno» non fu scritto.

199. F. TESSITORE, *La lettura di Weber*, cit., p. 500.

200. Alla fine Croce, come noto, cederà all'idea, gentiliana, che identifica Marx con il materialismo metafisico (una idea esplicitamente negata nella memoria crociana del maggio '96; *Sulla concezione*, p. 7; cfr. Mat900, p. 17). Ma ancora nel 1899, scrivendo a Gentile, Croce difende, la sua lettura sociologica di Marx. Nella lettera del 27.7.1899 si legge: «il Marx non ha insistito sulla sua metafisica, ed ha insistito invece moltissimo sulle proposizioni sociologiche, storiche, economiche, è giusto interpretare queste indipendentemente, come osservazioni di fatto»; LFDm, p. 250.

201. *Gesammelte*, p. 188; cfr. *Saggi*, p. 185; cfr. sopra nota 85.

lismo reale”)<sup>202</sup>, non può non tornare a leggere con un certo interesse le pagine weberiane e crociane sul Marx costruttore di idealtipi e sulla «economia sociologica comparativa».

Ma Weber sapeva bene che «il pregiudizio naturalistico (*das naturalistische Vorurteil*)» può impossessarsi, in generale, della «teoria economica astratta (*abstrakte Wirtschaftstheorie*)»<sup>203</sup>: dunque, non solo dell’economia marxistica, ovvero della *critica* dell’economia politica, ma anche dell’economia politica: di ciò che il giovane Croce chiama economia *pura*. Anche in questo caso la confusione fra concetto astratto e realtà può compiersi: l’economista *puro* può credere che la legge rigorosa astratta contenga in sé l’individualità storico-concreta, ovvero può dimenticare, come fa il fisico (con «teoremi fisici»<sup>204</sup>), che la legge astratta non dice tutto il reale, ma semplifica le individualità concrete che sussume *riducendole ad esemplari*.

Ebbene *pare evidente che il «pregiudizio naturalistico» abbia finito per conquistare*, nel corso del Novecento, non solo l’economia marxistica, ma, in generale (anche in virtù della sempre maggiore formalizzazione matematica dei concetti economici), *tutta la scienza economica*.

Da un lato, *il monito weberiano*, che invita, ad esempio, a considerare un *idealtipo* il «concetto di “scambio economico”» costruito in base alla legge dell’utilità marginale<sup>205</sup>, e, dall’altro, *l’osservazione crociana* riguardante la natura *astratta* della economia *pura* (e la proposta di una «economia sociologica comparativa» capace di andare oltre tale astrattezza, pur ritenuta dal giovane Croce indispensabile), sono *manifestazioni di una sensibilità culturale in grado di cogliere una “differenza”, la differenza fra le astrattezze concettuali* (nelle loro differenti forme, generalizzanti, idealtipiche, ipotetiche ecc.) *e la realtà storico-concreta, che lo scientismo economicistico oggi imperante* (non solo nella scienza economica, ma nell’intero mondo politico e culturale in cui ci troviamo a vivere) *pare avere del tutto dimenticato*.

Ora ciò su cui pare importante riflettere è il fatto che questo difondersi del «pregiudizio naturalistico» nella economia politica non marxistica, sul cui pericolo aveva a suo tempo portato l’attenzione la

202. Su questi temi si confronti, appunto, in primo luogo, T. ROCKMORE, *Marx After Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell, Oxford 2002.

203. *Gesammelte*, p. 190; cfr. *Saggi*, p. 187; cfr. sopra, nota 73.

204. *Gesammelte*, pp. 187–8; cfr. *Saggi*, p. 185; v. sopra nota 82.

205. *Gesammelte*, p. 202; cfr. *Saggi*, p. 197; cfr. sopra nota 53.

marxiana *critica* dell'economia politica (che è, come noto, in primo luogo, critica dell'idea di concepire le leggi individuate dagli economisti come le leggi *naturali* dell'economia) e a cui vuol porre un argine l'«economia sociologica comparativa» (a cui pensano, in modo diverso, sia il giovane Croce che Weber), sta avendo nel mondo contemporaneo conseguenze molto gravi, forse ancora più gravi di quelle provocate dal (sopra ricordato) diffondersi di tale «pregiudizio» nel marxismo e nel socialismo reale.

Ciò che, infatti, pare stia venendo del tutto meno nell'odierno mondo dello scientismo economicista è proprio quella coscienza dei limiti della concettualizzazione scientifico-naturale (delle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*) su cui hanno, come noto, insistito i sostenitori di quel “ritorno a Kant” da cui nasce l'idea di delineare una «economia sociologica comparativa».

Riportare l'attenzione su tale idea significa oggi voler riaprire la riflessione sui limiti del naturalismo scienziato della scienza economica. Si tratta di limiti che autori come Weber e il giovane Croce avvertirono chiaramente; e avvertirono non meno chiaramente di Marx e, certamente, molto più chiaramente di quei marxisti metafisici (incapaci di cogliere la natura idealtipica dei concetti marxiani) esplicitamente criticati dai sostenitori della «economia sociologica comparativa».

Ma riportare l'attenzione su tale economia basata sulle costruzioni idealtipiche significa anche voler sottolineare che la scienza economica se vuole essere, come sosteneva Weber “scienza di realtà”, non può dimenticare che l'*homo oeconomicus* è irreali; ovvero significa evidenziare, per dirla con il giovane Croce, che l'economia allorché è scienza “pura” (o “propria”) è una astrazione generalizzante che semplifica il reale riducendolo ad esemplare di un genere.

L'appello a tornare a pensare una «economia sociologica comparativa» è l'appello a non confondere le astrazioni dell'economia “pura” con la realtà storico-sociale, come tende a fare, invece, oggi il dilagante scientismo economicistico “neoliberale”.

Ma il sostenitore di tale appello si trova di fronte una difficoltà oggettiva. La confusione fra astrattezza e realtà non è solo l'errore dello scientismo economicistico oggi dominante; è anche ciò che concretamente si realizza nel mondo capitalistico: qui l'astrazione e la reificazione divengono *reali*.

Il successo di una scienza economica che tratta gli uomini come esemplari di una legge è anche la conseguenza dell'affermarsi di una

società in cui gli uomini sanno sempre meno autoconcepirsi come i costruttori della realtà storico-sociale, e tendono, sempre di più, ad autointerpretarsi come esemplari di una legge che li domina.

Se gli uomini, come sembra accadere nell'era della globalizzazione finanziaria, si lasceranno sopraffare dall'imponente apparato tecnologico e dalle filiere produttive globalizzate, e si autoconcepiranno sempre più come entità che devono adeguarsi alle "leggi dei mercati" (ad esempio lasciando che, come oggi accade, siano *pc* programmati appositamente per generare guadagni speculativi a decidere in pochi istanti lo spostamento continuo delle immense quantità di denaro detenute dai fondi pensione, dai fondi d'investimento, ecc.) allora è evidente che *l'economia politica basata sul «pregiudizio naturalistico»*, ovvero su astratte leggi ineludibili, *non lascerà più alcuno spazio a forme di conoscenza del mondo economico-sociale* (come l'«*economia sociologica comparativa*») *capaci di guardare alla complessità, alla pluridimensionalità, ovvero alla concretezza, dell'essere umano.*

Ma ciò accadrà, evidentemente, non a causa della debolezza epistemologica di tali forme di concettualizzazione scientifica rispetto alla complessità e pluridimensionalità della concreta società umana, bensì proprio *in virtù del venir meno della stessa concreta complessità del mondo umano e sociale.*

Il mondo in cui effettivamente l'astrazione diverrà, per dirla con Marx, «praticamente vera (*praktisch wahr*)»<sup>206</sup> non potrà che essere un mondo in cui il dominio ideologico dell'economia intesa come "scienza di *naturali* leggi assolute" sarà sempre maggiore, e l'idea che concepisce l'economista come un "costruttore di idealtipi" verrà spinta a margine. *La difesa di un possibile mondo diverso da quello dominato da astrattezze impersonali*<sup>207</sup>, non può che coincidere con la

206. «Die einfachste Abstraktion also, welche die moderne Ökonomie an die Spitze stellt und die eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt, erscheint doch nur in dieser Abstraktion praktisch wahr als Kategorie der modernsten Gesellschaft»; *Werke*, Bd. 42, p. 39; cfr. K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1*, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 32. Sull'«astrazione praticamente vera» nel capitalismo contemporaneo cfr. R. FINELLI, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014. Su questi temi sia consentito rinviare anche a C. TUOZZOLO, *Il Capitale come "astrazione praticamente vera" nell'era del Finanzcapitalismo usurario*, in «*Etica & Politica / Ethics & Politics*», XVIII (2016/1), pp. 359–390.

207. Su questi temi sia consentito rinviare a C. TUOZZOLO, *Il dominio usurario del «capitale sugli uomini»*: B. Croce e K. Marx (in *Le filosofie del Mediterraneo e della Magna Grecia*, (a cura di) P.

*difesa di un modo non “naturalistico” di concepire le scienze economico-sociali.*

## Elenco delle sigle

### Opere di B. Croce

ICdS: *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte. Ricerche e discussioni*, 2. Edizione con molte aggiunte, Loescher, Roma 1896.

Loria: *Le teorie storiche del prof. Loria*, R. Tipografia Francesco Giannini & Figli, Napoli 1897 (già in traduzione francese in «*Le Devenir Social*», II (1897), pp. 881–905, con il titolo: *Les théories historiques de M. Loria*).

LS: *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte. Memoria letta nella tornata del 5 marzo 1893 dal socio Benedetto Croce*, (a cura di) G. GEMBILO, Perna, Messina 1993.

Mat900: *Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici*, Remo Sandron, Milano–Palermo 1900.

MseEm: *Materialismo storico ed economia marxistica*, (a cura di) M. RASCAGLIA e S. ZOPPI GARAMPI, nota al testo di P. Craveri, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2001.

PS: *Primi saggi*, Laterza, Bari 1951.

*Per la interpretazione: Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo. Memoria letta all'accademia Pontaniana nella tornata del 21 novembre 1897 dal socio residente Benedetto Croce*, Stab. Tipografico della R. Università, Napoli 1897 (estratto dal volume XXVII degli Atti dell'Accademia Pontaniana); ed. francese: *Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts du marxisme*, in «*Le Devenir Social*», (1898), pp. 97–126 e 233–50.

*Recenti interpretazioni: Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse*, estratto dalla «*Riforma sociale*», fasc. 5, anno VI, volume IX — Seconda serie (Ruox Frassati e Co, Torino 1899).

*Sulla concezione: Sulla concezione materialistica della storia*, Tipografia della Regia Università, Napoli 1896 (estratto dal vol. XXVI degli Atti dell'Accademia Pontaniana).

DI GIOVANNI, FrancoAngeli, Milano 2015, pp. 138–171) e a C. TUOZZOLO. *Produrre infinito, fine del lavoro e crisi della proprietà personale nella società dominata dai “troppo grandi”*, in «*Paradigmi. Rivista di critica filosofica*» (FrancoAngeli, Milano), vol. 32 (2014/1): *Fare, prassi, produzione. Valore–produzione e lavoro nella società globalizzata*, (a cura di) C. TUOZZOLO, pp. 51–74.

### *Opere di M. Weber*

*Gesammelte*: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922.

*Saggi*: *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, (a cura di) P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

### *Opere di altri autori*

C: A. LABRIOLA, *Carteggio*, 5 voll., (a cura di) S. MICCOLIS, Bibliopolis, Napoli 2000.

*Discorrendo*: A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Laterza, Bari 1939.

LFdM: G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, (a cura di) V. A. BELLEZZA, Sansoni, Firenze 1974.

*Werke*: K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Dietz:

Bd. 21, Berlin 1962;

Bd. 42, Berlin 1983.

*Zur Kritik*: W. SOMBART, *Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx*, in «*Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*», VII, 1894, pp. 555–94.

## Il dibattito Croce–Pareto sul materialismo storico (1896–1897)

PIERGIORGIO DELLA PELLE\*

1. Lo studio del pensiero giovanile di Benedetto Croce è esercizio utile non soltanto per il raffronto — spesso tentato e discusso — con le successive pieghe *del* suo pensiero *nel* tempo, ma sembra costituire soprattutto un’ottima prospettiva di osservazione dalla quale cogliere la reale portata *nel* suo pensiero *del* tempo. Nello specifico, il confronto con i temi della storia e in particolare del materialismo storico discussi negli anni giovanili, letti in parallasse rispetto alla prospettiva della imponente architettura sistemica del suo pensiero maturo, pare tradire la feconda e genuina visuale di un giovane Croce intento nell’analisi dei modi e dei temi delle scienze storiche sociali ed economiche<sup>1</sup>.

Non è mistero che al volgere del Novecento, in particolare a partire dalla critica al positivismo, la riflessione dei neokantiani, dello

\* Università degli Studi “Gabriele D’Annunzio” Chieti–Pescara.

1. Non è questo di certo il luogo per discutere circa ciò che appare come il limite e, al contempo, l’opportunità ermeneutica di poter disporre a livello storico–filosofico della autointerpretazione che lo stesso Benedetto Croce compirà poi del suo pensiero giovanile e, nello specifico, degli studi che conduce sul marxismo nell’ultimo quinquennio dell’Ottocento. Il limite dell’essere storici resta pur sempre tanto quello del sapere di comprendere storicamente, quanto quello della difficoltà del comprendersi essere storici. In tal senso, l’indubbia opportunità di poter accedere all’autointerpretazione crociana ha la validità per il suo tempo, ma non *in toto* per il tempo cui si riferisce. Ormai la critica ha dimostrato piuttosto chiaramente, per portare l’esempio più evidente, che una lettura (da parte di Croce o meno) del pensiero giovanile del filosofo di Pescasseroli guidata dalla luce della sua speculazione matura non è storicamente valida, poiché fortemente condizionata dalla ingombrante presenza filosofica di un Hegel storicamente non riscontrabile nelle riflessioni giovanili su Marx e il marxismo. Di più, lo stesso intendere la lettura crociana giovanile del marxismo e, in particolare, del materialismo storico nel periodo 1896–1897 non sembra essere esercizio semplice, in quanto in questi anni pare maturare nel pensiero di Croce una progressiva evoluzione, strettamente legata ai molteplici influssi e relazioni che andava costruendo e che lo condurranno ad abbandonare progressivamente lo studio del marxismo e del materialismo storico.

storicismo e della prima sociologia andavano cercando una fondazione delle tematiche storico-sociali in maniera sempre più decisa, non soltanto in Italia, ma in tutto il continente europeo. Al contempo, negli stessi luoghi le idee di Marx e di Engels si andavano sottoponendo, soprattutto dal punto vista teorico e politico, all'attenzione di coloro che — filosofi, economisti, governanti e lavoratori — vivevano quel contesto storico sociale europeo che è esistito ancor prima nella comunità scientifica e culturale, che nei poco flessibili sistemi educativi dei singoli stati-nazione.

In tale complesso e articolato contesto sembra essere degno di nota concentrare l'attenzione sulla relazione instauratasi, durante il periodo 1896–1897, tra due pensatori italiani, l'uno, Benedetto Croce, giovane studioso trentenne all'epoca da poco tornato a Napoli, e l'altro, Vilfredo Pareto, quasi cinquantenne non da molto trasferitosi a Losanna e titolare della cattedra di Economia Politica presso la locale Università<sup>2</sup>. Nell'esaminare il rapporto tra i due la critica si è spesso concentrata nella nota *querelle* emersa pubblicamente sulle pagine del *Giornale degli economisti* e relativa alla questione del principio economico, dibattuta nel periodo tra il 1900 e il 1901<sup>3</sup>. Ciò che invece pare essere restato più in ombra è che qualche anno prima, nel biennio 1896–1897, tanto Croce, quanto Pareto, sembrano andare — per percorsi e logiche differenti — nella medesima direzione circa la interpretazione del materialismo storico, uno dei più dibattuti e

2. Per un quadro completo e aggiornato della biografia paretiana vedi G. BUSINO, P.C. DELLA FERRERA, A. MONTESANO, G. PONTIGGIA, G. RAVASI, M.A. ROMANI, G. RUMI, S. VECA, M. VITALE, *Vilfredo Pareto (1848–1923). L'uomo e lo scienziato*, (a cura di) G. MANCA, Libri Scheiwiller, Milano 2002.

3. Oltre alla apparizione pubblica delle lettere nel «Giornale degli economisti», la notorietà storica delle stesse per parte di Croce è indubbiamente dovuta anche al loro inserimento da parte dell'autore, nella seconda edizione (e nelle successive) del volume *Materialismo storico ed economia marxistica* assieme ad «alcuni scritti, sparsamente pubblicati». (Cfr. B. CROCE, *Sul Principio economico, lettera al professore Vilfredo Pareto*, in «Giornale degli economisti», XXI luglio 1900, pp. 15–26; *Id.*, *Sul principio economico, replica all'articolo del prof. Pareto*, in «Giornale degli economisti», XXII febbraio 1901, pp. 121–130, poi in *Id.*, *Materialismo storico ed economia marxistica*<sup>2</sup>, Gius. Laterza & figli, Bari 1906, pp. 225–247. Per le lettere di Pareto, cfr. V. PARETO, *Sul fenomeno economico, lettera a Benedetto Croce*, in «Giornale degli economisti», XXI agosto 1900, pp. 139–162; *Id.*, *Sul principio economico*, XXII febbraio 1901, pp. 131–138). Su questa diatriba tra Croce e Pareto oltre a G. DE ROSA, *Nota. La polemica Croce–Pareto*, in V. PARETO, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, vol. II (1897–1906), (a cura di) G. DE ROSA, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1962, pp. 391–393; cfr. E. AGAZZI, *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi, Torino 1962, pp. 412–428; G. BUSINO, *Gli studi di Vilfredo Pareto oggi*, Bulzoni, Roma 1974, pp. 142–143.



chiaroscuri concetti della prospettiva marxistico–engelsiana, in un percorso che, da un lato, li vede singolarmente condividere alcuni punti di prossimità scientifica, dall'altro, consente ad entrambi una definizione della propria posizione rispetto agli stessi temi storico sociali ed economici che andavano dibattendo. In tal senso, ciò che sembra utile porre in luce è come la lettura di questo aspetto della concezione marxiana, non solo sia sottoposto a una significativa e vivace discussione e interlocuzione critica tra Croce e Pareto, precedente la pubblica disputa del 1900–1901, ma soprattutto, come questo confronto costituisca un punto di passaggio fondamentale in cui le posizioni dei due pensatori nel venire a confronto, hegelianamente si autodefiniscono riconoscendo se stesse, convergendo in alcuni tratti fondamentali, per poi respingersi nella loro definizione, rigettando infine entrambe all'unisono la lettura marxiana della storia lungo le strade della sociologia.

2. Sin da principio, come noto, i primi accostamenti intellettuali tra Croce e Pareto avvengono direttamente e indirettamente per il tramite degli studi e delle conoscenze dei loro rispettivi maestri, Antonio Labriola e Maffeo Pantaleoni, che pur essendo su posizioni teoriche sostanzialmente opposte, allievo di Marx il primo, economista puro il secondo, condividevano la critica alle politiche del governo italiano crispino, ulteriormente inasprita in quegli anni a seguito della disastrosa spedizione in Africa del 1895–1896, la cui condanna valse per Pantaleoni la decisione per un esilio volontario in terra elvetica<sup>4</sup>.

Le attestazioni dei primi scambi tra Croce e Pareto anche per tramite di Labriola e Pantaleoni risalgono a quegli anni, come attesta la lettera del 13 dicembre 1896 nella quale Pantaleoni scrive a Croce: «il Labriola mi ha mandato un Suo scritto sulle teorie storiche del Loria. Se lo ha fatto per suo incarico, La ringrazio anche di questo»<sup>5</sup>,

4. L'allontanamento deciso da Pantaleoni dalla Università di Napoli, a seguito delle polemiche suscitate da una sua lettera pubblica di condanna per la guerra italiana in Africa che venne però censurata, lo portò presso l'Università di Ginevra, non molto dopo il trasferimento di Pareto presso Losanna. Il clima di censura e di controllo del mondo accademico, cui Pantaleoni è esempio emblematico, condusse Labriola a scrivere un saggio sulla libertà d'insegnamento, cfr. A. LABRIOLA, *L'università e la libertà della scienza*, Loescher/Veraldi, Roma/Napoli 1897, poi in ID., *Scritti politici 1896–1904*, (a cura di) V. GERRATANA, Laterza, Bari 1970, pp. 385–430. Per la vicenda di Pantaleoni cfr. G. BUSINO, M. *Pantaleoni et l'enseignement de l'économie politique à Genève au début du XXe siècle*, in «Chaiers V. Pareto», 1 1963, pp. 49–60.

5. Lettera del 13 dicembre 1896 di Maffeo Pantaleoni a Benedetto Croce [ora in L. MI-

lo stesso Labriola che, qualche giorno prima, aveva consigliato a Croce di iniziare a seguire le cronache paretiane che apparivano sul *Giornale degli economisti*<sup>6</sup>. Il 19 dicembre 1896 invece è Pareto che scrive a Pantaleoni domandando: «sai tu chi sia il sign. Benedetto Croce — socio dell'Accademia Pontaniana di Napoli — che mi manda due suoi scritti: *Le teorie storiche del Prof. Loria*; *Sulla concezione materialistica della Storia*? Io gli vorrei rispondere per ringraziarlo, ma non so il suo indirizzo!»<sup>7</sup>. Il Pareto che scrive questo messaggio, tanto quanto Croce, è impegnato criticamente in quegli anni attorno alle tematiche sollevate dal marxismo e dal socialismo, pur essendo liberista, ha scritto una (contro) *Introduzione* agli estratti del *Capitale* selezionati da Paul Lafargue<sup>8</sup>, si sta preoccupando di studiare una teoria generale dei sistemi socialisti<sup>9</sup> ed è intento nella presentazione dei volumi del suo corso d'economia politica<sup>10</sup>. D'altro canto, pare ovvio che la medesima vocazione scientifica non può essere attribuita a Pantaleoni, che nel ringraziare il giovane Croce dello scritto critico su Loria, ricevuto per intercessione di Labriola, anche se non si col-

CHELINI, *Idealismo e marginalismo (1897-1924). Lettere di Maffeo Pantaleoni a Benedetto Croce*, «Il pensiero economico italiano», 1998/2, p. 25].

6. Cfr. lettera del 9 dicembre 1896 di Antonio Labriola a Benedetto Croce [ora in A. LABRIOLA, *Epistolario*, (D. DUGINI), Editori Riuniti, Roma 1983, p. 744].

7. Lettera del 19 dicembre 1896 di Vilfredo Pareto a Maffeo Pantaleoni, ora in V. PARETO, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, vol. I, cit., p. 498. Per i testi citati cfr. B. CROCE, *Les théories historiques de M. Loria*, in «Devenir Social» novembre 1896, in ed. it. come *Le teorie storiche del Prof. Loria*, R. Tipografia Francesco Giannini & Figli, Napoli 1897, poi in Id., *Materialismo storico...*, pp. 21-54; Id., *Sulla concezione materialistica della Storia*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli», XXVI 1896, pp. 1-21, con titolo *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, in Id., *Materialismo storico...*, pp. 1-19.

8. Il saggio scritto da Pareto e pubblicato per la prima volta in traduzione italiana col titolo *Studio critico della teoria marxista* nel 1893, a più riprese, su «L'idea liberale» di Milano, sarà in realtà edito, per alcune singolari circostanze, soltanto poi come *Introduction* in lingua francese a Karl Marx, *Le Capital. Extraits faits par M. Paul Lafargue*, Guillaumin, Paris 1893 e, infine, di nuovo in italiano come *Introduzione a Il Capitale. Estratti di Paolo Lafargue*, Sandron, Palermo 1894.

9. In particolare si vedano le lettere del 26 e del 29 agosto 1896, ora in V. PARETO, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, cit., pp. 462-467. Come noto gli studi paretiani sui sistemi socialisti saranno poi dallo stesso autore riuniti in V. PARETO, *Les systèmes socialistes. Cours professé à l'Université de Lausanne*, I-II, Giard & Brière, Paris 1901-1902, tr. it. di C. Arena, *I sistemi socialisti*, introduzione di G. H. BOUSQUET, UTET, Torino 1954.

10. Cfr. V. PARETO, *Cours d'économie politique*, v. I-II, Rouge, Lausanne 1896-1897, tr. it. di R. Fubini, *Corso di economia politica*, Einaudi, Torino 1942, 1953<sup>6</sup>, Boringhieri, Torino 1961, UTET, Torino 1971, 1988<sup>2</sup>.

loca come Pareto sulle posizioni di attenzione (anche se duramente critica) al fenomeno marxista e socialista, nell'esprimere la propria gratitudine «anche» per l'invio dello scritto, sembra rappresentare una certa benevolenza nei confronti dell'impegno critico crociano.

A Pareto, dunque, studioso quasi cinquantenne trasferito a Lorraine ed erede della cattedra di economia politica di Léon Walras, Benedetto Croce invia i due scritti che forse rappresentano più emblematicamente una lettura di Marx e del materialismo storico che nel suo pensiero, in quegli anni, va progressivamente evolvendosi e che è strettamente connessa al dibattito attorno alle posizioni di Achille Loria già inaugurato da Pantaleoni e Labriola, che dapprima animati da un certo interesse per le idee dell'economista mantovano, ne divennero suoi severi critici<sup>11</sup>. Come Pareto, anche Croce riserva la propria attenzione speculativa al marxismo, pur non essendo socialista, ma su stimolo di Labriola avversa la posizione lorianiana in quanto non sarebbe niente altro che «un plagio delle idee fondamentali storico-economiche del Marx»<sup>12</sup>.

Se pare necessario ricordare queste visioni circa la interpretazione delle posizioni di Loria da parte di Labriola e Pantaleoni, in un aspro dibattito che vide coinvolto anche Engels per sostenere l'accusa di

11. Nell'epistolario Labriola–Croce ben emerge il disappunto totale del primo nei confronti di Loria, «scopritore–completatore–correttore–storpiatore–plagiario e ciarlatano» (lettera del 20 dicembre 1896 di Antonio Labriola a Benedetto Croce). «La faccia tosta di Loria — afferma Labriola — è infinita. Manda all' "Economic Journal" un resoconto del movimento economico in Italia — e menziona me come uno degli abili difensori della sua dottrina» (lettera del 5 gennaio 1897 di Antonio Labriola a Benedetto Croce). A. LABRIOLA, *Lettere a Benedetto Croce 1885–1904*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 1975, p. 181 e p. 194. Sullo scontro Loria–Pantaleoni, tra gli altri cfr. L. MICHELINI, *Marginalismo e socialismo: Maffeo Pantaleoni. 1882–1904*, FrancoAngeli, Milano 1998.

12. B. CROCE, *Le teorie storiche del Prof. Loria*, cit., p. 22. Sul giovane Croce interprete di Marx, tra gli altri cfr. E. AGAZZI, *Il giovane Croce e il marxismo*, cit.; Id., B. Croce. *Dalla revisione del marxismo al rilancio dell'idealismo*, in *La crisi di fine secolo*, Teti, Milano 1980, pp. 279–330; G. L. CASANOVI, *L'anti-Loria. Croce e Loria: due interpretazioni del materialismo storico a confronto*, in «Archivio Storico italiano», CXLIII 1985, pp. 611–671; G. COTRONEO, *Un intellettuale meridionale di fronte a Marx: B. Croce*, in (a cura di) P. DI GIOVANNI, *Il marxismo e la cultura meridionale*, Palumbo, Palermo 1984, pp. 9–31; M. GRIFFO — M. AGRIMI (a cura di), *Croce e il marxismo un secolo dopo. Atti del Convegno di studi, Napoli 18–19 ottobre 2001*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004; M. MAGGI, *L'esperienza del marxismo nella filosofia di Croce*, in Id., *La formazione della classe dirigente*, Edizioni di storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 87–97; M. VISENTIN, *B. Croce, la riflessione su Marx e l'organizzazione categoriale dell'utile*, in *Croce e il marxismo*, pp. 11–122; C. TUOZZOLO, «Marx possibile». *Benedetto Croce teorico marxista 1896–1897*, FrancoAngeli, Milano 2008.

plagio verso l'economista mantovano<sup>13</sup>, altrettanto a questa analisi pare rilevante sottolineare che nella discussione avviata per parte di Pareto e Croce sull'argomento, a partire dal 1896, le posizioni assunte dai due non paiono essere affatto dipendenti da quelle espresse dai due maestri, ma anzi proprio di qui iniziano a maturare rendendosi da esse autonome.

I saggi citati, inviati da Croce a Pareto, *Le teorie storiche del Prof. Loria*, pubblicato per la prima volta nel novembre 1896 su *Devenir Social*, e *Sulla concezione materialistica della Storia*, comparso lo stesso anno negli *Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli*, si soffermano proprio sulla interpretazione della concezione marxiana della storia e del materialismo storico, sottoponendo ad esame critico l'uno le posizioni di Loria, l'altro quelle di Labriola. Per comprendere la portata delle osservazioni crociane sullo studio di Loria, è emblematico il racconto che lo stesso Labriola riferisce — e che più avanti si vedrà — della reazione di Pantaleoni alla lettura dell'opuscolo, che il primo si era dato a diffondere nella probabile speranza si fosse di fronte a l'*Anti-Loria*<sup>14</sup>. All'attenzione di Pareto viene rappresentata da Croce l'idea che il materialismo storico non deve essere inteso, alla Loria, ma deve e può essere un ausilio all'economia per l'interpretazione dei fenomeni storico-sociali ed economici. Pareto pare pronto ad accogliere questa sfida.

3. Il primo aspetto che indubbiamente è interessante porre in rilievo è che, muovendo dalla concezione di Croce, l'analisi di Pareto del materialismo storico, si leghi sin da subito inevitabilmente alla questione della sua validità conoscitiva, ovvero della sua scientificità, lambendo in maniera asintotica la lettura crociana. Ancor più singolare non appare tanto la successiva inevitabile divergenza tra i due, anche su tali temi, ma che il punto minimo di distanza tra i due pensatori si rintracci sul terreno dell'economia e delle scienze storico-sociali, e ancor più nello specifico, in un duplice quasi parallelo studio critico ("ateo") di Marx e del marxismo.

13. Vedi F. ENGELS, *Vorwort*, in K. Marx–F. Engels, *Werke*, Bd. 25, *Das Kapital III*, pp. 7–30, prima tr. it. integrale P. Martignetti, *Dal terzo volume del Capitale. Prefazione e commenti di Federico Engels*, Tipografia editrice romana, Roma 1896, poi nella tr. it. di M. L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1980.

14. L'espressione «*Anti-Loria*» compare nella lettera del 24 dicembre 1896 di Antonio Labriola a Benedetto Croce, ora in A. LABRIOLA, *Lettere a Benedetto Croce 1885–1904*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1975, p. 185.

Come si legge nella missiva di riscontro di Pareto a Croce, difatti — il 24 dicembre 1896 — nel ringraziare e nel complimentarsi «pel metodo scientifico» seguito, afferma:

la parte che i fenomeni morali hanno nella vita delle società mi pare incontestabile. Rimane ora da sapere quale sia tale parte paragonata a quella dei fenomeni esclusivamente economici, ed è un punto che, per me, rimane assai oscuro. Ella confuta egregiamente la teoria che considera i soli fenomeni economici, e ciò viene a confermare la mutua dipendenza dei fenomeni sociali ed economici, che, a me pare, debba ognora aversi presente negli studi di scienza sociale.<sup>15</sup>

Non è forse indispensabile andar oltre nella lettura per rendersi conto sin d'ora che qui Pareto nell'ammettere la rilevanza di tali fenomeni, in tutta probabilità, abbia ben presente quanto sostenuto da Croce nei due saggi ricevuti. La necessità — espressa da Croce già ne *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte* — di distinguere le scienze «proprie» (che intendono ricercare una legge generale per un fenomeno) dalle scienze «improprie» (che vogliono descrivere un fenomeno) salvaguardando tuttavia la validità della conoscenza (di un fenomeno) per entrambe<sup>16</sup>, comporta, quasi di conseguenza, la posizione — visibile in *Sulla concezione materialistica della storia* — per la quale seguendo Labriola «nel materialismo storico non bisogna cercare una teoria da prendere in senso *assoluto*»<sup>17</sup>. È proprio nell'appoggiare questa posizione che Croce riconosce un «progresso intellettuale» non soltanto «nel perfezionamento *degli schemi e delle categorie astratte del pensiero*»<sup>18</sup>, ma anche nel valore conoscitivo di ciò che è «l'esperienza della vita» che è possibile «esprimere in formole generali ma non assolute». Questo limite è ciò che fa

15. Lettera del 24 dicembre 1896 di Vilfredo Pareto a Benedetto Croce, ora in V. PARETO, *Epistolario (1890–1923)*, (a cura di G. BUSINO), vol. I, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1973, p. 317.

16. Cfr. B. CROCE, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte. Ricerche e discussioni*, 2. Edizione con molte aggiunte, Loescher, Roma 1896, pp. 126–128.

17. Nella versione successiva del testo, contenuta in *Materialismo storico*. . . , vi è una lieve (ma non trascurabile) *variazione*: «nel materialismo storico non bisogna cercare una teoria da prendere in senso *rigoroso*». B. CROCE, *Sulla concezione materialistica della storia*, p. 10, nella vers. di ID., *Materialismo storico*. . . , p. 12.

18. Nella *seconda versione*, così il testo: «nel perfezionamento di *concetti rigorosi e filosofici*», B. CROCE, *Sulla concezione materialistica della storia*, p. 10, nella vers. di ID., *Materialismo storico*. . . , p. 13.

parlare qui Croce di una peculiarità nell'«intendere la vita e la storia», che sta nel «sottointendere sempre *un press'a poco* e un *all'incirca*»<sup>19</sup>.

Vilfredo Pareto, che come visto condivide il ruolo conoscitivo giocato dai fenomeni sociali ed economici, sempre nella lettera poc' anzi citata non nasconde che l'aspetto che gli resta pur sempre a cuore è quello di non attardarsi nell'indagine qualitativa di tali fenomeni, cui «poco rimane» da cercare, piuttosto suo scopo è intraprendere a studiare «almeno» in quale «relazione quantitativa stanno quelle varie cause e i loro effetti»<sup>20</sup>. E ciò è vero per l'economista proprio perché il materialismo storico contempla «come ella [Croce] dice» delle «espressioni ove è inteso un *presso a poco*»<sup>21</sup>. In questa operazione, il percorso scientifico che Pareto reputa possibile intraprendere non sembra essere, quindi, quello di fare una teoria generale della storia (di farne una scienza pura, direbbe Croce), ma di descrivere quantitativamente le relazioni di cause ed effetti della storia che sottintendono una approssimazione: con questa nuova scienza occorre dunque «valutare quell'approssimazione»<sup>22</sup>.

Mentre Croce è impegnato in un intenso scambio epistolare seguente la recentissima (novembre 1896) pubblicazione de *Les théories historiques de M. Loria*, con un Labriola<sup>23</sup> che si farà sempre meno entusiasta a seguito della diffusione e pubblicazione della edizione italiana del saggio<sup>24</sup> a causa del richiamo crociano alle posizioni della scuola austriaca per la (dis)soluzione delle tesi di Loria<sup>25</sup>, Pareto priva-

19. Ivi, pp. 10–11, in *Materialismo storico...*, pp. 12–13.

20. Lettera del 24 dicembre 1896 di Vilfredo Pareto a Benedetto Croce, cit., p. 317.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*.

23. Sul rapporto tra Croce e Labriola tra gli altri vedi M. AGRIMI, *Con Labriola e con Croce*, in «Studi filosofici», 2005, pp. 153–174; G. CACCIATORE, *Marxismo e storia nel carteggio Croce–Labriola*, in *Gli epistolari dei filosofi italiani. 1850–1950*, Rubettino, Soveria Manelli 2000, pp. 89–122; ID., *Marxismo e storia tra Labriola e Croce*, in *Croce e il marxismo un secolo dopo*, cit., pp. 263–314; G. CATTANEO, *Croce e Labriola*, in *Antonio Labriola*, pp. 643–659; A. GIUGLIANO, “Caro Benedetto...”, “Caro Professore”. *A proposito dell'epistolario Labriola–Croce*, in *Gli epistolari dei filosofi italiani*, pp. 113–128; A. MACCHIORO, *Croce e Labriola*, in (a cura di) A. BURGIO, *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 227–247.

24. B. CROCE, *Le teorie storiche del Prof. Loria*, cit., poi in ID., *Materialismo storico...*, pp. 21–54.

25. In particolare — come noto — il punto di rottura è costituito da una sostanziosa nota aggiunta da Croce alla edizione italiana del saggio, relativa alla teoria del valore, ove si afferma che «in pura economia, il valore di un bene è eguale alla somma degli sforzi (pene, sacrifici, astensioni, etc.) che sono necessari per la sua riproduzione; e salarii e profitto del capitale sono entrambi economicamente necessari posta la società capitalistica». Ivi, p. 15, poi p. 53.

tamente continua a mostrare la propria condivisione delle analisi del giovane «socialista» Croce anche in merito alla critica alla versione lorianiana del materialismo storico. Pareto «benché liberista» si dice «in molte cose d'accordo col sig. Croce perché egli mette in chiaro la *mutua dipendenza* dei fattori sociali» e con ciò mette in guardia dal «rifare la storia» al modo di Loria<sup>26</sup>.

L'idea di una «*mutuelle dépendance*» d'altro canto pare qui di certo prossima a quella che Pareto sviluppa nel coevo *Cours d'économie politique* in cui avversa la possibilità di ricondurre i fenomeni sociali alle forme di produzione, là dove si intende sempre definire il valore quantitativo di quell'approssimazione che, per Croce, conserva una validità conoscitiva<sup>27</sup>. Nelle reciproche differenze, dunque, tanto Croce, quanto Pareto nel biennio 1896–1897 paiono incontrarsi in questi tre punti fondamentali sul concetto di storia: (1) il materialismo storico non è da intendere come una teoria, (2) i concetti riguardanti i fenomeni sociali ed economici per quanto approssimativi sono scientificamente validi e (3) la loro mutua dipendenza esclude la soluzione lorianiana, per la quale — utilizzando un passo citato dallo stesso Croce — i «rapporti economici [...] foggiano poi tutto il modo di essere della società»<sup>28</sup>.

Questi tre aspetti congiunti alla diffidenza reciproca che da un lato e dall'altro, in maniera simmetrica sia Labriola sia Pantaleoni sembrano palesare ai propri allievi Croce e Pareto, fanno sì che dalla critica al materialismo storico lorianiano nasca in maniera piuttosto singolare una prospettiva condivisa e originale nello studio delle scienze storico sociali ed economiche. Labriola stesso racconta a Croce come nel discutere — come accennato — con Pantaleoni circa il saggio *Le teorie storiche del Prof. Loria*, «caso unico da che io sono al mondo», l'economista marginalista «parlò sempre, e non mi dette il tempo di parlare mai»<sup>29</sup>. Per quanto la circostanza riferita possa essere stata enfatizzata da Labriola, il pomo della discordia sarebbe stato in particolare — come comprensibile — «quella tua nota su la

26. Lettera del 26 dicembre 1896 di Vilfredo Pareto a Carlo Placci, ora in V. PARETO, *Epistolario (1890–1923)*, vol. I, cit., pp. 317–318 (*corsivo nostro*).

27. Cfr. V. PARETO, *Cours d'économie politique*, T. I–II, Rouge, Lausanne 1896.

28. A. LORIA, *La terra ed il sistema sociale*. Prolusione al corso di Economia Politica nella E. Università di Padova. 21 novembre 1891, Fratelli Drucker, Padova 1892, p. 19. Cfr. B. CROCE, *Le teorie storiche del Prof. Loria*, cit., p. 40.

29. Lettera del 25 dicembre 1896 di Antonio Labriola a Benedetto Croce, ora in A. LABRIOLA, *Epistolario*, cit., p. 757.

teoria del valore (che veramente guasta un poco l'effetto) la quale è senza dubbio soggettivamente prematura e oggettivamente poco comprensibile»<sup>30</sup>, proprio quella nota, che si è qui precedentemente detto far riferimento alla scuola austriaca, all'economia pura con la teoria del valore di Pantaleoni. Prosegue il pensatore marxista contrariato: «ti sei avventurato troppo ad affermare l'esistenza, sia pure ipotetica, dell'economia pura [...] e la storia, dove se ne va?»<sup>31</sup>, lo scontro aperto da Labriola nei confronti di Pantaleoni sul campo neutro delle posizioni di Loria, dà così fuoco alle polveri.

4. Il *Cours* di Pareto, così, diviene ben presto il *nuovo* terreno neutro di scontro. Labriola nel riferire a Croce del suddetto colloquio aveva già rappresentato la posizione pantaleoniana per la quale «l'economia non è una scienza storica — ma la scienza dei *puri* rapporti e che la storia — il diritto e lo Stato (*sic*) non hanno fatto che guastarla»<sup>32</sup>, il che, in una certa maniera, prelude ai contenuti della sua recensione al secondo volume del *Cours* paretiano, pubblicata poi nell'aprile del 1897 su «Rivista popolare» diretta da Napoleone Colajanni<sup>33</sup>. A ben vedere quest'ultima è stimolata proprio dal carteggio tra Pareto e Pantaleoni del febbraio 1897<sup>34</sup>, dal quale si può osservare come sulla interpretazione del concetto di materialismo storico il giovane

30. *Ibidem*.

31. L'effetto prodotto dalla nota crociana aggiunta all'edizione italiana agli occhi di Labriola è dirompente, tanto che, in una lettera erroneamente datata 3 dicembre 1896, che in realtà dovrebbe essere del 3 gennaio 1897 (sempre indirizzata a Croce) riprende con saldezza la discussione rimbrottandolo: «fra qualche tempo ti persuaderai che la così detta *scuola austriaca* è una semplice *strambaleria*. L'economia non è che una scienza storica», pensare la scuola austriaca come «una continuazione della scuola classica è un assurdo». Lettera del 3 gennaio 1897 di Antonio Labriola a Benedetto Croce, ora in A. LABRIOLA, *Epistolario*, p. 763. Su questo aspetto cfr. G. CACCIATORE, *Marxismo e storia tra Labriola e Croce*, pp. 64–65.

32. Prosegue nel racconto: «il puro sviluppo delle leggi economiche non impedisce (dagli uomini?) porterebbe all'assoluta concorrenza e all'assoluta felicità di tutti. E così basta. Forse, essendo la vigilia di Natale, era ubriaco» Lettera del 25 dicembre 1896 di Antonio Labriola a Benedetto Croce, ora in A. LABRIOLA, *Epistolario*, cit., p. 757.

33. Vedi M. PANTALEONI, *A proposito del «Cours d'économie politique» di Vilfredo Pareto*, in «Rivista popolare», 19, 15 aprile 1897, pp. 364–368.

34. Ne è singolare indizio il fatto che il 15 febbraio 1897 la «Rivista popolare» annuncia una prossima recensione di Pantaleoni al secondo volume del *Cours*, nella stessa circostanza in cui presenta la traduzione di alcune pagine del testo; come scritto nella nota precedente, la recensione fu pubblicata due mesi dopo.



economista quasi difenda la posizione di Croce (che per certi versi è anche la sua) dalla lettura che ne fa l'autore dei *Principii*,

non so se tu hai giudicato bene il Croce [...] io avevo creduto di capire che egli *negasse* doversi considerare il solo fattore economico, e quindi io lo ponevo tra i seguaci della mutua dipendenza dei fenomeni economici e sociali [...] egli come tutti gli hegeliani, scrive in modo da farsi difficilmente capire.<sup>35</sup>

Ora, al di là di questa ultima considerazione (che altrove pare riferire a tutta la filosofia tedesca<sup>36</sup>), qui Pareto rivendica fermamente il fatto che «il fattore economico ha certamente gran parte nel fenomeno sociale» e in questa direzione accumuna le posizioni di Marx a quella di Loria giudicate «errate perché non tengono conto della mutua dipendenza di tutti i fenomeni economici e sociali»<sup>37</sup>. Questo aspetto che si è detto essere comune con la prospettiva di Croce è nuovamente ribadito da Pareto che, dopo aver riconsiderate ancora una volta prossime le posizioni scientifiche di Marx e Loria, esprime inequivocabilmente a Pantaleoni la «notevole» validità conoscitiva (per dirla con Croce), ovvero la parte di vero (per dirla con Pareto), che vi è nel materialismo storico, che nella versione crociana resta pur sempre una prima approssimazione (legata a un «press'a poco») di quella che riesce a quantificare questo elemento qualitativo, rintracciabile secondo Pareto nella impostazione di Gustave de Molinari<sup>38</sup>.

Nella citata recensione sul *Cours* Pantaleoni, dopo aver espresso il proprio apprezzamento al lavoro di Pareto in funzione *Anti-Loria*<sup>39</sup>,

35. Lettera del 10 febbraio 1897 di Vilfredo Pareto a Maffeo Pantaleoni, ora in V. PARETO, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, vol. II (1897–1906), cit., pp. 31–32.

36. A titolo esemplificativo, in una successiva lettera a Pantaleoni, Pareto in relazione a Croce scrive: «il guaio principale di quei marxisti è che si spiegano poco chiaro, stanno tra le nubi della filosofia tedesca». Lettera del 15 maggio 1897 di Vilfredo Pareto a Maffeo Pantaleoni, ora in *ivi*, p. 69.

37. Lettera del 10 febbraio 1897 di Vilfredo Pareto a Maffeo Pantaleoni, ora in V. PARETO, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, vol. II (1897–1906), cit., p. 33.

38. L'affermazione che Pareto apporta nella lettera: «nota che la teoria del Molinari è pure un genere di materialismo storico» oltre a rafforzare la tesi della sua posizione di prossimità alla lettura del materialismo storico di Croce nei tre aspetti precedentemente individuati, consente forse di ipotizzare una chiave di lettura paretiana dello scritto del DE MOLINARI, *Comment se reso udrà la question sociale*, Guillaumin, Paris 1896 in chiave anti-loriana.

39. Pur senza utilizzare la felice espressione labriolana, Pantaleoni in polemica con Loria scrive: «ci fu un tempo — in cui — si passava un guaio, se non si era perfettamente convinti,

alludendo, senza citarlo in maniera diretta, esplicitamente a Croce scrive: «adesso poi c'è questa *croce* del materialismo storico. Non bastava che Engels avesse detto delle insolenze in tedesco a Loria; un altro ha dovuto dirgliene anche in italiano», questa «grottesca tenzone» non pare essere agli occhi dell'economista esiliato a Ginevra altro che una sfida volta a dimostrare «chi abbia per primo e più chiaramente detta una castroneria», ovvero che «in ultima istanza ogni fatto storico si spieghi per via della sottostante struttura economica»<sup>40</sup>. Pantaleoni su questo punto esplicitamente si chiede il senso di rivendicare la paternità di questa «castroneria», sia essa di Marx o di Loria, ove ovviamente per Marx pare essere intesa la lettura marxiana di Labriola (dal quale estrapola l'ultima citazione<sup>41</sup>) e con questi, di Croce.

A questo punto, non si può che far proprio il primo manifesto rilievo che Croce pone in evidenza in una pronta lettera di risposta all'attacco contenuto nella recensione di Pantaleoni, che, inviata al direttore Colajanni, è pubblicata sulla «Rivista popolare» il 30 aprile 1897<sup>42</sup>. Il giovane pensatore, che non aveva avuto difficoltà a individuare tra la pagine della recensione una critica nei suoi confronti<sup>43</sup>, replica a Pantaleoni facendogli semplicemente osservare che definendo una «castroneria» la posizione sul materialismo storico che egli attribuisce indistintamente sia a Marx sia a Loria, nel criticare l'uno, colpisce inevitabilmente anche l'altro, «se il Prof. Pantaleoni reputa la

che la terra libera o non libera, fosse la *causa causarum* di tutti i fenomeni economici». M. PANTALEONI, *A proposito del «Cours d'économie politique» di Vilfredo Pareto*, in «Rivista popolare», 19, 15 aprile 1897, pp. 364–368.

40. *Ibidem*.

41. Pantaleoni richiamando quasi alla lettera la citazione di Labriola («in ultima istanza (Engels) ogni fatto storico si spieghi per via della sottostante struttura economica (Marx)»), riprende polemicamente la posizione labriolana di una dottrina economica descrittiva, che non sia un mero «ritradurre in categorie economiche tutte le complicate manifestazioni della storia». A. LABRIOLA, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, Loescher, Roma 1896, 1902<sup>2</sup>, poi in ID., *La concezione materialistica della storia, con un'aggiunta di B. Croce sulla critica del marxismo in Italia dal 1895 al 1900*, (a cura di) B. CROCE, Gius. Laterza & Figli, Bari 1953, p. 145.

42. Vedi B. CROCE, *Polemica sul materialismo storico*, in «Rivista Popolare», 30 aprile 1897, p. 391.

43. Maffeo Pantaleoni nella sua recensione aveva evitato di farne il nome, pur alludendo esplicitamente a lui; tanto che Pareto nello scrivergli dopo la replica crociana osserva: «era naturale che egli riconoscesse se stesso nel tuo articolo! Tu avevi solo levato via il nome!». Lettera del 15 maggio 1897 di Vilfredo Pareto a Maffeo Pantaleoni, ora in V. PARETO, *Lettere a Maffeo Pantaleoni. 1890–1923*, vol. II, pp. 68–69.

teoria di Loria una *castroneria*, non spetta certo a me di contraddir-  
lo!»<sup>44</sup> ma, ciononostante, ribadisce la propria stima per Pantaleoni.  
Ancor più perché ritiene, anche alla luce della recensione pantaleo-  
niana, che l'economista accetti la posizione di Pareto, che «in fin dei  
conti, non è troppo lontana» dalla «concezione storica del Marx», che  
a differenza di ciò che direbbe Loria, «non nega l'interdipendenza  
dei fattori sociali»<sup>45</sup>.

Di nuovo dunque si ravvisa la possibilità di conciliare la posi-  
zione sull'idea di storia degli economisti puri con quella del ma-  
terialismo storico, mettendo in risalto la questione della reciproca  
dipendenza. Come si evince, dunque, sul terreno neutro della inter-  
pretazione di Loria e, per converso poi del *Cours* paretiano, è evidente  
che si sia combattuta la disputa indiretta tra Labriola e Pantaleoni,  
ma pare altrettanto significativo che forse, in fondo, entrambi cerchi-  
no nei propri allievi, in qualche modo, un *Anti-Loria* per chiudere  
definitivamente i conti con una lettura metafisica della storia.

5. In tale scambio dialogico tra Croce e Pareto di questi anni, dal  
quale traspare evidentemente l'idea di poter accettare il materialismo  
storico come una maniera di considerare la mutua dipendenza dei  
fatti storico sociali ed economici, è utile concentrarsi su una lettera  
del 27 maggio 1897 di Pareto a Croce. Il primo, pone direttamente  
al giovane filosofo la questione del materialismo storico, entrandovi  
nel merito e iniziando a definire meglio, in contropunto, la propria  
posizione critica rispetto a quella espressa non più soltanto dai già  
citati scritti crociani, ma anche dagli altri saggi apparsi nell'ultimo  
periodo<sup>46</sup>, che lo stesso Croce invia a Pareto<sup>47</sup>. I nuovi scritti di  
Croce sul concetto di storia appaiono a Pareto «metafisici»<sup>48</sup> e per lui

44. B. CROCE, *Polemica sul materialismo storico*, cit., p. 391.

45. *Ibidem*.

46. Segnatamente B. CROCE, *Studi storici sulla rivoluzione napoletana del 1799*, 2<sup>a</sup> ed. corretta ed accresciuta, Loescher, Roma 1897; ID., *Le teorie storiche del prof. Loria*, Napoli, Giannini, 1897; ID., *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», XXVII, febbraio 1897, ed. francese con titolo *Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts du marxisme*, in «Le Devenir social», IV febbraio–marzo 1898, pp. 97–126 e 233–250, poi in italiano in ID., *Materialismo storico...*, pp. 85–158.

47. Cfr. lettera del 27 maggio 1897 di Vilfredo Pareto a Benedetto Croce, ora in V. PARETO, *Epistolario 1890–1923*, vol. I, cit., pp. 340–343.

48. Eccezion fatta per il testo sulla rivoluzione napoletana, Pareto lamenta che per quanto gli altri testi inviati siano «scritti bene, con osservazioni acute», siano «metafisici; onde io

«più positivista dello Spencer», sarebbero «terra incognita»<sup>49</sup>. Pur iniziando a misurare i passi dall'approccio crociano, Pareto interviene direttamente sulle questioni storiche poste sin dai primi scritti inviati da Croce e chiarisce la propria posizione: «io indico semplicemente col nome di “filosofia della storia” la ricerca di leggi generali (se ve ne sono e se le sappiamo trovare) delle vicende umane» e, in tal senso, più che porsi alla ricerca (metafisica) di ciò che è l'arte, la storia e la scienza, è necessario rilevare che i concetti «variano con gli individui e col tempo»<sup>50</sup>. La domanda dunque da porsi, per Pareto, non è cosa la storia sia, ma «quale è il concetto che gli uomini di tale paese e di tale epoca hanno della storia»<sup>51</sup> e mantenendo quella approssimazione che è propria della scienza di questi concetti, sottolinea quanto sia attraverso il linguaggio che vengono introdotte differenze qualitative «dove ve ne sono solo di quantitative»<sup>52</sup>. Leggendo la storia come quei «componimenti intermedi», che si collocano tra la «cronaca» (che vale qui e ora) e la «filosofia della storia» (che varrebbe per tutti i popoli e tutti i temi), Pareto riconduce ogni conoscenza all'esperienza e ribadisce la possibilità di una validità conoscitiva generale, non assoluta<sup>53</sup>. La concentrazione sui fatti dell'esperienza però non compromette affatto la visione sulla «*mutuelle dépendance*» che, scardinata sin da subito dal livello metafisico, e ancorata a quello che si potrebbe forse chiamare sociologico, è pienamente in gioco allorché Pareto sottolinea che «i concetti degli uomini, in grazia delle continue correzioni che vi porta l'esperienza, hanno [...] una qualche relazione con la realtà»<sup>54</sup>.

Il dibattito Croce–Pareto degli anni 1896–1897 sul materialismo storico può essere dunque considerato in definitiva come un momento significativo, per quanto poco esplorato, della storia della filosofia italiana, sia nella sua valenza di superamento *anti-loriano* del mate-

rispondendogli, gli ho detto chiaro che su ciò poco potevamo intenderci, perché io sono il più positivista dei positivisti». Lettera del 28 maggio 1897 di Vilfredo Pareto a Maffeo Pantaleoni, ora in V. PARETO, *Lettere a Maffeo Pantaleoni. 1890–1923*, vol. II, p. 77.

49. Lettera del 27 maggio 1897 di Vilfredo Pareto a Benedetto Croce, ora in V. PARETO, *Epistolario 1890–1923*, vol. I, cit., p. 340.

50. Ivi, pp. 340–341.

51. Ivi, p. 341.

52. *Ibidem*.

53. Cfr. lettera del 27 maggio 1897 di Vilfredo Pareto a Benedetto Croce, ora in V. PARETO, *Epistolario 1890–1923*, vol. I, cit., p. 342.

54. Ivi, p. 343.

rialismo storico, esigenza ravvisata tanto dal marxismo scientifico quanto dall'economia pura, sia nella reciproca condivisione e maturazione delle istanze che conducono di lì a poco Croce e Pareto a sviluppare una più articolata riflessione filosofico–sociale. Dal punto di vista filosofico alla luce di quanto osservato sinora sembra indubbio che questo momento di scambio e reciproco confronto abbia rappresentato per Croce e Pareto, da un lato un passaggio fondamentale per il superamento, rispettivamente, di Labriola e di Pantaleoni, dall'altro, un momento di convergenza e di condivisione per pensare una idea possibile di storia che rappresenti la mutua dipendenza dei fenomeni storico–sociali ed economici.



# Gramsci allievo di Croce

Contributo a una rilettura

DIEGO FUSARO\*

Nessun sistema filosofico è definitivo, perché la Vita, essa, non è mai definitiva.

CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*

## 1. Il pensiero italiano come pensiero storico

Se sia possibile individuare un *quid proprium* del pensiero italiano è un tema non propriamente originale, se si considera che esso era già al centro della riflessione di Bertrando Spaventa (*La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, 1862) e, in seguito, di Giovanni Gentile (*Il pensiero italiano del Rinascimento*, 1940).

È merito di Roberto Esposito essere recentemente tornato a sollevare la questione con il suo studio *Pensiero vivente: origini e attualità della filosofia italiana* (2010); questione alla quale egli, come è noto, prospetta una risposta che se, da un lato, presenta il vantaggio di ricondurre, sia pure elasticamente, la molteplicità delle categorie e degli autori della tradizione italiana a un comune denominatore, dall'altro pare degna di essere discussa per la specifica soluzione teorica che viene delineando.

Esposito, infatti, individua nello scivoloso e difficilmente circoscrivibile plesso teorico legato alla "vita" la peculiarità del pensare italiano, che, a suo dire, sarebbe, da Vico a Machiavelli, da Pico a Gramsci, un pensiero del trauma e del conflitto, attento alla dimensione della concretezza del vissuto più che alle grandi questioni metafisiche su cui altre tradizioni culturali nazionali avrebbero soffermato l'attenzione in forma se non esclusiva, sicuramente egemonica.

\* Università Vita-Salute San Raffaele di Milano.

Seguendo la trattazione di Esposito, la cifra del pensiero italiano può essere ravvisata nella categoria — densa quanto opaca — di vita, a sua volta intesa in senso ampio e ospitale come luogo della storicità e del conflitto, della politica e della concretezza sociale.

Non, come si diceva poc' anzi, i grandi interrogativi metafisici legati alle verità eterne e all'ordine formale della rappresentazione disincarnata, bensì le più concrete questioni connesse intrinsecamente con l'immanenza e con la comunità umana, con l'antagonismo in tutte le sue forme e con il divenire storico traccerebbero l'orizzonte di senso del pensare italiano fin dal suo sguardo originario, ossia fin dalla riflessione — essa stessa centrata sulla storicità e sull'immanenza — di Gioacchino da Fiore.

La tesi di Esposito può, a nostro giudizio, essere accettata e, di più, rivelarsi euristicamente feconda, a patto che si determini altrimenti la sfuggente categoria di vita, concependola più specificamente come storicità.

A ogni latitudine e in ogni fase, il pensiero italiano, in altri termini, presenta come proprio costante *quid proprium* l'elemento della storicità, senza il quale non potrebbe essere inteso. Nella sua accezione più ampia di divenire concreto, il pensare storico, in tutte le sue forme e declinazioni (da Gioacchino da Fiore a Gramsci, fino alla stessa *italian theory* di Esposito e al pensiero ermeneutico italiano), è venuto assumendo la dimensione della storicità come imprescindibile terreno per la considerazione e per la pratica della filosofia.

La stessa riflessione di Benedetto Croce, comunque la si voglia intendere e giudicare, si colloca in questa linea. A tal punto che la *vexata quaestio* circa la natura specifica della riflessione crociana potrebbe con diritto essere risolta mediante la categoria del pensare storico.

È Croce stesso, del resto, a individuare nel pensare storicamente la cifra del pensare italiano a partire da Vico. Nelle pagine della *Filosofia di Giambattista Vico* (1911), «la reverenza che si deve al gran nome del Vico»<sup>1</sup> è connessa con il suo aver avviato, in area italiana, la tradizione della «scienza nuova» del sapere storico.

A differenza di Cartesio e della sua valorizzazione esclusiva del *certum*, Vico fa rientrare nello spazio del sapere anche la dimensione storica, sia pure in un quadro soggettivistico che è esso stesso tributario rispetto alla concezione cartesiana: «il cartesianismo rifuggiva con orrore dalla selva selvaggia della storia; e il Vico s'internava bramoso

1. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), Laterza, Bari 1965, p. 7.



in quella parte appunto della storia, nella quale, per così dire, è più forte il sentore della storicità»<sup>2</sup>, che è assunta dallo stesso Croce come fondamento del proprio filosofare.

Il sistema crociano si pone, in effetti, come paradigmatico di quel pensare storicamente che fa da orizzonte costante alla cultura italiana concepita nella sua accezione più larga. In tale orizzonte rientra a pieno titolo anche la riflessione di Gramsci, sulla cui genesi l'idealismo di Croce svolse un ruolo di prim'ordine.

## 2. Spettri di Croce nell'opera gramsciana

Su quanto abbia inciso la filosofia di Benedetto Croce sulla genesi della specifica via di Antonio Gramsci al marxismo si è insistito *ad abundantiam* in passato e anche in tempi recenti. A tal punto che, senza accampare la pretesa di ripercorrere in questa sede un dibattito e una bibliografia pressoché sterminati, si potrebbe dire che senza l'apporto della filosofia crociana Gramsci non avrebbe potuto elaborare la propria originale declinazione del marxismo, con tutte le specificità che la contraddistinguono, dalla categoria di egemonia alla valorizzazione del fatto culturale. Nelle pagine che seguono, vorrei provare a ripercorrere, com'è naturale senza alcuna pretesa di esaustività, l'importanza e la presenza di Benedetto Croce nei *Quaderni del carcere*, mostrando come egli svolga per Gramsci una funzione per molti versi analoga a quella svolta per Marx da Hegel.

Come è noto, quella che Gentile ha presentato trionfalmente come una riforma di Hegel corrisponde, per Gramsci, a «un passo indietro» [Q 1317], a «una riforma “reazionaria”» [Q 1317], che ha privato Hegel della sua parte più realistica e l'ha «reso più astratto» [Q 1317]: ha finito — secondo le accuse mosse, appunto, a Croce nell'*Anticroce*<sup>3</sup> — per addomesticarlo e mutarlo. È questa l'accusa che Gramsci muove sia a Croce, sia a Gentile.

L'accusa rivolta al neoidealismo è, insieme, filosofica e politica. Sia pure in forme diverse e reciprocamente irriducibili al di là di ogni isomorfismo, Croce e Gentile hanno, per Gramsci, anestetizzato la carica antiadattiva e rivoluzionaria della dialettica hegeliana,

2. Ivi, p. 49.

3. Cfr. E.G. CASERTA, *Croce and Gramsci: Some Reflections on their Relationship*, in «Quaderni d'Italianistica», n. 2 (1984), pp. 204-216.

riconfigurandola, in modo niente affatto neutro, come base per la “rivoluzione passiva” e per la conservazione dell’esistente<sup>4</sup>.

Hanno devitalizzato la carica rivoluzionaria, realistica e storicistica che è stato, invece, merito di Marx sviluppare e porre a fondamento della filosofia della *praxis*: di qui l’esigenza, all’ordine del giorno per i *Quaderni*, di «una concezione più concretamente storicistica della filosofia, ciò che del resto può avvenire solo nella filosofia della *praxis*» [Q 1399]. Così nei *Quaderni*, in riferimento alle posizioni di Croce e di Gentile:

non hanno essi reso più astratto Hegel? Non ne hanno tagliato via la parte più realistica, più storicistica? E non è invece proprio di questa parte che solo la filosofia della *praxis*, in certi limiti, è una riforma e un superamento? [Q 1317].

Prendendo implicitamente posizione contro la dialettica attualistica, Gramsci sostiene apertamente che unicamente la filosofia della *praxis* si è posta come riforma dell’hegelismo, superato e inverato nella forma dello storicismo immanentistico<sup>5</sup>.

Gramsci può così, tra le righe, presentare il proprio originale contributo al marxismo come una nuova sintesi del materialismo e dello spiritualismo già dialettizzati da Hegel e Marx, superando la visione unilaterale tanto del marxismo meccanicistico, quanto del neoidealismo crociano e gentiliano.

Se «dalla critica dell’hegelismo nascono l’idealismo moderno e la filosofia della prassi» [Q 1826], il neoidealismo italiano segna un regresso, un indebito ritorno a una visione in cui la storia compare esclusivamente in forma teologica e speculativa. Solo con la filosofia della *praxis* come prosecuzione della filosofia di Marx l’hegelismo si compie nello storicismo immanentistico.

L’esigenza di Gramsci è, dunque, anzitutto di superare il neoidealismo per ripartire direttamente da Hegel e da Marx. In particolare, come Marx ha superato e inverato Hegel, così Gramsci, nei *Quaderni*, può superare e inverare Gentile e Croce.

Depurata dalle sue incrostazioni volgarmente materialistiche e dai residui metafisici ancora albergati nell’hegelismo, la filosofia della

4. Cfr. J. MENA, *El concepto de Revolución Pasiva: una lectura a los “Cuadernos de la Cárcel”*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla 1984.

5. Cfr. J. RODRIGUEZ-LORES, *Die Grundstruktur des Marxismus: Gramsci und die Philosophie der Praxis*, Makol, Frankfurt a.M. 1971.

*praxis* può, in tal maniera, presentarsi come «filosofia dell'atto (*praxis*), ma non dell'“atto puro”, ma proprio dell'atto “impuro”, cioè reale nel senso profano della parola» [Q 455], cioè tale da acquistare senso e realtà nella congiuntura in cui si inserisce e dalle esigenze che mira a compiere, come atto pratico che concretamente agisce sulla società.

Il riferimento all'atto puro è quasi sempre stato inteso come un rimando critico all'attualismo di Gentile. Tuttavia, lo si potrebbe verosimilmente concepire anche come un rinvio contrappositivo a Croce, che, come sappiamo, nel *Breviario di estetica* (1912) — testo del quale Gramsci disponeva in carcere —, definiva lo spirito, il vero Assoluto, come *actus purus*.

Da questo punto di vista, pare possibile sostenere che Marx sta a Hegel, come Gramsci sta a Croce<sup>6</sup>: i due teorici della filosofia *praxis* hanno superato e inverato i loro rispettivi predecessori, storicizzando in modo puramente umanistico e immanente il loro pensiero. Marx fa sua, storicizzandola, l'identità soggetto-oggettiva di Hegel, come Gramsci assimila, rideclinandola sul piano della “impura” immanenza storica, la concezione crociana di quell'identità come divenire assoluto storicisticamente declinato.

Lo storicismo assoluto della prassi che pone in relazione dinamica e biunivoca il Soggetto e l'Oggetto, l'umanità e le sue oggettivazioni assume, nei *Quaderni*, lo statuto di soluzione e superamento della dialettica di Hegel e, insieme, di quella di Gentile.

In questa prospettiva, secondo uno dei temi che attraversano diagonalmente i *Quaderni* e che costituisce, sia pure entro certi limiti, un punto di tangenza con le prospettive di Croce e di Gentile, l'immanentismo hegeliano supera dialetticamente le religioni della trascendenza<sup>7</sup>.

Già nel testo giovanile su *Il Sillabo e Hegel*, apparso su “Il Grido del Popolo” del 15 gennaio del 1916, Gramsci aveva adombrato questo nodo teorico, mostrando come, con il pensatore di Stoccarda, la trascendenza fosse stata definitivamente superata nell'immanenza storicistica: «Hegel è la vita del pensiero che non conosce limiti e pone se stesso come qualcosa di transeunte, di superabile, di sempre rinnovantesi secondo la storia»<sup>8</sup>.

6. Abbiamo estesamente sviluppato questo nodo tematico nel nostro *Antonio Gramsci. La passione di essere nel mondo*, Feltrinelli, Milano 2015, cap. VII.

7. Cfr. specialmente T. LA ROCCA, *Gramsci e la religione*, Queriniana, Brescia 1981.

8. A. GRAMSCI, *Il Sillabo e Hegel*, in «Il Grido del Popolo», 15 gennaio 1916; ora in Id.,

L'immanenza sostituisce la trascendenza, la filosofia come sapere storico rioccupa lo spazio della religione e la volontà attiva spodesta la fede passiva. Per questo, come Gramsci scriveva il 29 agosto del 1916, «la nostra religione ritorna ad essere la Storia, la nostra fede ritorna ad essere l'uomo e la sua volontà e attività»<sup>9</sup>.

La lettura di Hegel come storicista assoluta rivela, in modo niente affatto marginale, la centralità di Croce, dalla cui interpretazione dello hegelismo Gramsci dipende — anche nei *Quaderni*, sia pure meno visibilmente — in maniera tanto più evidente quanto più dissimulata.

Insomma, con le parole di Antimo Negri, Gramsci «resta un idealista inevaso»<sup>10</sup>, che elabora, sul fondamento di un idealismo soggettivo a forti tinte crociane, una forma di marxismo idealistico e una rilettura idealistica di Marx<sup>11</sup>; rilettura che, a giudizio di taluni, proprio in forza della sua curvatura idealistica, solleverebbe il problema circa la stessa possibilità di classificare Gramsci come marxista<sup>12</sup>.

Il concetto di *praxis*, del farsi incessante della realtà intesa come esito dell'agire e della storicità, è un tema che Gramsci metabolizza dalle *Thesen* marxiane, ma poi anche dalla filosofia di Croce, che, come si è visto, rivela nella propria elaborazione un'incidenza di Marx tanto più lampante, quanto più rinnegata: in accordo con la prospettiva crociana, infatti, «nessun sistema filosofico è definitivo, perché la Vita, essa, non è mai definitiva»<sup>13</sup>. Lungi dall'occuparsi di questioni metafisiche astratte, la filosofia ha per oggetto la vita stessa, il divenire nel suo incessante svolgimento. Anche per Gramsci, come per Croce, «la storia dunque non è opera né del Fato né del Caso, ma di quella necessità che non è fatalità e di quella libertà che non è caso»<sup>14</sup>.

*Cronache torinesi (1013-1917)*, (a cura di) S. CAPRIUGLIO, Einaudi, Torino 1980, pp. 69-72.

9. Id., *La storia*, in «L'Ordine Nuovo», 29 agosto 1916; ora in Id., *Cronache torinesi: 1913-1917*, cit., pp. 513-514.

10. A. NEGRI, *Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1975, 2 voll., II, p. 25.

11. Badaloni sostiene che Gramsci legge Marx e il marxismo tramite «fusione di sue rilevanti manifestazioni storiche (Labriola, Sorel, Lenin)»: N. BADALONI, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Einaudi, Torino 1975, p. 186.

12. Cfr. J. WAINWRIGHT, *Was Gramsci a Marxist?*, in «Rethinking Marxism», n. 22 (2010), pp. 617-626.

13. B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (1908), Laterza, Bari 1945, p. 390.

14. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. III.

A un'analisi non superficiale, l'intera riflessione di Gramsci, anche nella sua fase carceraria, risulta animata da una «segreta nostalgia idealistica»<sup>15</sup> (non esente da venature soreliane<sup>16</sup>), che si traduce, oltre che nei frequentissimi richiami al codice soggetto-oggettivo soggettivamente declinato<sup>17</sup>, nell'esplicita tematizzazione dell'idealismo come filosofia destinata a inverarsi nella "città futura" sottratta alla contraddizione del blocco storico capitalistico. La presenza di Croce si rivela, una volta di più, persistente, nonostante i tentativi sempre ribaditi di Gramsci per occultarla.

Come Gramsci sembra a tratti suggerire, il marxismo è destinato a risolversi nell'idealismo una volta che dal regno della necessità si sia transitati a quello della libertà<sup>18</sup>:

si può persino giungere ad affermare che, mentre tutto il sistema della filosofia della prassi può diventare caduco in un mondo unificato, molte concezioni idealistiche, o almeno alcuni aspetti di esse, che sono utopistiche durante il regno della necessità, potrebbero diventare "verità" dopo il passaggio ecc. [Q 1490].

Alla luce della concezione del "blocco storico" come soluzione marxistica della visione soggettiva della realtà, il filosofare corrisponde allora, per Gramsci, alla comprensione del proprio orizzonte storico nel pensiero e, insieme, nell'attività in atto con cui si opera in esso: il marxismo specifico di Gramsci si pone un programma teorico che ricalca visibilmente quello crociano e che ad esso rimanda.

Vero è che, per Gramsci, Croce ha sollevato puntualmente il problema senza riuscire, però, a risolverlo: in ciò sta la sua grandezza e, insieme, la sua debolezza. Croce ha correttamente enunciato la necessità di risolvere il filosofare nella storia concreta in atto, ma non

15. C. RIECHERS, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, 1970; tr. it. *Antonio Gramsci. Il marxismo in Italia*, Thélème, Napoli 1975, p. 129.

16. Cfr. R. Pozzi, *Alle origini del problema gramsciano della "riforma intellettuale e morale": Sorel, Renan e le suggestioni della cultura francese*, in F. SBARBERI (a cura di), *Teoria politica e società industriale: ripensare Gramsci*, Bollati Borngiheri, Torino 1988, pp. 92-101.

17. In coerenza con le prerogative del marxismo occidentale, l'hegelismo marxista di Gramsci resterebbe «un umanismo inteso come enfasi quasi idealistica sulla soggettività»: J.V. FEMIA, *Western Marxism*, in D. GLASER e D.M. WALKER (a cura di), *Twentieth-century Marxism: a Global Introduction*, Routledge London 2007, p. 100.

18. «Per Gramsci il marxismo è solo una specificazione di una vasta concezione del mondo a carattere idealistico»: C. RIECHERS, *Antonio Gramsci. Il marxismo in Italia*, cit., p. 59. E ancora: «in futuro il marxismo si risolverà nuovamente nell'idealismo» (ivi, p. 129).

si è, poi, rivelato in grado di sviluppare in forma autenticamente storicistica, rivelandosi ancora prigioniero dell'elemento speculativo e teologico.

Nel suo senso più ampio, la filosofia si presenta come elaborazione superstrutturale del proprio mondo storico, di cui è coscienza e critica. Croce, dal canto suo, che pure vorrebbe risolvere storicisticamente la filosofia nel divenire storico, resta prigioniero, suo malgrado, dell'elemento speculativo e teologico. Ancora una volta, egli si pone, rispetto alla filosofia della *praxis* tematizzata nei *Quaderni*, in una posizione analoga a quella di Hegel rispetto alla concezione materialistica della storia di Marx.

La volontà gramsciana di elaborare, con il decimo dei *Quaderni*, un *Anticroce* che sappia contrastare l'egemonia culturale e politica svolta, nel blocco dominante, dal pensiero «goethiano» [Q 1216] e olimpico di Croce<sup>19</sup> si rivela, a una lettura non superficiale e ideologicamente condizionata, come la prova dell'egemonia che Gramsci stesso subisce ad opera delle categorie crociane, dalle quali continua in larga parte a dipendere.

È, del resto, stato sottolineato, tra gli altri, da Anderson che la nozione di egemonia si presenta nei *Quaderni* in forma ambigua e indefinita, come un «mosaico enigmatico»<sup>20</sup>: nell'elaborazione di tale categoria svolge un ruolo niente affatto secondario l'elaborazione crociana, con la valorizzazione della «storia etico-politica» e del fatto culturale<sup>21</sup>.

Se il marxismo figura per Gramsci come l'ideologia delle classi dominate che hanno interesse a svelare la contraddizione e la vera essenza della società classista, ne segue che esso è intrinsecamente legato alla codificazione della storicità come luogo del conflitto, delle tensioni e degli scontri incomponibili: di qui la necessità di reagire contro le visioni pacificate e segnatamente all'egemonia crociana, momento ideologico per eccellenza del blocco storico capitalistico in Italia<sup>22</sup>.

19. Cfr. F. CAPUCCI, *Antonio Gramsci e la filosofia di B. Croce*, Japadre, L'Aquila 1978.

20. P. ANDERSON, *The Antinomies of Antonio Gramsci*, 1976; tr. it. *Ambiguità di Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp.39-40.

21. Cfr. E. JACOBBITI, *Hegemony Before Gramsci. The Case of Benedetto Croce*, in «Journal of Modern History», n. 52 (1980), pp. 66-84.

22. Cfr. F. FERGNANI, *Antonio Gramsci: la filosofia della prassi nei "Quaderni del carcere"*, (a cura di) A. VIGORELLI e M. ZANANTONI, Unicopli, Milano 2011, pp. 17-ss.

Così si spiega quella «guerriglia permanente con Croce»<sup>23</sup>, come anche è stata definita, che attraversa diagonalmente i *Quaderni*, trovando nel decimo, l'*Anticroce*, la propria formulazione più radicale.

Sul piano filosofico-politico, la riflessione di Croce si lascia inquadrare come un poderoso tentativo di arginare l'incidenza sempre maggiore del marxismo, evitando il suo costituirsi come nuova egemonia (che pure lo stesso Croce inconfessabilmente subisce), e, insieme, di anestetizzare l'idealismo hegeliano, neutralizzando la valenza rivoluzionaria, la concretezza storica e la centralità dell'elemento dinamico-conflittuale<sup>24</sup>.

Grazie a Croce, Hegel diventa pensatore organico al blocco capitalistico e cessa di essere elemento del suo possibile rovesciamento. In questo senso, l'egemonia svolta da Croce è indissolubilmente filosofica e politica.

Lo storicismo idealistico di Croce resta ancora «nella fase teologico-speculativa» [Q 1226], per quanto egli si sforzi di riannodare tra loro vita e filosofia e di storicizzare il pensiero: privata della dimensione conflittuale e della reale concretezza socio-politica, la storia quale viene tratteggiata da Croce presenta «“figure” disossate, senza scheletro» [Q 1238]. Il suo è un hegelismo destoricizzato o, se si preferisce, uno storicismo incompiuto, rispetto al quale la filosofia della *praxis* si pone come superamento e come attuazione.

Come Marx ha tradotto Hegel in chiave storicistica, così Croce ha ritradotto in chiave speculativa Marx, che nel suo sistema ha svolto la funzione di «corpo catalitico» [Q 1232]: con la conseguenza per cui occorre ora da Croce tornare a Marx, operando con il primo come il secondo ha operato con Hegel, ossia rovesciarlo affinché possa camminare sui piedi.

In modo niente affatto obliquo, è Gramsci stesso a suggerirci che i *Quaderni* aspirano a svolgere con Croce la medesima operazione attuata da Marx con Hegel: si tratta di capovolgerlo, di farlo poggiare sui piedi, di storicizzarlo in senso compiuto e, dunque, di realizzarne le premesse in forma coerente. Occorre “superare” dialetticamente Croce, quindi conservarlo e oltrepassarlo: con le inequivocabili pa-

23. C. GLUCKSMANN, *Gramsci et l'état. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, 1975; tr. it. *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 402.

24. Cfr. E.G. CASERTA, *Croce and Marxism. From the Years of Revisionism to the Last Postwar Period*, Morano, Napoli 1987.

role di Gramsci, «si tratta dunque di prendere la “realtà” crociana e metterla in piedi» [Q 978].

Se, in altri termini, «Croce ha ritradotto in linguaggio speculativo le acquisizioni progressive della filosofia della *praxis*» [Q 1233], a tal punto che ciò che v'è di positivo nella sua elaborazione non è se non «filosofia della *praxis* presentata in linguaggio speculativo» [Q 1268], ne segue che adesso «occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della *praxis* hanno fatto per la concezione hegeliana» [Q 1233], affrancandola dall'elemento teologico-speculativo e ritrovando il nocciolo razionale racchiuso nel guscio mistico<sup>25</sup>. Croce è tornato da Marx a Hegel, ma a un Hegel reso più astratto e addomesticato: si tratta, dunque, di superare Croce per tornare a Marx.

È qui ancora una volta ribadita da Gramsci la propria lettura di Croce come autore ineludibile con il quale occorre misurarsi non solo in ragione della oggettiva egemonia che egli esercita nel concreto blocco storico capitalistico, ma anche in forza della specifica pregnanza del suo stesso filosofare storicistico, che l'autore dei *Quaderni* assume come punto di riferimento analogo a Hegel per Marx.

Agli occhi di Gramsci, come è noto, la filosofia crociana presenta grandi meriti e molteplici plessi teorici che la filosofia della *praxis* è chiamata a metabolizzare: l'aderenza alla storicità e alla vita, la lotta per l'immanenza, l'abbandono di ogni trascendenza e di ogni metafisica, sono tutti elementi del pensare crociano che Gramsci, fin dalla fase precarceraria, assimila e rivendica. Le matrici crociane del filosofare gramsciano sono molteplici e persistono anche nella fase dell'elaborazione teorica carceraria.

Di più, Gramsci è convinto che in essi sia lecito ravvisare l'incidenza del materialismo storico sulla genesi del filosofare crociano: con le parole dei *Quaderni*, «ciò che vi è di “sano” e di progressivo nel pensiero del Croce non è altro che filosofia della *praxis* presentata in linguaggio speculativo» [Q 1268]. Così, ancora, nell'aprile del 1932: «il Croce ha ritradotto in linguaggio speculativo le acquisizioni progressive della filosofia della *praxis* e in questa ritraduzione è il meglio del suo pensiero» [Q 1271]. Di qui, appunto, l'esigenza di superare Croce per tornare a Marx, senza tuttavia rigettare *in toto* le acquisizioni del filosofare crociano, come si è sottolineato.

25. Cfr. B.L. KAHN, *Antonio Gramsci's Reformulation of Benedetto Croce's Speculative Idealism*, in «Idealistic Studies», n. 1 (1985), pp. 18-40.



Come è stato suggerito da Giuseppe Vacca<sup>26</sup>, le sezioni dell'*AntiCroce* debbono essere lette congiuntamente con quattro lettere su temi analoghi, da Gramsci composte il 18 e il 25 aprile del 1932, e poi il 2 e il 9 maggio di quello stesso anno. Corrispondendo ai temi dell'opera carceraria (Q, 8, *Appunti di Filosofia III*, §§ 225, 227, 233 e 237), le epistole — soprattutto quella del 2 maggio — sono dedicate alla revisione crociana di Marx, alla sua riduzione della concezione materialistica della storia a canone metodologico per la ricerca storica e, in seconda battuta, alla negazione della sua consistenza filosofica.

Da ciò è lecito inferire l'incidenza della lettura crociana di Marx per l'elaborazione della filosofia della *praxis*. Lo spettro di Croce, anche in carcere, non cessa di aggirarsi tra le pagine gramsciane.

L'«hegelismo degenerato e mutilato» [Q 1220] del Croce si pone, in tal maniera, come l'antitesi dell'hegelismo riformato da Gramsci mediante la filosofia della *praxis* come teoria del conflitto e della contraddizione storica<sup>27</sup>. Occorre realizzare Croce liberandolo dalle sue mistificazioni speculative, proprio come Marx aveva attuato Hegel storicizzandolo e affrancandolo dall'impianto metafisico in cui il suo sistema era ancora ambigualmente sospeso.

Vero è che la lettura crociana di Hegel appare a Gramsci intrinsecamente politica e adattiva, funzionale al mantenimento del blocco storico dominante. Il «morfinismo politico» [Q 1827] esalato dall'idealismo crociano affiora soprattutto nella sua devalizzazione della storia, ridotta a pacifico teatro del sempre rinnovato riassorbimento dell'antitesi nella tesi: nella «dialettica dei distinti» crociana, la sintesi corrisponde con l'eterno ritorno della tesi stessa, trionfante sull'antitesi. Così nei *Quaderni* in riferimento a Croce e alla sua dialettica «rivoluzione–restaurazione» [Q 1220]:

nel processo dialettico si presuppone «meccanicamente» che la tesi debba essere «conservata» dall'antitesi per non distruggere il processo stesso, che pertanto viene «preveduto», come una ripetizione all'infinito, meccanica, arbitrariamente prefissata [Q 1220–1221].

La valenza conservativa di Croce e del suo «hegelismo addomesticato» [Q 1083] affiora in modo adamantino dalla sua modalità di scrivere

26. Cfr. G. VACCA, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926–1937)*, Einaudi, Torino 2012, pp. 217–239.

27. Cfr. G. FRANCONI, *Gramsci tra Croce e Bucharin*, in «Critica Marxista», n. 6 (1987), pp. 29–40.

la storia: così, la *Storia d'Europa* si avvia a partire dal 1815 e la *Storia d'Italia* a partire dal 1871. La prima rimuove la Rivoluzione francese e prende le mosse dal trionfo della tesi che si è imposta sull'antitesi.

La seconda, dal canto suo, comincia con il processo dell'unificazione italiana nel periodo del suo consolidamento: anche in questo caso, è espunto l'elemento del conflitto e «il periodo scelto è monco, è il periodo delle rivoluzioni passive» [Q 1091].

Croce, dunque, «prescinde dal momento della lotta» [Q 1227] e dà voce unicamente allo sviluppo irenico, poiché «assume placidamente come storia il momento dell'espansione culturale o etico-politico» [Q 1227]: egli è, per ciò stesso, il teorico della “rivoluzione passiva” tipica della storia italiana, con cui l'esistente prevale sulla sforzo socio-politico atto a trascenderlo<sup>28</sup>.

Da ciò si evince una delle costanti del pensiero politico crociano, il «timor panico dei movimenti giacobini, di ogni intervento attivo delle grandi masse popolari come fattore di progresso storico» [Q 1220]. Hegelismo addomesticato, appunto.

Di qui, ancora una volta, l'importanza che, ad avviso di Gramsci, presenta la rioccupazione del sistema hegeliano, la sua riforma nel senso della filosofia della *praxis*, base per l'assunzione della storicità come arena del conflitto, della liberazione e dell'autocoscienza: nei *Quaderni*, la lotta contro Croce per la conquista dell'egemonia si pone, pertanto, anche come una battaglia per il corretto posizionamento di Hegel nel campo conflittuale<sup>29</sup>.

La lettura di Hegel prospettata da Gramsci aspira, conseguentemente, a porsi come rovesciamento diretto di quella delineata da Croce, dal quale tuttavia continua a dipendere robustamente per quel che concerne la prospettiva storicistica, la valorizzazione del fatto culturale e della storia etico-politica, a cui la filosofia della *praxis* non si riduce e che neppure esclude.

Quello presentato da Croce non è l'Hegel della concretezza storica e del conflitto, corrispondendo, invece, a un profilo pacificato e conservatore, dimentico della contraddizione e del potere del negativo come motore della storia: è l'Hegel addomesticato e ritagliato su misura per il blocco dominante nel quadro capitalistico.

28. Cfr. J.A. DAVIS (a cura di), *Gramsci and Italy's Passive Revolution*, Barnes & Noble Books, London 1979.

29. Cfr. G. MASTROIANNI, *Da Croce a Gramsci*, Argalia, Urbino 1972.

Se Croce neutralizza l'istanza rivoluzionaria a cui la dialettica hegeliana è intrinsecamente connessa per il semplice fatto di negare la staticità degli essenti, concependoli come inseriti nel flusso eracliteo della trasformazione e del divenire, Gramsci la valorizza massimamente e, di più la pone come base della propria visione della storicità.

E se, come si è detto, l'egemonia di Croce si presenta come, a un tempo, filosofica e politica, la contro-egemonia prospettata da Gramsci mediante la riappropriazione di Hegel si pone essa stessa come filosofico-politico<sup>30</sup>: per un verso, è tesa, mediante il recupero della portata *ab intrinseco* rivoluzionaria della dialettica di Hegel come teoria della storicità e della contraddizione, a sviluppare la filosofia della prassi come nuova egemonia, anche nella forma del senso comune<sup>31</sup>; e, per un altro, in antitesi con il morfinismo politico della rivoluzione passiva di cui Croce è alfiere, si pone l'esigenza, sul fondamento dell'hegelismo riformato, di lottare in vista di una "rivoluzione attiva" che, in area italiana, sappia favorire l'unione delle masse operaie e contadine sul fondamento dell'ideologia e della lotta politica per l'egemonia.

Per questo, sulle orme di un Hegel riletto per il tramite della mediazione di Marx, la filosofia della *praxis* non ravvisa, alla maniera di Croce, l'unità nella distinzione<sup>32</sup>: al contrario, pensa il costituirsi dell'unità a partire dalla contraddizione e dalla scissione, prendendo dunque le mosse dalla frammentazione e, sul terreno socio-politico, dal conflitto<sup>33</sup>.

L'unità è posta e non presupposta: non è data, ma deve essere costituita mediante la lotta politica a partire dalla frammentazione capitalistica intesa come momento dell'immane potenza del negativo.

Per questo, la sintesi non può essere concepita, alla maniera crociana, come riassorbimento meccanico e sempre reiterato dell'antitesi nella tesi. Al contrario, la sintesi è da costituirsi mediante la

30. Cfr. M. MANABENDRA, *Antonio Gramsci: Hegemony and Related Issues*, in «Desh-Hitaishi», Special Autumn Issue (2012), pp. 127-144.

31. Cfr. J.-P. REED, *Theorist of Subaltern Subjectivity: Antonio Gramsci, Popular Beliefs, Political Passion, and Reciprocal Learning*, in «Critical Sociology», n. 4 (2013), pp. 561-591.

32. Cfr. F. FROSINI, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, Carocci, Roma 2003, p. 134.

33. M.A. FINOCCHIARO, *Gramsci's Crocean Marxism*, in «Telos», XLI (1979), pp. 15-32.

prassi, mediante l'agire di una soggettività cosciente e politicamente organizzata, che operi in vista di quella sintesi che, «dialettica di conservazione e innovazione» [Q 1325] mediante la quale si «conserva il passato superandolo» [Q 1325], coincide con la “società regolata” scevra di scissioni classiste.

L'identità hegeliana di *wirklich* e *vernünftig* non deve essere pensata come già risolta nella realtà presente, alla maniera di Croce, ma come obiettivo per il futuro e, dunque, come orientamento per una politica non disposta ad accettare l'esistente come compimento della storia.

Tanto la tesi quanto l'antitesi debbono essere superate–conservate nel momento sintetico attraverso un superamento pratico ad opera della “rivoluzione attiva” delle masse contadine e operaie e sotto l'egemonia culturale della filosofia della *praxis* divenuta ideologia politica<sup>34</sup>:

nella storia reale l'antitesi tende a distruggere la tesi, la sintesi sarà un superamento, ma senza che si possa a priori stabilire ciò che della tesi sarà “conservato” nella sintesi, senza che si possa a priori “misurare” i colpi come in un “ring” convenzionalmente regolato [Q 1083].

La sintesi si produce, cioè, nel conflitto, a partire dalla scissione storicamente concreta e politicamente *aufgehoben*, “superata”; né l'esito può essere previsto o dedotto *more geometrico* da presunte leggi necessitanti dell'accadere storico<sup>35</sup>.

La storia resta, per Gramsci, lo spazio aperto delle possibilità e dei conflitti, l'ineducibile risultante dell'attività dell'uomo e del suo sforzo di affermare l'umano in forme che, secondo il già ricordato ritmo «di liberazione e di autocoscienza» [Q 1821], sempre più si addicano al suo concetto.

34. Si veda G. PRESTIPINO, voce *Dialettica*, in F. FROSINI e G. LIGUORI (a cura di), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei “Quaderni del carcere”*, Carocci, Roma 2004, p. 66.

35. Cfr. E. MORERA, *Gramsci's Historicism. A Realist Interpretation*, cit., pp. 112–118.

PARTE IV

## SCIENZA E POESIA



## Croce, filosofo *ante litteram* della Complessità

GIUSEPPE GEMBITO\*

Sono perfettamente consapevole del fatto che definire Benedetto Croce “filosofo della complessità” può sembrare inopportuno e, magari, frutto di ricercata eccentricità, se non altro perché la denominazione di una filosofia secondo un paradigma ad essa successivo appare di norma azzardato. Considerando questa eventuale obiezione in linea di principio legittima, la mia proposta impone, quantomeno, qualche precisazione preliminare. È doveroso, quindi, che cominci con dei chiarimenti. So benissimo, ovviamente, che Croce “non sapeva” di essere un filosofo della complessità, ma tutto ciò che ha detto deve essere inquadrato, malgrado ciò, nell’orizzonte di senso configurato da Prigogine, Maturana, Morin, Lovelock, Mandelbrot e da tanti altri pensatori contemporanei che hanno impostato le loro teorie a partire da una serrata critica al riduzionismo della scienza classica<sup>1</sup>. Questi

\* Università degli Studi di Messina.

1. Mi limito a rimandare a: I. PRIGOGINE – I. STENGERS, *La nuova alleanza*, trad. di P. D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993; Id., *Tra il tempo e l’eternità*, trad. di C. Tataschiere, Bollati Boringhieri, Torino 1989; I. PRIGOGINE, *La nascita del tempo*, Bompiani, Milano s.i.t.; Id., *Tempo, Determinismo, Divenire*, (a cura di) G. BOZZOLATO, Edizioni Centro, Brugine 1999; Id., *Dall’essere al divenire*, trad. di G. Bocchi e M. Ceruti, Einaudi, Torino 1986; I. PRIGOGINE – D. KONDEPDUDI, *Termodinamica. Dalle macchine termiche alle strutture dissipative*, trad. di F. Ligabue, Bollati Boringhieri, Torino 2002; I. PRIGOGINE – G. NICOLIS, *Le strutture dissipative. Auto-organizzazione dei sistemi termodinamici in non-equilibrio*, trad. di A. Tripiciano, Sansoni, Firenze 1982; E. MORIN, *Il Metodo. 1. La natura della natura*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2001; Id., *Il metodo. 2. La vita della vita*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2004; Id., *Il metodo. 3. La conoscenza della conoscenza*, trad. di A. Serra, Cortina, Milano 2007; Id., *Le idee: habitat, vita organizzazione usi e costumi*, trad. di A. Serra, Cortina, Milano 2008; Id., *Il Metodo. 5. L’identità umana*, trad. di S. Lazzari, Cortina, Milano 2002; Id., *Il metodo. 6. Etica*, trad. di S. Lazzari, Cortina, Milano 2005; J. LOVELOCK, *Le nuove età di Gaia*, trad. di R. Valla, Boringhieri, Torino 1991; Id., *Gaia. Nuove idee sull’ecologia*, trad. di V. Bassan Landucci, Boringhieri, Torino 1979; H. MATURANA, *Autocoscienza e realtà*, trad. di L. Formenti, Cortina, Milano 1993; H. MATURANA – F. VARELA, *Autopoesi e cognizione*, trad. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 1985; H. MATURANA – F. VARELA, *L’albero della conoscenza*, trad. di G. Melone, Garzanti, Milano 1992; B. MANDELBROT, *La geometria della natura. Sulla teoria dei frattali*, Imago, Milano 1987; B. MANDELBROT, *Nel mondo*

pensatori, così diversi tra di loro, hanno contribuito in maniera determinante a definire i pilastri teorici su cui idealmente la Complessità si fonda; pilastri che finiscono per coincidere in pieno, come cercherò di mostrare, con il nucleo teoretico del pensiero di Croce e con molteplici punti fermi da lui rigorosamente teorizzati e, di fatto, anticipati. Tra di essi, la serrata critica dell'immagine della Natura come realtà statica, conseguenza non secondaria della riduzione metodologica degli oggetti concreti al loro mero aspetto quantitativo, operata dalla scienza classica e dalla filosofia che si è ispirata ad essa<sup>2</sup>; la polemica nei confronti della convinzione che ogni entità sia comprensibile solo se isolata dal suo contesto e solo se ricondotta ai suoi pretesi elementi semplici; i riferimenti fondamentali alla relazione unità–distinzione; le riflessioni sugli esiti imprevedibili di ogni azione umana.

Più volte, in passato, ho avuto occasione di proporre un confronto tra Croce e i teorici della complessità<sup>3</sup>, ma ritengo valga la pena ritornare sull'argomento perché ancora oggi, in ambito filosofico, non è di moda né il confronto che intendo delineare né un'analisi specifica della teoria della complessità. Quest'ultima, infatti, è emersa in primo luogo, in maniera esplicita e consapevole, dalla chimica e dalla biologia, si è estesa poi alla sociologia, alla psicologia e alla pedagogia ma continua a incontrare grande difficoltà ad essere assimilata dai filosofi di professione perché essi, fin da Talete, hanno certo constatato che il Reale è complicato ma hanno pensato che il modo più comodo per comprenderlo fosse quello di ridurlo ai suoi elementi semplici, come Cartesio ha argomentato con chiarezza insuperata<sup>4</sup>. Potremmo dire, dunque, che per costituzione e progressivo consolidamento in filosofia ha dominato una tendenza del tutto opposta rispetto alla prospettiva della complessità. Come corollario a tutto questo, la ricerca degli elementi semplici coincideva e troppo spesso ancora coincide

*dei frattali*, Editore Di Renzo, Roma 2002; Id., *Gli oggetti frattali*, trad. di R. Pignoni, Einaudi, Torino 1987; B. MANDELBROT – R.L. HUDSON, *Il disordine dei mercati. Una visione frattale di rischio, rovina e redditività*, trad. di S. Frediani, Einaudi, Torino 2005.

2. Cfr. G. GEMBILLO, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce*, Giannini, Napoli 1984; Id., *Croce e il problema del metodo*, Pagano, Napoli 1991.

3. Cfr. G. GEMBILLO, *Benedetto Croce filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

4. Cfr. R. CARTESIO, *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. I., (a cura di) E. GARIN, Laterza, Roma–Bari 1998. Su cui, E. MORIN, *La sfida della complessità*, (a cura di) A. ANSELMO e G. GEMBILLO, Le Lettere, Firenze, [2011], 2015; G. GEMBILLO – A. ANSELMO, *Filosofia della complessità* [2013], Le Lettere, Firenze 2015.



con l'idea di stabilità e di immodificabilità degli oggetti, vista come la loro caratteristica essenziale, sia nella veste di elementi semplici, sia nella loro aggregazione globale, definita, appunto, *natura oggettiva*. Su questo presupposto non sufficientemente indagato, larga parte della cultura occidentale ha modellato la propria prospettiva ontologica e gnoseologica<sup>5</sup>. Croce ne era perfettamente consapevole e ha ingaggiato una battaglia culturale che iniziava con un atto di liberazione di quanto acriticamente acquisito. Affermava, per esempio:

fu nell'aspro travaglio che, come ho detto, mi costò l'*Estetica*, che io superai per me e da me il naturalismo e lo herbartismo, che ancora mi legavano: superai, cioè, la logica naturalistica mercé quella dei gradi spirituali o dello sviluppo, non riuscendomi in altro modo d'intendere il rapporto di parola e logicità, di fantasia e intelletto, di utilità e moralità; e superai la trascendenza naturalistica attraverso la critica che venni irresistibilmente compiendo dei generi letterari, della grammatica, delle arti particolari, delle forme retoriche, toccando quasi con mano come nello schietto mondo spirituale dell'arte s'introduca la "natura", costruzione dello spirito stesso dell'uomo; e, negata realtà alla natura nell'arte, mi spianai la strada a negargliela dappertutto, scoprendola dappertutto non come realtà, ma come prodotto del pensiero astrante.<sup>6</sup>

Dunque Croce già a cavallo tra Ottocento e Novecento aveva scelto di superare la contrapposizione uomo–natura a favore di un legame che nel corso del secondo Novecento si è mostrato, come vedremo, sempre più stretto e vitale per entrambi. Profondamente convinto di ciò, ribadiva che

quel che, togliendo la base stessa a codeste costruzioni, dà altro indirizzo al problema della natura, è la considerazione gnoseologica onde ci si è a poco a poco avveduti che non sussistono già due ordini di realtà o due mondi, l'uno spirituale e l'altro naturale o materiale, l'uno governato dalla finalità, l'altro sottomesso alla causalità, l'uno vivente e l'altro meccanico, ma che l'unica compatta inscindibile realtà può essere a volta a volta elaborata secondo i concetti di spirito, vita, fine, e secondo quelli di materia, causa, meccanismo.<sup>7</sup>

5. Per la svolta nella direzione della complessità cfr. G. GIORDANO, *Da Einstein a Morin*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

6. B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, 1915, ora in *Etica e politica*, Bari, Laterza 1973, pp. 344–5.

7. B. CROCE, *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1963, p. 51.

La separazione dunque non è, come immaginava Cartesio, “reale”, ma appare come il risultato di un’opera di dissociazione messa in atto dall’uomo a fini particolari. A suo parere insomma, e in linea con quanto di meglio verrà espresso nel secondo Novecento,

quel doppio ordine di reali e quella dualità di mondi si disvela non altro che la proiezione fantastica di un duplice fare dello spirito umano; e tanto poco è reale per sé che, non solo gli animali e i vegetali e i metalli e le pietre, ma l’uomo stesso e i suoi sentimenti e i suoi pensieri e le sue azioni, e le opere che esso crea, e la sua storia possono essere schematizzati, naturalizzati e meccanicizzati e deterministicamente atteggiati, come infatti si usa nelle tante scienze naturalistiche che prendono a materia la vita dello spirito, da quella sorta di zoologia che è la psicologia empirica e quella sorta di fisica che è la linguistica delle leggi fonetiche.<sup>8</sup>

Andando oltre Dilthey, dunque, che ancora nel 1883 avallava la contrapposizione sia a livello ontologico che a livello metodologico, condizionando tutto l’*Historismus* europeo, Croce ribadiva che

non c’è innanzi al pensiero, un duplice oggetto, l’uomo e la natura, il primo trattabile con un metodo e l’altro con un altro, il primo conoscibile e il secondo inconoscibile e soltanto astrattamente costruibile; ma il pensiero pensa sempre la storia, la storia della realtà che è una, e di là dal pensiero non c’è nulla, perché l’oggetto naturale diventa un mito quando sia affermato come oggetto, e, nella sua realtà vera, si svela come nient’altro che lo stesso spirito umano, che schematizza la storia già vissuta e pensata, o i materiali della storia già vissuta e pensata.<sup>9</sup>

E, in perfetta sintonia con Gaston Bachelard che circa nello stesso periodo di Croce parlava di *Natura constructa*<sup>10</sup>, il pensatore napoletano spiegava che «la sentenza, che la natura non abbia una storia, è da intendere nel significato che la natura, come ente di ragione ed escogitazione astratta, non ha storia, perché non è, o, diciamo, non è nulla di reale; e l’opposta sentenza, che la natura anch’essa sia formazione e vita storica, va presa nell’altro significato che la realtà, l’unica realtà (comprendente in sé uomo e natura, solo em-

8. *Ibidem*.

9. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1966, p. 122. Cfr. R. FRANCHINI, *Esperienza dello storicismo*, Giannini, Napoli 1973.

10. Per il riferimento e il relativo contesto cfr. M. R. ABRAMO, *Gaston Bachelard e le fisiche del novecento*, Guida, Napoli 2002; ID., *Il razionalismo di Gaston Bachelard*, Armando Siciliano, Messina 2000; G. POLIZZI, *Tra Bachelard e Serres*, Armando Siciliano, Messina 2003.

piricamente e astrattamente separati), è tutta svolgimento e vita»<sup>11</sup>. Croce giustificava le proprie argomentazioni evidenziando come al centro di ogni processo conoscitivo e di ogni attività in generale ci sia sempre l'uomo con la sua specifica operatività e che è, come avrebbe detto Humberto Maturana qualche decennio dopo, in «accoppiamento strutturale» con il mondo che lo circonda e dentro il quale vive<sup>12</sup>. Infatti,

l'uomo non ha altra esperienza che di sé stesso, della sua spiritualità; e, poiché spiritualità è attività, dialettica, storia, anche alla cosiddetta natura è da estendere il carattere della storicità, e non già della storicità fittizia, che era solita negli evolucionisti e che consisteva in una classificazione di astrazioni naturalistiche, fantasticamente disposte a modo di successione storica, ma della storicità senz'altro, della storicità in universale, che è di ogni processo della realtà.<sup>13</sup>

Questa convinzione è parte costitutiva di tutta la concezione crociana della realtà ed è stata da lui ribadita in innumerevoli occasioni e in molti modi. Per esempio, in un contesto dove presentava «la natura come storia senza storia da noi scritta» rifletteva sul fatto che spesso

alla natura, intesa come il complesso degli esseri inferiori all'uomo, si suole volentieri rifiutare, così nel pensiero comune come nella dottrina, la storicità: rifiuto che non si spiega se non in quanto riflesso di concezioni religiose o di un poco francescano dispregio per gli esseri naturali, o della falsa credenza che questi siano meccanici e non viventi, o di altrettali motivi, ma che, logicamente, è ingiustificabile, non potendosi concepire (posto che la realtà sia spirito che è divenire ed è storia) una parte della realtà che non sia storia, come, d'altro canto, non si può concepire, quando alla natura pur si attribuisce una storicità, che la sua storia si svolga meccanicamente e non spiritualmente.<sup>14</sup>

Il che lo induceva a concludere coerentemente che «per le medesime considerazioni non è ammissibile la divisione che si vuol fare tra storia dell'umanità e storia della natura, mancando qui ogni assegnabile criterio distintivo, e appartenendo l'una e l'altra in modo omogeneo

11. Ivi, pp. 122-3.

12. Cfr. H. MATURANA, *Autocoscienza e realtà*, trad. di L. Formenti, Cortina, Milano 1993, p. 97. Su cui L. NUCARA, *La filosofia di Humberto Maturana*, Le Lettere, Firenze 2014; G. GEMBITTO - L. NUCARA (a cura di), *Conoscere è fare. Omaggio a Humberto Maturana*, Armando Siciliano, Messina 2009.

13. B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1941, p. 252.

14. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1978, p. 264.

all'«unica spiritualità e all'unica storia»<sup>15</sup>. Come logica conseguenza di questo discorso secondo l'icastica definizione di Croce, «“storicismismo”, nell'uso scientifico della parola, è l'affermazione che la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia»<sup>16</sup>. Con questo la via filosofica alla complessità era aperta. Ma il successivo passaggio aveva bisogno di una diversa corroborazione. Infatti la concezione della complessità è emersa con forza e si è diffusa quando, a un certo punto dell'evoluzione della scienza, anche al suo interno l'immagine statica della Natura è apparsa, come era apparsa a Croce, ingiustificata e insoddisfacente. Quando, cioè, anche gli scienziati hanno scoperto che la cosiddetta materia è temporale e storica a tutti i suoi livelli.

Emblematica, a questo proposito, la svolta impressa al concetto di Natura da Ilya Prigogine, in uno dei testi più importanti del Novecento, scritto in collaborazione con Isabelle Stengers. In esso gli autori hanno sferrato un attacco durissimo, simile e ancor più radicale rispetto a quello di Croce, alla pretesa della scienza classica di separare nettamente uomo e Natura indicando nella misura quantitativa «oggettiva» l'unica via per conoscere. Come hanno scritto espressamente, questo atteggiamento ha raffigurato la natura come un automa, e ha costituito il risultato di una «sceneggiatura» operata indebitamente su di essa dai vari scienziati classici. Questo ha spinto Prigogine a dichiarare che tutto ciò che la scienza classica tocca «si dissecca e muore». Infatti osservava che

nella scienza classica l'accento era posto sulle leggi dipendenti dal tempo. Come vedremo, una volta assegnate le condizioni iniziali, queste leggi eterne determinavano per sempre il futuro, come avevano determinato il passato. La ricerca di una verità eterna nascosta dietro la mutevolezza dei fenomeni suscitò entusiasmo. Ma nello stesso tempo divenne ineludibile il fatto che un mondo decifrato con successo in questo modo fosse in effetti un modo svilito: si rivelava essere un semplice automa, un robot.<sup>17</sup>

15. *Ibidem*. Croce ribadiva tutto questo scrivendo che «c'è, come non ho mai mancato di rammentare, un altro e diverso senso della parola “natura”, che non è più quello, sopra criticato e chiarito, di “realtà esterna”, ma quello di “realtà inferiore”, cioè del mondo che si dice minerale e del vegetale e dell'animale, che viene distinto e contrapposto al mondo umano. Una distinzione assoluta dei due, di carattere speculativo e logico, non è pensabile, per ciò stesso che essi si compenetrano e l'uno si solleva sempre sull'altro, in legame con l'altro» (B. CROCE, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1969, p. 246).

16. Ivi, p. 53. Per l'estensione in ambito scientifico rimando a G. GEMBILLO, *Le politiche della complessità*, Le Lettere, Firenze 2008.

17. I. PRIGOGINE-I. STENGERS, *La nuova alleanza*, cit., p. 4; F. STRAMANDINO, *Verso la Nuova Al-*

Tutto l'esistente è stato privato delle sue qualità ed è stato raffigurato come un enorme mondo di ghiaccio, dove l'energia calore è stata messa espressamente tra parentesi con l'ermetica giustificazione secondo cui la scienza classica si occuperebbe solo di processi «adiabatici». L'immagine del mondo che ne è derivata appare a Prigogine e alla Stengers «desolante», frutto di una «manipolazione» fin troppo disinvolta. Essi individuano, tra coloro che hanno anticipato i tempi denunciando questa situazione, il grande fisico Ernst Mach. Ebbene, com'è noto, è proprio a Mach che Croce si è esplicitamente riferito quanto ha criticato aspramente l'idea di conoscenza della scienza classica. Le sue analisi del riduzionismo e del meccanicismo sono strettamente collegate alle riflessioni di Mach e appaiono in sorprendente sintonia con quelle di Prigogine e della Stengers, i quali, per esempio, hanno scritto che il rapporto instaurato con la natura dagli scienziati classici non ha consistenza teoretica ma solo finalità pratica volta alla mera trasformazione. A loro parere, «il dialogo sperimentale con la natura, che la scienza moderna ha scoperto, non suppone un'osservazione passiva, ma una *pratica*. Si tratta di manipolare, di “fare una sceneggiatura” della realtà fisica, per conferirle un'approssimazione ottimale nei confronti della descrizione teorica»<sup>18</sup>.

Il riferimento polemico è chiaramente a quel processo di astrazione così duramente criticato anche da Croce, nel senso che per loro «si tratta di preparare il fenomeno studiato, di purificarlo, di isolarlo fino a che esso assomigli a una *situazione ideale*, fisicamente irrealizzabile, ma intelligibile per eccellenza, dal momento che incarna l'ipotesi teorica che guida la manipolazione»<sup>19</sup>. Questa sorta di violenza perpetrata nei confronti della Natura e variamente denunciata da Croce con grande scandalo di molti suoi contemporanei, di fatto «ha rivela-

leanza. *La formazione di Ilya Prigogine*, Tesi di Dottorato in Metodologie della Filosofia, Messina 2003; Id., *Ilya Prigogine*, in AA.Vv., *Pensatori contemporanei. II. Epistemologi del Novecento*, (a cura di) G. GEMBITTO e G. GIORDANO, Armando Siciliano, Messina 2004, pp. 297–343; G. GEMBITTO – G. GIORDANO – F. STRAMANDINO, *Ilya Prigogine scienziato e filosofo*, Armando Siciliano, Messina 2004; G. GIORDANO, *La filosofia di Ilya Prigogine*, Armando Siciliano, Messina 2005; G. GEMBITTO, *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Le Lettere, Firenze 2009; G. GEMBITTO – G. GIORDANO, *Ilya Prigogine. La rivoluzione della complessità*, Aracne, Roma 2016.

18. I. PRIGOGINE – I. STENGERS, *La nuova alleanza*, cit., p. 41. Su ciò cfr. G. GEMBITTO, *La “apologia della storia” di Ilya Prigogine*, in «Atti Acc. Pel.», 1996, poi in Id., *Neostoricismo complesso*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999.

19. *Ibidem*.

to all'uomo una natura passiva e morta, una natura che si comporta come un automa, che, una volta programmato, segue eternamente le regole scritte sul suo programma. In questo senso il dialogo con la natura ha isolato l'uomo dalla natura, piuttosto di metterlo a più stretto con essa»<sup>20</sup>. Il risultato di tutto ciò ha portato alla conseguenza per la quale «divenne ineludibile il fatto che un mondo decifrato con successo in questo modo fosse in effetti un mondo svilito: si rivelava essere un semplice automa»<sup>21</sup>.

La svolta positiva che ha cambiato tale situazione è avvenuta quando è accaduto l'imprevedibile; quando la temporalità ha fatto irruzione nella scienza demolendo fin dalle fondamenta «il mondo di carta» dei fisici classici. Il conseguente rivolgimento è stato radicale perché in un certo momento dello sviluppo della nostra cultura

il tempo non è penetrato soltanto nella biologia, nella geologia, nella scienza delle società e delle culture, ma nei due livelli da cui era stato più tradizionalmente escluso, a favore di una legge eterna: nel livello microscopico fondamentale e nel livello cosmico globale. Non soltanto la vita, ma anche l'insieme dell'Universo ha una storia — e questa è stata una scoperta con risonanze culturali profonde.<sup>22</sup>

L'ovvia conclusione, che Croce da parte sua ha tante volte ribadito e che nelle pagine di Prigogine e della Stengers ha trovato definitiva consacrazione «scientifica», va nella direzione del riconoscimento per cui

si può affermare che oggi la fisica non nega più il tempo, né la sua direzione. Essa riconosce il tempo irreversibile delle evoluzioni verso l'equilibrio, il tempo ritmico di strutture il cui pulsare si nutre dei flussi che le attraversano, il tempo biforcante delle evoluzioni per instabilità e amplificazioni di fluttuazioni, e perfino il tempo microscopico che abbiamo introdotto nell'ultimo capitolo, che manifesta l'instabilità dinamica a livello microscopico.<sup>23</sup>

A rendere più complessa la situazione, facendola diventare strutturalmente inadatta alla semplificazione tentata per più di tre secoli,

20. Ivi, p. 8.

21. Ivi, p. 4

22. I. PRIGOGINE – I. STENGERS, *La nuova alleanza*, cit., p. 214. Cfr. G. GEMBITTO, *Da Heisenberg a Prigogine: indeterminazione, complementarità, complessità*, in AA.VV., *La filosofia e la sfida della complessità*, Euroma, Roma, 1994.

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

giunge la constatazione per la quale i fenomeni sono tutti caratterizzati da un intreccio di tempi, di diverse velocità che danno vita a risultati articolati e intricati. Infatti si deve constatare che

ogni essere complesso è costituito da una pluralità di tempi, ognuno dei quali è legato agli altri con articolazioni sottili e multiple. La scoperta della molteplicità del tempo non è avvenuta come un'improvvisa "rivelazione". Gli scienziati hanno semplicemente smesso di negare ciò che, per così dire, *tutti sapevano*. È per questo che la storia della scienza, della scienza che negava il tempo, fu anche una storia di tensioni culturali.<sup>24</sup>

La situazione è stata ben rappresentata dall'immagine della «freccia del tempo» che Eddington ha efficacemente utilizzato nel 1928 è che ci ha reso edotti del fatto che l'irreversibilità costituisce l'assenza dei fenomeni naturali che nascono crescono e muoiono senza possibilità di ritorno più o meno «eterno»<sup>25</sup>. Considerato ciò,

questa freccia del tempo costituisce dunque il concetto primitivo che precede ogni interrogazione scientifica. Non si dà, né è concepibile, alcuna esplorazione dell'ambiente, alcuna descrizione fisica, sia che essa riguardi fenomeni reversibili o irreversibili, senza un'attività orientata nel tempo: la stessa definizione di uno strumento di misura, o la preparazione di un esperimento, ha bisogno di una distinzione tra "prima" e "dopo", ed è perché noi conosciamo l'irreversibilità del divenire che noi possiamo riconoscere il movimento reversibile, il cambiamento semplice riconducibile ad un'equivalenza reversibile tra causa ed effetto.<sup>26</sup>

Il capovolgimento in senso storicistico e complesso è davvero totale al punto che si deve registrare il dato per cui

stiamo assistendo all'emergere di una scienza che non si limita più a studiare situazioni semplificate, idealizzate, ma che ci mette di fronte alla complessità del mondo reale: una scienza che consente alla creatività umana di vivere se stessa come l'espressione singolare di un carattere fondamentale che è comune a tutti i livelli della natura.<sup>27</sup>

24. *Ibidem*.

25. Cfr. A. S. EDDINGTON, *La natura del mondo fisico* [1928], trad. di C. Cortese de Bosis e L. Gialanella, Laterza, Roma-Bari 1987; su cui G. GIORDANO, *Tra Einstein e Eddington*, Siciliano, Messina 2000.

26. *Ivi*, p. 276.

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

Livelli che non vanno intesi in senso scalare, come gradini sovrapposti, ma in senso circolare come momenti che ritornano in circolo rafforzandosi lungo il cammino. Lo ha compreso benissimo James Lovelock che ha portato a compimento l'idea di una natura organica e interattiva nelle sue parti, elaborando quella che lui stesso ha definito «ipotesi di Gaia». Una visione della natura della cui originalità ha piena consapevolezza al punto da precisare, per esempio, che «bisogna intendere la teoria di Gaia come un'alternativa al sapere convenzionale che considera la Terra un pianeta morto fatto di rocce, oceani e atmosfera inanimati, e semplicemente abitato dalla vita. Bisogna considerare la Terra come un vero e proprio sistema, che comprende tutta quanta la vita e tutto quanto il suo ambiente strettamente accoppiati così da formare un'entità che si autoregola»<sup>28</sup>. Con questo la frattura cartesiana tra esseri pensanti e esseri estesi è davvero ricomposta una volta per sempre. Il dualismo non trova supporto a nessun livello. Ciò equivale a riconoscere apertamente che la barriera tra vivente e non vivente è definitivamente abbattuta perché «non possiamo più pensare alle rocce, agli animali e alle piante come se fossero entità separate». Insomma, portando a compimento uno sforzo di unificazione iniziato con il riconoscimento, da parte di filosofi e di scienziati, della storicità della Natura, «la teoria di Gaia dimostra che c'è una stretta concatenazione fra le parti viventi del pianeta — piante, microrganismi e animali — e le sue parti non viventi — rocce, oceani e atmosfera»<sup>29</sup>. Questo trova perfetta e concreta esemplificazione in tutta una serie di eventi concatenati, tra i quali Lovelock sceglie di evidenziare, considerandolo uno dei più significativi, il problema del ruolo e dell'incidenza dell'anidride carbonica, il cui ciclo sulla Terra segna la specificità della vita su di essa. Sulla base di questa profonda convinzione, infatti, conclude in questo modo:

Con la teoria di Gaia, io vedo la Terra e la vita che la abita come un solo sistema, che ha la capacità di regolare la temperatura e la composizione della superficie terrestre e di mantenerle adatte alla sopravvivenza degli organismi viventi. L'autoregolazione del sistema è un processo attivo, sostenuto dall'energia fornita dalla luce solare.<sup>30</sup>

28. *Ibidem*. Cfr. A. ANSELMO, *Da Poincaré a Lovelock. Nuove vie della filosofia contemporanea*, Le Lettere, Firenze 2012.

29. *Ivi*, p. 121.

30. Cfr. F. CAPRA, *La rete della vita*, cit., pp. 45-46.



A seguito di siffatte argomentazioni e a conclusione di questo articolato percorso, Lovelock si chiede: «perciò, che cosa è Gaia?» E risponde: «se il mondo reale in cui abitiamo è in grado di autoregolarsi nel modo di Gaia, e se il clima di cui godiamo e l'ambiente che sfruttiamo liberamente sono conseguenza di un sistema automatico e non finalistico, allora Gaia è la più grande manifestazione della vita»<sup>31</sup>. In conclusione, allora si può dire che in ragione di ciò,

il limite del pianeta circoscrive dunque un organismo vivente, Gaia, sistema costituito di tutti gli organismi viventi e del loro ambiente. Sulla superficie della Terra non c'è mai una chiara distinzione tra la materia vivente e quella inanimata. C'è solo una gerarchia di intensità che va dall'ambiente "materiale" delle rocce e dell'atmosfera alle cellule viventi.<sup>32</sup>

Si può dire allora che siamo quanto più lontano possibile dall'immagine della natura come meccanismo e molto vicini all'immagine crociana di una natura caratterizzata dal tempo e dalla storia.

Questi ulteriori riferimenti, che mostrano una perfetta sintonia con l'ossatura teoretica del capolavoro di Prigogine e della Stengers, mi sembrano sufficienti per far capire quanto anche la sintonia tra il pensiero anticipatore di Croce e i nuovi approcci "complessi" al reale sia sorprendente. A conferma si può ricordare ancora, per esempio, che Croce, a proposito della Natura manipolata dagli scienziati, aveva scritto che tutto ciò non ci può né sorprendere né incantare, perché «il pensiero moderno sa ormai come l'uomo si foggia per suo uso il fantoccio o *mannequin* di una natura immobile, esterna, meccanica; né gli è più lecito ricadere nell'equivoco e credere puerilmente che quello schema sia un ente o una realtà concreta»<sup>33</sup>. Già dal 1905, del resto, egli si era dichiarato convinto del fatto che nel linguaggio scientifico classico «la "natura" coincide con quell'atto spirituale dell'uomo» consistente in una sorta di astrazione con la quale egli «distrukge l'individualità e la universalità del reale e *crea la natura*, cioè naturalizza la realtà»<sup>34</sup>. La natura, allora, lascia cadere la maschera posticcia ad essa sovrapposta dagli scienziati «galileiani» e si rivela

31. J. LOVELOCK, *Le nuove età di Gaia*, cit., p. 54.

32. Ivi, pp. 54-55.

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

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

in tutta la sua storicità ed organicità e rende così «viva» ogni sua parte. Ne viene fuori un «mondo di relazioni» costituito non più da oggetti, ma da eventi. In questo contesto, l'oggetto classico non trova più posto. Ovvero, come diceva Hegel, con questo atto la Sostanza è diventata Soggetto. O, meglio, l'infinità di esistenti che noi consideriamo entità statiche si sono rivelati per quello che effettivamente sono: eventi storici in perpetua «sistemazione»<sup>35</sup>. Così, dunque, dall'idea di oggetto statico siamo passati alla constatazione di un organismo che cresce e si sviluppa nel tempo. Allora si deve riconoscere, con Edgar Morin, che «questo universo che nasce, nasce sotto forma di Evento, e si genera sotto forma di catena di eventi. L'Evento, scomunicato tre volte dalla scienza classica (poiché nello stesso tempo singolare, aleatorio e concreto), ritorna dalla porta d'entrata cosmica, dato che il mondo nasce sotto forma di evento»<sup>36</sup>. Esso si manifesta come qualcosa di articolato in sistema e suggerisce, innanzitutto, che tale sistema ha come caratteristica fondamentale quella di essere *più e meno della somma delle sue parti*. È più, perché dall'interazione tra le parti emergono delle caratteristiche che non erano presenti nelle parti stesse prese singolarmente; in tale contesto, «si possono chiamare emergenze le qualità o proprietà di un sistema che presentano un carattere di novità rispetto alle qualità o proprietà delle componenti considerate isolatamente o disposte in maniera differente in un altro tipo di sistema»<sup>37</sup>. Ma, come Morin ha aggiunto, è anche meno della somma delle parti, perché pone dei vincoli alle potenzialità delle parti stesse: «il sistema è a un tempo più, meno, qualcosa di diverso della somma delle parti. Le parti stesse sono meno, in certi casi più, in ogni modo diverse da ciò che erano o sarebbero esternamente al sistema»<sup>38</sup>.

Croce, anticipando queste considerazioni, aveva proclamato che «un tutto è tutto solamente perché e in quanto ha parti, anzi è parti; un organismo è tale perché ha, ed è, organi e funzioni; un'unità è pensabile solamente in quanto ha in sé distinzioni ed è l'unità delle distinzioni»<sup>39</sup>. Tutto il suo pensiero è imperniato attorno a questo

35. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Prefazione*, ed. it. (a cura di) G. GEMBILLO e D. DONATO, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

36. Ivi, p. 99. Su ciò cfr. E. MORIN (a cura di), *Teorie dell'evento*, Milano, Bompiani 1974.

37. Ivi, p. 121.

38. Ivi, p. 130.

39. Ivi, p. 49. Per gli sviluppi contemporanei di questa visione cfr. ora E. MORIN, *Il metodo 1*.

concetto di unità–distinzione che nella versione di Edgar Morin è diventato, con qualche inevitabile variazione, *unitas–multiplex*<sup>40</sup>. Croce ha polemizzato con tutti coloro che hanno cercato di impoverire la varietà del Reale pretendendo di ridurlo a un solo aspetto fondamentale quale, per esempio, la logica, l'estetica, l'economia, l'etica religiosa, e così via. Contro ognuno di questi astratti monismi egli ha esercitato una carica ironica che, unita a un rigore argomentativo fuori dal comune, ha posto gli interlocutori di fronte alla non facile scelta o di combattere con le sue armi o di abbandonare il campo. I più hanno preferito questa seconda soluzione lasciando sempre più sullo sfondo della cultura italiana le sue molteplici riflessioni. Il risultato, a mio parere, non è stato esaltante perché in questo modo non siamo riusciti a consolidare una nostra tradizione e andiamo ancora all'inseguimento di tendenze che, proprio perché non sono nostre, ci restano sempre in qualche modo estranee e finiscono per diventare effimere. Intendo dire che non riusciamo ancora a dialogare a livello internazionale partendo da una posizione consolidata emersa dalla nostra cultura, ma prendendo a prestito quella che di volta in volta e a seconda dei gusti sembra più "attuale". A parte questo, comunque, oggi il pluralismo storico e sistematico di Croce appare in perfetta sintonia con la parte migliore della scienza e dell'epistemologia contemporanee che, oltre ad avere storicizzato la natura, hanno posto nuovamente al centro dello sforzo conoscitivo il soggetto e la sua ineliminabile attività teorica. Colui che conosce non è più il fotografo che deve registrare la realtà così com'è ma, come voleva Croce e come ribadisce Humberto Maturana, è il costruttore di una serie di livelli di realtà che sono il frutto della cultura, delle preferenze e delle capacità cognitive di colui che si sforza di «conoscere il mondo». Il mito positivistico dei fatti da riprodurre o da raccontare così come sono è crollato per sempre. La speranza di «isolare i problemi» per meglio risolverli, è andata in fumo. Ciò che resta è la consapevolezza che ognuno di noi è parte in causa in tutto ciò che fa e si muove in un ambiente circostante che lo condiziona e ne è, a sua volta, condi-

*La Natura della Natura*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2001, pp. 119 e ss.; Id., *La sfida della complessità. La défi de la complexité*, (a cura di) G. GEMBITTO e A. ANSELMO, Le Lettere, Firenze 2011.

40. Cfr. E. MORIN, *Il metodo 1. La natura della natura*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Napoli 2001. Su cui A. ANSELMO, *Edgar Morin dalla sociologia all'epistemologia*, Guida, Napoli 2006. Cfr. anche il numero doppio di «Complessità» 2011 (Sicania, Messina 2012), interamente dedicato all'analisi del pensiero di Morin.

zionato. Questa convinzione, che costituisce oggi il tratto distintivo dell'approccio complesso alla realtà, è profondamente e totalmente crociano; di quel pensatore che ha sancito che «la realtà è storia e nient'altro che storia», e che ha aggiunto che la natura ha una storia «senza storia da noi scritta». E che quando pensava di aver concluso nell'essenziale il proprio percorso teorico, ci teneva a sottolineare che anche il concetto di sistema va storicizzato e scriveva che «nessun sistema filosofico è definitivo», perché «un sistema filosofico risolve un gruppo di problemi storicamente dati, e prepara le condizioni per la posizione di altri problemi, cioè di nuovi sistemi»<sup>41</sup>.

Comunque, quella che vorrei definire la “rivincita di Croce” nei confronti di coloro che lo hanno accusato superficialmente di “svalutare la scienza” e gli oggetti di cui essa si occupa, si è concretizzata anche a livello di descrizione matematica della natura. Oggi la struttura di essa non corrisponde a un'invisibile ossatura che rispecchierebbe la geometria euclidea ma si manifesta apertamente davanti ai nostri occhi nelle forme iterative dei frattali che raffigurano, realizzando una perfetta corrispondenza tra forma e materia, i profili delle coste marine, quelli delle nubi, degli alberi, delle piante e dei cavolfiori. Questo riconoscimento ha sancito la definitiva connotazione astratta della matematica classica, che Croce ha avuto il “torto” di denunciare in anticipo sui tempi e in un contesto, come quello italiano, in cui il dogma matematico-galileiano appare ancora più forte e consolidato di qualsiasi dogma religioso.

Alla luce di quanto fin qui detto, ritengo che chi oggi voglia comprendere fino in fondo le “ragioni della complessità” e seguire il cammino che porta ad essa deve soffermarsi anche sulla tappa rappresentata da Benedetto Croce. Se lo farà, vi ritroverà la rivalutazione della circolarità a fronte della meccanica linearità; il concetto di imprevedibilità degli eventi e quello di emergenza del nuovo; l'idea che le nostre azioni non sono da noi controllabili non perché un *deus ex machina* le governa dall'esterno, ma perché si intersecano con le azioni degli altri e ne vengono da esse modificate nello stesso momento in cui esse stesse modificano quelle. Concetto, questo, che Edgar Morin ha ripreso parlando di *ecologia dell'azione*, scrivendo che «non appena un individuo intraprende un'azione, quale che sia, questa incomincia a sfuggire alle sue intenzioni. L'azione entra in un universo

41. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1963, p. 406. Su ciò Cfr. G. COTRONEO, *Croce filosofo italiano*, Le Lettere, Firenze 2015.

di interazioni e alla fine è l'ambiente circostante a impadronirsene in un senso che può diventare contrario all'intenzione iniziale»<sup>42</sup>. Croce aveva enunciato lo stesso concetto, declinandolo mediante il rapporto azione–accadimento, quando, dopo avere identificato azione e volizione, aveva puntualizzato che «la volizione dell'individuo è come il contributo ch'esso reca alle volizioni di tutti gli altri enti dell'universo; e l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte. Nella quale risposta è compresa e risolta la volizione stessa del singolo, che avevamo tolta a considerare da sola»<sup>43</sup>. Questo significa che non si può far dipendere l'azione del singolo dall'esito che essa avrà, perché l'esito è più ampio e più complesso rispetto ad essa. In questo senso, non si può parlare di azioni che hanno pieno successo.

Sono perciò inesatti i concetti delle azioni che riescono e delle azioni che non riescono, delle azioni che si concretano pienamente nel fatto e delle azioni che vi si concretano solo in parte o niente del tutto. Nessun'azione (neppure quelle che empiricamente si dicono riuscitissime, neppure le più ovvie e ordinarie) riesce pienamente nel significato asserito, come se essa da sola costituisse il fatto: ogni azione diverge, di necessità e per definizione, dal successo o accadimento.<sup>44</sup>

Da notare che sia in Croce che in Morin ciò avviene per ragioni immanenti rendendo entrambi immuni dagli esiti metafisici legati alle ipotesi della «eterogenesi dei fini», della «astuzia della ragione», della «mano invisibile». Comunque anche quando, approfondendo il discorso, Croce si poneva il problema generale del nesso tra pensiero e azione lo risolveva rilevando come esso, «rispetto all'azione pratica, sia preparante ma *indeterminante*»<sup>45</sup>.

Ne viene fuori un quadro sistematico concreto e storicizzato, che non rappresenta una cornice statica e definita una volta per tutte, ma una struttura a rete i cui nodi si ramificano e si radicano nel tempo, all'esterno; ma subiscono anche modifiche più o meno sostanziali al loro interno e nei vari punti di incrocio. Sintetizzando, potremmo dire che dalle riflessioni di Croce emerge una sorta di avviamento alla complessità almeno perché egli, come i successivi teorici di essa,

42. E. MORIN, *Il metodo 2.*, cit., p. 94 e *passim* nelle sue opere.

43. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 53.

44. *Ibidem*.

45. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 171.

ha segnato il passaggio dalla immagine meccanicistica della natura a quella organicistica; ha puntualizzato che all'interno della natura ogni esistente non è un oggetto statico ma un evento in relazione indissolubile con gli altri eventi; che ciò che appare isolato è solo il frutto di un'operazione pratica dell'uomo; che ogni azione si realizza in maniera diversa rispetto a come è stata progettata; che alla base di essa c'è sempre un progetto, che però non la determina.

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

## Croce tra scienza e filosofia scientifica

FRANCESCO CONIGLIONE\*

È una *vexata quaestio* quella del rapporto tra Croce e la scienza, che ha fatto già scorrere fiumi di inchiostro e di solito ha lasciato gli studiosi schierati su fronti contrapposti. Gli uni attestati a difendere la tesi della esizialità della riflessione crociana per la scienza italiana e per la filosofia che la prendeva a modello, gli altri quella della sostanziale innocenza di Croce o addirittura di una sua capacità di vedere lontano, nel senso di anticipare le tematiche che si sono sviluppate negli ultimi anni in campo epistemologico.

Per entrare nel merito di questo dibattito bisogna tener conto di cosa si vuole prendere in considerazione nelle posizioni di Croce: la scienza in quanto tale, il metodo che si suppone essa adoperi, l'oggetto che essa assume come proprio ambito di indagine, oppure la "esportabilità" di tale metodo, cioè la possibilità di una filosofia ispirata alla scienza, che alla fine dell'800 era diventata la bandiera di molti filosofi e scienziati, ovvero la cosiddetta "filosofia scientifica"<sup>1</sup>. E tutto

\* Università degli Studi di Catania. Alcuni brani di questo lavoro sono ripresi da quanto già scritto in *Astrazione e modelli di scientificità in Croce e Gentile*, in «Synaxis», XV/2 (1997), pp. 677-727 e in *Gentile, Croce e il marxismo*, in «Logoi» (Annali dell'ISIS Castelvetrano), vol. 5, Istituto d'Istruzione Superiore "Giovanni Pantaleo", pp. 21-35, anche se inserite in un contesto completamente diverso, con una tesi di fondo nuova. Ringrazio Giacomo Borbone per avermi procurato molti dei testi qui citati, risparmiandomi così tempo e peregrinazioni presso le diverse biblioteche.

1. Ho cercato di delineare il concetto di filosofia scientifica in diversi saggi, tra i quali: *Russell e la nascita dell'idea di filosofia scientifica*, in *Filosofia, scienze, cultura*, (a cura di) G. BENTIVEGNA, S. BURGIO e G. MAGNANO SAN LIO, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2002, pp. 181-218; *Per la storia della filosofia scientifica. Il Circolo di Vienna e la Scuola di Leopoli-Varsavia*, in Aa.Vv., *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, (a cura di) G. GEMBITTO, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 109-141; *The Place of Polish Scientific Philosophy in the European Context*, in «Polish Journal of Philosophy», I (2007), pp. 7-27; *Il pensiero infermo. Origine e destino della filosofia scientifica*, in *Sulla filosofia italiana del Novecento*, (a cura di) B. BONGHI e F. MINAZZI, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 151-174. In essi v'è contenuta un'ampia bibliografia sulla storia e lo sviluppo della filosofia scientifica, per cui evito ulteriori indicazioni.

ciò deve essere messo a raffronto con quanto è invece ritenuto da Croce esser peculiare della filosofia, sia nell'oggetto che nel metodo.

Cercherò pertanto di svolgere qualche considerazione sui diversi piani in cui il discorso può essere articolato, in modo da evitare giudizi schematici.

## 1. Il carattere astratto della scienza

Sin dall'inizio della sua attività di studioso Croce — diversamente dal suo amico e collaboratore Gentile — è stato attento alla ricerca del particolare, alla storia come ricostruzione accurata ed erudita del passato e quindi alla specificità degli eventi che sfuggono a ogni tentativo di sistematizzazione teorica. Questo atteggiamento ha le sue conseguenze anche sul modo di intendere il concetto di scienza, all'interno della diffusa ripulsa del positivismo di inizio secolo.

Nel suo primo scritto importante, *La storia ridotta sotto il concetto dell'arte* (1893), Croce abbozza una sua idea di scientificità, pur con tutte le contraddizioni, oscillazioni ed incertezze di un pensiero giovanile ancora non pervenuto a compiuta sintesi teorica<sup>2</sup>. Egli vede la caratteristica fondamentale della scienza nel suo procedere per generalizzazioni, alla ricerca dell'elemento comune nel variare rappresentativo. La storia, invece, come l'arte, si rivolge all'individuale di cui coglie le caratteristiche peculiari. Questo scritto s'inserisce sulla scia delle analoghe posizioni che, a partire dalle riflessioni di Dilthey, si svolgevano nella contemporanea cultura tedesca e che andavano nella direzione di una distinzione tra *Verstehen* e *Verstand*, tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche. È in esso evidente l'attenzione di Croce per il particolare, per l'individuo, e il timore che l'assimilazione della storia alla scienza possa far smarrire il senso della concretezza storica, così come gli sembrava avvenisse nelle teorizzazioni dello Spencer e dei positivisti. È su questa base che egli rifiuta, diversamente da Gentile, l'idea di una "filosofia della storia", ai suoi occhi una sorta di pensiero che applica meccanicamente vuoti schemi di carattere generale ad un materiale che, appunto in quanto individuale, non può essere trattato "scientificamente". Tale rifiuto è motivato — come rievoca Croce in una *Postilla* autobiografica in-

2. Cfr. B. CROCE, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in *Atti della Accademia Pontaniana*, vol. XXIII, n. 13, Furchheim, Napoli 1893, pp. 1-32.



clusa nella sua *Logica* (1908) — dalla circostanza che egli ancora non aveva compreso il carattere proprio della filosofia, in questo scritto assimilata alla scienza, che in seguito riterrà «profondamente diverso da quello delle scienze empiriche e astratte», con la conseguenza di confondere in un solo gruppo «l'universalità vera della filosofia e quella falsa delle scienze»<sup>3</sup>. Così, la volontà di salvare la «concretezza della storia» porta Croce a far rientrare quest'ultima nel gruppo dell'arte, che rappresenta il contraltare metodologico della scienza.

Poco dopo e alla vigilia dell'incontro col marxismo Croce riprende nello scritto *Sulla classificazione dello scibile* (1895), e in parte modifica, la distinzione da Dilthey formulata nella *Introduzione alle scienze dello Spirito* (un significativo brano della quale viene citato in nota)<sup>4</sup>. Così distingue in modo più chiaro e netto tra scienze “teoretiche” (o “di concetti”) e scienze “descrittive” (o “di fatti” o anche “storiche”), ponendo tra queste ultime sia l'arte, intesa come forma di conoscenza, sia la storia, definita come descrizione di un oggetto nella sua individualità. Nel primo gruppo (quello delle “scienze teoretiche”), invece, Croce fa rientrare «la scienza dei principii della realtà, le matematiche, la meccanica, la fisica, la chimica, le cosiddette scienze naturali, l'antropologia, la psicologia (individuale e sociale), la logica, l'etica, l'estetica, la scienza dello stato, del diritto, ecc.»<sup>5</sup>. Queste scienze — e tra esse v'è ancora compresa la filosofia<sup>6</sup> — mirano alla determinazione di un concetto che possa comprendere tutti

3. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1971, p. 194. Come avverte l'Autore, essa riprende i *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, memoria presentata nel 1904 all'Accademia Pontaniana e ora interamente riscritta, sì da considerare il precedente lavoro solo uno schizzo da cui riprendere «qualche pagina, o qualche gruppo di pagine» (ivi, p. vii).

4. Sull'importanza di tale riferimento a Dilthey e sul senso delle modifiche apportate da Croce alla sua classificazione hanno richiamato l'attenzione prima A. GUERRA, *Croce e i giudizi di valore*, in *Benedetto Croce*, (a cura di) A. BRUNO, Giannotta, Catania 1974, pp. 206–208 e quindi G. COTRONEO, *Croce e Dilthey* (1985), ora in *L'ingresso nella modernità*, Morano, Napoli 1992, pp. 166–169.

5. B. CROCE, *Sulla classificazione dello scibile*, in *Primi saggi*, Laterza, Bari 1951<sup>3</sup>, p. 64.

6. Il superamento del pregiudizio di astrattezza, da lui inizialmente imputato alla filosofia, inclusa tra le scienze teoretiche, avviene soprattutto, come riconosce lo stesso Croce, per merito degli studi di Gentile: «dall'accentuazione del carattere di concretezza, che la storia ha rispetto alle scienze empiriche e astratte, sono passato via via ad accentuare il carattere di concretezza della filosofia; e, condotta a termine la critica della duplice astrattezza, le due concretezze (quella che avevo rivendicata dapprima alla storia, e quella che poi ho rivendicata alla filosofia) mi si sono dimostrate, in ultimo, una sola» (B. CROCE, *Logica...*, cit., p. 195).

i fatti particolari cui esse si riferiscono e quindi hanno per oggetto delle vere e proprie “essenze” quali la “moralità”, la “estetività” e così via. Ad esempio, la zoologia non tratta di questo e quel cavallo ma *del* cavallo, risalendo per via di classificazioni generalizzanti «dalle specie animali al concetto dell’animale, da questo a quello più generale di essere vivente, ecc.»<sup>7</sup>.

Questi primi lavori sono significativi in quanto ci permettono di capire innanzi tutto che la conoscenza per Croce ha una accezione più vasta di quella ricompresa sotto l’etichetta di scienza, venendo in sostanza quest’ultima concepita come un sottoinsieme della prima<sup>8</sup>; in secondo luogo pone in essere una distinzione metodologica tra i due tipi di conoscenza (quella scientifica e quella storico-artistica) che è giustificata dall’oggetto peculiare in ciascuna di esse indagato: da un lato l’essenza, ovvero il generale, dall’altro la peculiarità del particolare, che non è riducibile a concetti generali; sicché — come ha sostenuto Schopenhauer — intendere la storia come “scienza d’individui” è di per sé una contraddizione<sup>9</sup>. Tale seconda distinzione segna la distanza di Croce dal monismo metodologico che costituiva la bandiera epistemologica non tanto e non solo dei positivisti del tempo, ma anche di tutti i sostenitori della filosofia scientifica, che non possono affatto identificarsi in maniera esaustiva coi primi (tra essi, ad es. può essere collocato lo stesso Labriola, che fu fiero oppositore del positivismo)<sup>10</sup>. Inoltre essa è interessante perché mette in luce il modo in cui Croce intende l’astrazione — assai diverso da quello proposto da Labriola — che sarà un carattere costante del suo pensiero e verrà a costituire il cardine intorno al quale farà ruotare la differenza tra scienza e filosofia, una volta che quest’ultima verrà incorporata dal contesto scientifico per diventare una conoscenza *sui generis*, del tutto distinta da quella scientifica ed anzi a questa superiore.

7. B. CROCE *Sulla classificazione dello scibile*, cit., pp. 51–52. In seguito sarà lo stesso Croce che, nella prefazione a questi «primi saggi», identificherà la scienza con la costruzione di classi, concludendo che «... la Storia non si risolve in concetti di classe e perciò non è riducibile a scienza» (B. CROCE, *Prefazione* [1918] a *Primi saggi*, cit.).

8. Cfr. B. CROCE, *La storia ridotta...*, cit., p. 11.

9. Cfr. *ivi*, p. 12.

10. Ho dato delle indicazioni sulla particolare posizione di Labriola rispetto alla filosofia scientifica in *Positivismo, filosofia scientifica e scienze umane nell’Italia d’inizio secolo*, in *La nascita delle “scienze umane” nell’Italia post-unitaria*, (a cura di) G. CIMINO e G.P. LOMBARDO, FrancoAngeli, Milano 2014, pp. 29–45.

Infatti per Labriola l'astrazione ha carattere "essenzialista", in quanto essa non mira a cogliere il carattere *comune* a più fenomeni, quanto piuttosto quello *fondamentale*, quella "essenza" la cui manifestazione concreta e "di superficie" sono i fenomeni particolari dell'esperienza sensibile (la "concretezza" alla quale Croce è così attento). Se per Croce l'essenza viene intesa in senso aristotelico, secondo quella riduzione al "genere prossimo" che porta a ritrovare l'elemento comune, in una accezione tradizionale dell'astrazione ben messa in luce da Cassirer e da lui ritenuta ormai inadeguata alla moderna scienza<sup>11</sup>, invece Labriola riprende il concetto di essenza dal pensiero hegeliano, così come fatto da Marx<sup>12</sup>, con ciò intendendo l'astrazione scientifica in senso antiempirista ed antifenomenista: il "modello" marxiano della società capitalistica non ha carattere behavioristico, come richiesto dagli empiristi, dagli operazionisti o dai fenomenisti ed elaborato all'interno di una concezione convenzionalista della scienza, per la quale esso non va molto oltre i dati empirici, al massimo riuscendo a condensarli e riassumerli. La lezione hegeliana, come anche quella di altri pensatori e scienziati del tempo, permette a Labriola di recuperare e proporre un concetto di scienza che va al di là della consapevolezza metodologica al suo tempo diffusa e che di fatto era accettata da gran parte degli epistemologi<sup>13</sup>.

11. Cfr. E. CASSIRER, *Sostanza e funzione* (1910), La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 11–20. Su ciò cfr. il mio *Astrazione e funzione in Ernst Cassirer*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, vol. III.1, *L'età contemporanea*, (a cura di) M. CASTELLANA, F. CIRACÌ, D.M. FAZIO, D. RIA, D. RUGGIERI, Congedo Editore, Galatina (LE) 2008, pp. 165–188.

12. Cfr. F. CONIGLIONE, *Abstraction and Idealization in Hegel and Marx*, in *Idealization I: General Problems*, (ed. by) J. BRZEZIŃSKI, F. CONIGLIONE L. NOWAK, T.A.F. KUIPERS, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1990, pp. 61–88; ID., *Il rapporto tra Marx ed Hegel alla luce del concetto di idealizzazione*, in (a cura di) G. BORBONE, *Scienza, marxismo e metafisica. Leszek Nowak e la scuola metodologica di Poznań*, Limina Mentis, Villasanta 2012, pp. 23–74.

13. Un inquadramento complessivo di questo problema, sul quale non posso qui dilungarmi, è contenuto nel mio *Filosofia scientifica europea e positivismo italiano*, in *Il positivismo italiano: una questione chiusa?*, Atti del Congresso tenutosi a Catania, 11–14 settembre 2007, (a cura di) G. BENTIVEGNA, F. CONIGLIONE e G. MAGNANO SAN LIO, Bonanno Editore, Acireale–Roma 2008, pp. 39–67; *Positivismo, filosofia scientifica...*, cit. In merito a Labriola si veda anche la mia Prefazione a G. BORBONE, *La rivoluzione culturale di Antonio Labriola. L'innesto creativo del marxismo nella tradizione della cultura italiana*, Aracne, Roma 2012, pp. 13–18, nonché il testo dello stesso Borbone. Infine, in epoca contemporanea questo approccio essenzialista alle opere di Marx e alla scienza è stato proposto con forza ed efficacia dalla scuola metodologica di Poznań, su cui ho scritto parecchie cose, ma si veda per tutte *Realtà e astrazione. Scuola polacca ed epistemologia post-positivista*, Bonanno, Acireale–Roma 2010<sup>2</sup>, specie al cap. 4.

Diversamente stanno le cose con Croce. Già nei saggi esaminati l'astrazione ha carattere generalizzante, ovvero va alla ricerca dell'elemento comune di un ambito rappresentativo, in un'accezione tipicamente aristotelico-scolastica. Per capire a fondo tale aspetto del pensiero crociano è importante prendere in esame la successiva valutazione che egli — in *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900) — fa del modo in cui Marx fa uso dell'astrazione<sup>14</sup>. Nella sua lettura “metodologista” del *Capitale* Croce mette in chiaro il carattere “astratto” della ricerca marxiana: la società capitalistica da Marx studiata è «una società ideale e schematica, dedotta da alcune ipotesi, che (diciamo così) potrebbero anche non essersi presentate mai come fatti reali nel corso della storia»<sup>15</sup>. Le categorie di Marx sono, quindi, astrazioni, e ciò ben corrisponde al carattere di ogni indagine scientifica, in quanto di “concetti limite” o “tipici” o “generali” sono piene tutte le scienze<sup>16</sup>. È quindi una astrazione non nel senso di mettere in luce il carattere comune, proprio del generalizzare da una molteplicità di rappresentazioni così come fatto dall'empirismo classico: la “bianchezza” dai corpi bianchi, ecc. Tale riconoscimento tipicamente labrioliano del carattere teorico dell'opera marxiana viene anche esteso all'esame della teoria del valore. Ma il riconoscimento del fatto che essa è una premessa “tipica” dalla quale si svolge il ragionamento va incontro all'obiezione della sua non applicabilità al mondo reale:

il Marx formulò tale problema con modi, a dir vero, impropri: giacché il valore tipico, assunto da lui come misura, egli lo presentò come la legge dei fatti economici della società capitalistica. Ed è, se si vuole, la legge, ma nella sua concezione, non già nella realtà economica.<sup>17</sup>

In tal modo Croce pone una sorta di iato tra la “concezione”, ovvero la teoria astratta (nel senso di “tipica”), e la “realtà economica”, empiricamente riscontrabile nella concretezza della storia: la prima si rivela sempre come qualcosa di artificiale rispetto alla seconda e, alla fine, non riesce a cogliere la “verità”. E difatti proprio ciò dice esplicitamente Croce quando poco dopo afferma che

14. I saggi contenuti in quest'opera sono stati pubblicati negli anni che vanno dal 1896 al 1899.

15. B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1973, p. 54.

16. Ivi, p. 32.

17. Ivi, p. 59.

il Marx, finché si aggira nei limiti della ipotesi, procede con perfetta correttezza. L'errore potrebbe cominciare solo quando, esso o altri, confondesse l'ipotesi con la realtà, e il modo del porre e del misurare col modo dell'essere. Finché non si cade in siffatto errore, il procedimento è incensurabile<sup>18</sup>.

La scienza "astratta" marxiana, diversamente da quella storica (o concreta), non ha così "presa" sul reale, sicché essa sarà svalutata quale autentica conoscenza, quale sarà poi ritenuta la filosofia nella sua indissolubile congiunzione con la storia (come compiutamente sostenuto nella *Logica*). L'astrazione marxiana, in sostanza, consiste nel "prendere una parte" della totalità del reale. Da ciò deriva, da un lato, la critica crociana allo scambio effettuato da Marx della "parte" per il "tutto" (cioè il ritenere ad es. che la legge del valore, valida nella "parte" — la "società lavoratrice" — sia anche legge del "tutto" — la società capitalistica; onde il "paragone ellittico") e, dall'altro, il proposito crociano di una "economia pura" più generale che, appunto, pone a proprio fondamento quel concetto di "ofelimità" che viene a caratterizzarsi per ciò che è "comune" a tutti i comportamenti economici visti nel loro aspetto fenomenico e superficiale. In tal modo, Croce può criticare il marxismo in quanto scienza "astratta" solo a condizione di intendere l'astrazione scientifica come semplice generalizzazione e quindi come assunzione a "tipo" di *un aspetto determinato della realtà*. Insomma, di fronte alla costruzione astratta di Marx, che non consisteva nella generalizzazione di ciò che è comune a tutte le società capitalistiche o nella costruzione di una economia pura basata sul concetto più generale che ricomprendesse tutte le varie economie (il progetto crociano basato sulla "ofelimità"), bensì nella costruzione di un modello ideale della sola società capitalistica, il cui concetti sono tipici appunto nella misura in cui non corrispondono a nulla di reale, Croce oppone l'unico modo col quale è possibile praticare la scienza, ovvero l'astrazione come generalizzazione per genere prossimo e differenza specifica. Egli è in tal modo lontano dalla concezione realista ed essenzialista della scienza, propria di Labriola — in quel periodo anche sostenuta da Ludwig Boltzmann contro la fisica fenomenologica degli energetisti e poi di Mach —, in grado di coniugare concetti ideali e conoscenza profonda del reale, dando pieno sviluppo all'idea marxiana in base alla quale «non vi sarebbe più alcun bisogno di scienza se il fonda-

18. Ivi, p. 60.

mento delle cose [essenza] e la loro forma fenomenica coincidessero direttamente»<sup>19</sup>. Nello scegliere il “tutto” al posto della parte, Croce cerca di edificare una scienza economica “pura” che colga la “totalità” dei fatti economici; e ciò coerentemente all’idea di scienza si era fatta nel suo periodo di formazione, secondo la quale la “scienza” è tanto più piena quanto più perviene a concetti “generalì” comprendenti il maggior numero di casi particolari<sup>20</sup>.

È questo il terreno su cui si innestano le successive riflessioni epistemologiche di Croce sulla scienza che avranno nella *Logica* del 1908 la loro più matura espressione.

## 2. Croce epistemologo del suo tempo

Come s’è visto, le considerazioni crociane sul marxismo si svolgono su uno sfondo epistemologico che ha alla sua base una concezione della scienza basata su un concetto di astrazione che non lo metteva in grado di cogliere la novità e la rottura della concettualizzazione marxiana rispetto all’empirismo del suo tempo. Il successivo incontro con le riflessioni di Avenarius, Mach e gli altri critici della scienza conferma Croce nelle sue opinioni, fornendo al suo giudizio sull’astrattezza della scienza di Marx un fondamento epistemologico che gli veniva dalle più accreditate e diffuse teorie allora disponibili<sup>21</sup>.

Nella sua opera matura — la *Logica* del 1908 — le famose e assai discusse tesi sulla scienza vengono ora corroborate non solo a partire dalla sua riflessione sulle caratteristiche dell’indagine storica o dalla critica al modello di scientificità marxiano, ma grazie alle riflessioni epistemologiche del tempo<sup>22</sup>, che nel contempo Croce aveva avuto

19. K. MARX, *Il Capitale*, libro III, sez. vii, cap. 48, iii, ed. Sbardella, Newton Compton, Roma 1996, p. 1466.

20. Sulla concezione della scienza in Sorel e sulla sua differenza da quella di Croce cfr. anche N. BADALONI, *Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino 1975, pp. 64–65.

21. Diamo brevemente la cronologia delle opere più significative pubblicate tra fine ottocento ed inizio novecento: 1872: CLIFFORD, *Lectures and Essays* — 1874: BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature* — 1882: STALLO, *The concepts and theories of modern physics* — 1883: MACH, *Die Mechanik*. . . ; CLIFFORD, *The common sense*. . . — 1888: AVENARIUS, *Kritik der reinen Erfahrung* — 1889: BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* — 1892: PEARSON, *Grammar of Science* — 1895: BOUTROUX, *De l’idée de lois de la nature* — 1896: BERGSON, *Matière et mémoire* — 1899: LE ROY, *Science et philosophie* — 1901: LE ROY, *Un positivisme nouveau* — 1902: POINCARÉ, *La science et l’hypothèse*; ecc.

22. Cfr. G. GEMBILLO, *Croce e il problema del metodo*, Pagano Editore, Napoli 1991, pp. 62–7.

modo di conoscere in parte direttamente, attraverso la lettura di alcuni testi di Mach, Avenarius, Poincaré, Bergson e Le Roy, e per lo più di seconda mano, mediante la lettura di opere su tali temi. Le prime tracce di questo interesse sono evidenti nei *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*<sup>23</sup>, dove vengono genericamente citati i nomi di Avenarius, Mach, Rickert, Bergson (viene indicata la sua *Introduction à la Métaphysique*), Le Roy (facendo riferimento ai suoi articoli pubblicati sulla “Revue de mét. et de morale”), Poincaré e Mithaud. Successivamente nella *Logica*, Croce riprenderà nella sostanza quanto detto nei *Lineamenti*, aggiungendo come ulteriori indicazioni bibliografiche i volumi *La valeur de la science* di Poincaré (1904) e la traduzione italiana dell’opera di Mach *L’analisi delle sensazioni* (1903). La dipendenza da Mach è più rilevante di quanto appaia a prima vista in quanto egli di certo ne conosceva l’altra opera pubblicata nel 1900 in italiano, le *Lecture scientifiche popolari*, visto che già nei *Lineamenti* la utilizza riportandone in modo quasi letterale un brano senza citare la fonte:

i corpi o le cose sono simboli intellettuali abbreviati di gruppi di sensazioni, simboli che non hanno esistenza fuori del nostro pensiero. Sono *cartellini*, come quelli che il mercante attacca su una scatola; e il valore è della merce chiusa nella scatola, non del cartellino, suo simbolo.<sup>24</sup>

Ciò mette in luce quanto su questo punto egli fosse attento alle riflessioni epistemologiche coeve, la cui conoscenza è tra l’altro testimoniata dalle recensioni da lui fatte di alcune delle principali opere di

23. Ora B. CROCE, *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, in *Atti dell’Accademia Pontaniana*, vol. XXXV, Memoria I, R. Tipografia Francesco Giannini & Figli, Napoli 1905, pp. 121–124.

24. Ivi, p. 121 (rendo lo spaziato in corsivo). Nell’originale di Mach è scritto: «i corpi o le cose sono simboli intellettuali abbreviati di gruppi di sensazioni, simboli che non hanno esistenza fuori del nostro pensiero. Così il mercante considera il cartellino attaccato sopra una cesta come simbolo della merce che essa contiene, ma non viceversa. Egli darà valore reale al contenuto, non al cartellino» (E. MACH, *Lecture scientifiche popolari*, Bocca, Milano–Roma–Firenze 1900, p. 155). Tale brano trasforma poi nella *Logica* con qualche leggera variante che lo allontana dal testo originale di Mach: «i corpi e le cose sono simboli intellettuali abbreviati di gruppi di sensazioni, ossia non hanno esistenza fuori del nostro intelletto: cartellini, come quelli che il mercante attacca sulle scatole, e che non hanno valore se non in quanto, dentro la scatola, è contenuta una merce che ha valore» (B. CROCE, *Logica*, cit., p. 324). Ancora una volta non viene indicata la fonte ma, curiosamente, alcune righe dopo Croce indica come riferimento generale l’altra opera di E. MACH, *L’analisi delle sensazioni*.

“critica della scienza” pubblicate a cavallo dei due secoli<sup>25</sup>. Così, nella misura in cui molti dei temi del convenzionalismo francese e, per certi aspetti, dell’empiriocriticismo, sono stati recuperati all’interno dell’epistemologia contemporanea allo scopo di criticare i paradigmi neopositivisti, la posizione crociana rivela un certo acume metodologico, il cui significato solo oggi può essere adeguatamente valutato ed i cui caratteri gettano meglio luce sul significato del rapporto tra filosofia e scienza nello stesso pensiero crociano, che appunto sul modello di scientificità presupposto nella critica a Marx affonda le sue radici.

Ciò ha portato negli ultimi anni ad attribuire una certa “modernità” metodologica al pensiero crociano<sup>26</sup>. Ma possiamo sostenere la tesi che Croce abbia ricoperto nella “critica della scienza” di inizio secolo un ruolo diverso da quello di intelligente ripetitore di tesi argomentate da altri e conosciute spesso in modo indiretto? Non più di quanto accade oggi per i molti filosofi che hanno utilizzato la svolta post-positivista dell’epistemologia operata da autori quali Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Polanyi e Fleck, per non citare che i maggiori, allo scopo di accreditare l’autonomia della filosofia o anche la legittimità del pensiero speculativo ed ermeneutico<sup>27</sup>. In fondo l’intento

25. Tali recensioni sono, nel 1905: A. LEVI, *L’indeterminismo nella filosofia francese contemporanea*, 1: *La filosofia della contingenza*, Seeber, Firenze 1905; nel 1907: H. KLEINPETER, *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart, unter Zugrundlegung der Auschauungen von Mach, Stallo, Clifford, Kirckhoff, Hertz, Pearson und Ostwald, Barth*, Leipzig 1905; W.T. BUSH, *Avenarius and the standpoint of pure experience*, Science Press, New York 1905; O. EWALD, *R. Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus*, Hoffmann, Berlin 1905; nel 1909: O. V. D. PFORDTEN, *Vorfragen der Naturphilosophie*, Winter, Heidelberg 1907.

26. Come ha ancora recentemente sostenuto S. ZAPPOLI, *Benedetto Croce’s Theory of Science*, in «Logic and Philosophy of Science», Vol. IX, No. 1, 2011, pp. 531–537. In precedenza si vedano ad es. le posizioni di G. GEMBITTO, *op. cit.*; F. BARONE, *Croce e le scienze*, in «Mondoperaio» II (1982); R. FRANCHINI, *Croce come logico*, in *L’eredità di Croce*, (a cura di) F. TESSITORE, Guida, Napoli 1985. Una difesa della concezione crociana della scienza fanno anche F. IPPOLITO, *Croce e la scienza*, in *L’eredità di Croce*, cit., pp. 101–123, e E. PAOLOZZI, *Croce e le scienze*, in *Benedetto Croce 40 anni dopo*, (a cura di) J. KELEMEN, *Annuario dell’Accademia d’Ungheria*, Roma 1993, pp. 197–207.

27. Del resto, quando Croce fa in proprio, nel criticare ad es. il positivismo abbastanza solidamente di un Vilfredo Pareto, cade in evidenti ingenuità e fraintendimenti, come ad es. identificare la sperimentazione invocata da Pareto con la semplice esperienza, così andando oltre Galileo e ritornando ad Aristotele; oppure non si avvede che Pareto fa l’esempio di una proposizione matematica (“per ottenere l’area d’un rettangolo si deve moltiplicare la base per l’altezza”) non come un caso di verifica *sperimentale*, ma semplicemente quale asserto *scientifico* (Rec. a V. PARETO, *Manuale di economia politica*, in «La Critica», 4, 1906, pp. 129–134, 130–1).



di Croce era quello di utilizzare tali recenti riflessioni epistemologiche allo scopo di avallare con l'opinione di scienziati "insospettabili" le proprie concezioni sul valore della scienza, già sviluppate prima dell'incontro con esse. Il fatto che le concezioni di Croce sulla scienza naturale fossero analoghe alle teorie epistemologiche di inizio Novecento<sup>28</sup> è troppo poco per vedere in Croce un protagonista in questo campo; inoltre il suo è in ogni caso un atteggiamento che, ad una attenta disamina della sua produzione complessiva, si rivela in sintonia con le argomentazioni di quei positivisti italiani inquieti che, nello stesso torno di anni, si rivolgevano e mutuavano argomenti da tali nuovi orientamenti della "critica della scienza" (come Giuseppe Tarozzi, Giovanni Marchesini o Annibale Pastore)<sup>29</sup>. Infine la stessa interpretazione della teoria economica della scienza avviene all'interno di un contesto filosofico tradizionale, in quanto Croce vede in essa niente più che la ripresa e il perfezionamento dal punto di vista metodologico della critica hegeliana dell'intelletto astratto e della tradizionale distinzione tra *Verstand* e *Vernunft*<sup>30</sup>. Sicché il contingentismo e la critica della scienza dei vari Bergson, Le Roy, Milhaud e Poincaré, non ha per Croce introdotto nulla di nuovo rispetto alla filosofia idealistica tedesca dell'inizio del secolo decimonono, «benché sia stato non piccolo merito avere risuscitato quelle idee contro il positivismo», con molte parti «arricchite e precisate, rispetto a quelle dei filosofi del principio del secolo XIX»<sup>31</sup>.

28. Come ha ancora recentemente sostenuto S. ZAPPOLI, *Benedetto Croce's Theory of Science*, in «Logic and Philosophy of Science», Vol. IX, No. 1, 2011, pp. 531–537.

29. Già nel 1896 il TAROZZI, nel suo *Della conoscenza del fatto naturale e umano* presentava una concezione della scienza in cui riprendeva molti dei temi della cosiddetta "banconotta della scienza" e MARCHESINI, che si riteneva fedele discepolo di Roberto Ardigò, nel 1899 nel suo *La crisi del positivismo e il problema filosofico* aveva introdotto quei temi che poi lo porteranno a sostenere (ne *Le finzioni dell'anima* del 1905) posizioni finzionaliste che lo accrediteranno come un precursore delle analoghe tesi di HANS VAHNINGER (*Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig 1911; trad. it. di F. VOLTAGGIO, *La filosofia del "come se"*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967). Inoltre Annibale PASTORE nella sua prima opera *Sopra la teoria della scienza* (Bocca, Torino 1903) presenta una concezione modellista della scienza da lui ripresa dal fisico Antonio Garbasso.

30. Cfr. B. CROCE, *Sul carattere ateorico del marxismo*, in «La Critica», XXXV (1937), ora in B. CROCE, *Pagine sparse*, III, Laterza, Bari 1960<sup>2</sup>, pp. 35–36.

31. B. CROCE, rec. di A. LEVI, *L'indeterminismo...*, cit., in «La Critica», III, 1905, p. 514. Rispondendo al De Sarlo, che lo critica per aver parlato dell'elemento arbitrario che è nelle scienze, Croce si richiama a «tutta la moderna gnoseologia delle scienze» che riscopre quanto detto da Hegel, Jacobi, Kant ecc. (B. CROCE, *Una seconda risposta al prof. F. De Sarlo*, in «La Critica», V (1907), pp. 244–5). Su Jacobi come critico dell'intellettualismo e della «sostituzione

Tale atteggiamento di Croce spicca in chiara luce quando lo si confronti con quello coevo assunto da Federigo Enriques, sia nella interpretazione di Poincaré che di quella degli esiti dell'epistemologia tardooctocentesca e degli inizi del Novecento<sup>32</sup>. Entrambi i pensatori danno in sostanza una medesima interpretazione dei risultati epistemologici conseguiti dal matematico francese, ma se Croce la utilizza allo scopo di dimostrare la inconsistenza conoscitiva della scienza, invece Enriques cerca di correggerla e per far ciò finisce anche per sottovalutare il programma epistemologico del neopositivismo, portato avanti dagli anni Venti e primi anni Trenta. La valorizzazione del carattere pragmatico ed economico della scienza si estende in Croce all'intero complesso di idee epistemologiche a cavallo dei due secoli, dei quali dà in complesso una valutazione positiva, diversa da quella negativa che ne fornisce invece Enriques nel suo *Scienza e razionalismo* (1912).

Tuttavia il confronto con Enriques — al di là dei toni asperri che ha spesso assunto<sup>33</sup> — è significativo nella misura in cui era proprio il matematico livornese uno dei sostenitori in Italia (non ovviamente il solo) dell'idea di "filosofia scientifica". Ed è proprio quest'ultima la vera e propria bestia nera di Croce, per combattere la quale non solo propose un proprio concetto di filosofia, ma negò sia la possibilità stessa di un valore conoscitivo della scienza, pur limitato all'ambito naturale, sia di una validità del suo metodo che andasse al di là del ristretto campo di applicazione al mondo della natura.

### 3. Croce contro la filosofia scientifica

Il pieno accordo di Croce con le tesi fondamentali dell'empirio-criticismo è subordinato al suo intento di completarne la critica delle

della realtà nella sua vivente concretezza con le astrazioni e le finzioni concettuali dell'intelletto» cfr. B. CROCE, *Considerazioni sulla filosofia del Jacobi*, in «La Critica», XXXIX, 1941, pp. 313-334, 322.

32. Cfr. su ciò P. PARRINI, *Sulle vedute epistemologiche di Enriques (e di Croce)*, ora in ID., *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento. Figure, correnti, battaglie*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 57-76.

33. Si vedano di Croce, *A proposito di una critica*, in «La Critica», IX, 1911, p. 400; *Ancora del prof. Enriques*, in «La Critica», X, 1912, pp. 79-80. Ma su Enriques aveva operato una vasta ed accurata, nonché demolitrice critica, anche Giovanni Gentile recensendo il suo *Problemi della scienza* (1906), in «La Critica», VI, 1908, pp. 430-446.

scienze con l'idealismo, allo scopo di dimostrare come «l'errore della scuola del Mach sta nel credere di aver dato una teoria generale della conoscenza, quando non ha dato se non la teoria di quello speciale capitolo della conoscenza che sono le scienze empiriche o naturali»<sup>34</sup>. Dunque, non solo la scienza non ricomprende in sé tutta la conoscenza, ovvero il campo della scientificità non è sovrapponibile a quello della conoscibilità, per cui vi sono conoscenze che possono benissimo esser tali senza dover mutuare o aver nulla da imparare dalle scienze fisico-naturalistiche e dal loro metodo<sup>35</sup>, ma inoltre, di contro alla razionalità messa in atto da queste, Croce vuole riconoscere e giustificare un superiore concetto di razionalità, un “superiore positivismo” — come aveva detto Bergson — che non cada però né nell'intuizionismo bergsoniano né nella “pura esperienza” empiriocriticista, ma li completi in direzione dell'idealismo:

Mach, Avenarius, Bergson ecc. [...] concludono la loro critica delle scienze con un'affermazione di sensismo, di esteticismo, d'intuizionismo o di misticismo, ossia in maniera diversissima, e diametralmente opposta alla mia [...]. Ed appunto perciò, io non ho accolto passivamente la teoria degli anzidetti gnoseologi delle scienze; ma ho cercato di correggerla e completarla, distaccandola da ogni forma di sensismo e ricollegandola con l'idealismo.<sup>36</sup>

Il carattere parziale e limitato della conoscenza scientifica viene in luce quando, su una linea di perfetta continuità con Mach, Croce rifiuta di postulare, al fine di spiegare i fenomeni empirici, entità non immediatamente visibili o di elaborare modelli dei meccanismi nascosti che sono alla base degli effetti visibili. Per Croce il cercare di aprire la “scatola nera” della natura è un vano tentativo che, nel migliore dei casi, non può portare a null'altro che a spiegazioni speculative. Tale sintonia con tutti quegli scienziati che criticavano il

34. B. CROCE, *Postilla a una lettera di R. Eisler*, in «La Critica», III (1905), p. 86.

35. Diversamente dall'entusiasmo dei filosofi scientifici per l'utilità attribuita alla matematica (e alla logica) nel perfezionamento della filosofia, nella sua scientificizzazione (è il cavallo di battaglia di un Bertrand Russell), Croce nel rispondere a Vailati, favorevole a questa tesi, sostiene la sostanziale inutilità e perniciosità della matematica per la filosofia (cfr. Lettera a Vailati del 29-05-1902, in CROCE-VAILATI, *Carteggio (1899-1905)*, (a cura di) C. RIZZA, Bonanno, Acireale-Roma 2006, pp. 99-100).

36. B. CROCE, *Una terza risposta al Prof. De Sarlo...*, in «La Critica», V, 1907, p. 331. Sta appunto in ciò il merito di Croce, secondo Franchini, cioè nell'aver inserito nella tradizione hegeliana la problematica scaturita dalla critica della scienza propria della filosofia europea a cavallo dei due secoli (cfr. R. FRANCHINI, *Welcome, sociologia?*, in *Metafisica e Storia*, Giannini, Napoli 1977<sup>2</sup>, pp. 265-266).

tentativo di pervenire alla spiegazione dei fenomeni attraverso l'elaborazione di modelli atomici — fisici fenomenologi e convenzionalisti, come Duhem e Mach — prescindeva ovviamente dal prendere in considerazione altre prospettive sulla scienza, del resto a quel tempo minoritarie, come ad es. quella di Ludwig Boltzmann, che invece cercavano di aprire la “scatola nera” e ritenevano che la scienza potesse andare in profondità nei fenomeni; il che era in sostanza la stessa prospettiva di Marx. Di contro Croce sosteneva:

si obietterà che per lo meno non mancano tentativi di determinare con rigore i concetti supremi delle scienze, come nella escogitazione degli atomi [...]. Ma in tutti codesti casi si *esce dalle scienze naturali*, perché si abbandonano i fenomeni pei noumeni e si porgono spiegazioni speculative, che valgono certamente quel che possono valere cioè assai poco, ma che naturalisticamente non sono di alcun uso, e tutt'al più procurano a qualche dottrinario l'insipido piacere di chiamare “complesso di atomi” un animale, “forma di energia” il calore, e “forza vitale” la cellula.<sup>37</sup>

È proprio questo modo di intendere la scienza ad impedire a Croce di valutare correttamente il significato scientifico dell'opera di Marx: non è errata in sé l'affermazione di Croce che il valore-lavoro è «un fatto pensato ed assunto come tipo». È la concezione della scienza che ci stava dietro ad essere diversa: il carattere “ideale”, “tipico”, dei concetti marxiani e di quelli adoperati dalla fisica teorica veniva ritenuto del tutto irrealistico e quindi ridotto e mera etichetta avente un fine solo pragmatico; e in ciò faceva buon gioco la critica dei vari epistemologi del tempo e dell'empiriocriticismo.

In tal modo Croce si avvia decisamente in una direzione che lo porta a svalutare la scienza rispetto alla filosofia: si può anche sostenere che la scienza ci fa in qualche modo conoscere il mondo, la realtà, ma la sua è la conoscenza di un “Dio minore”, che serve solo per orientarci nel mondo, a fornirci utili strumenti per padroneggiarlo. Essa non è la *vera, autentica* conoscenza, che va al di là della scienza ed è privilegio nonché esclusivo campo di coltivazione della filosofia, ora identificata non più con l'arte ma con la storia. Le scienze naturali e i concetti empirici dei quali esse si compongono sono una «trascrizione tachigrafica sulla realtà viva e mutevole, trascrivibile compiutamente solo in termini di rappresentazioni in-

37. B. CROCE, *Logica*, cit., p. 198.

dividuali»<sup>38</sup>. Ad esse sfugge la storia, «massa calda e fluente che il naturalista raffredda e solidifica, colandola nelle forme schematiche delle classi e dei tipi»<sup>39</sup>. La storia è conoscibile autenticamente solo mediante la filosofia, facente uso del “concetto puro”: esso, che solo ha il carattere della espressività, della universalità e della concretezza<sup>40</sup>, è “universalità concreta”<sup>41</sup>. È *universale* in quanto trascende la singola rappresentazione, presa nella sua astratta singolarità; *concreto*, in quanto è immanente in tutte le rappresentazioni e quindi anche nella singola. Lo “pseudoconcetto”, del quale fanno uso le scienze, è invece o concretezza senza universalità (“casa”, “gatto”: pseudoconcetti empirici) o universalità senza concretezza (“triangolo”, “moto libero”: pseudoconcetti astratti). È grazie al concetto inteso come “universale concreto” che Croce cerca di colmare la distanza tra astrazione e realtà, tra gli schemi fissi e rigidi della scienza e quella “massa calda e fluente” che è data nella concretezza della storia, della realtà che in quanto tale non può essere colta da finzioni concettuali come “triangolo” o “moto libero”, privi di rappresentazione sensibile e dotati di una universalità che va a scapito della realtà (non esistendo nella realtà triangoli e moti liberi). E «un pensiero, che non abbia per oggetto niente di reale, non è pensiero; e perciò quei concetti non sono concetti, ma finzioni concettuali»<sup>42</sup>, mentre invece «il pensiero (si chiami Intelletto o Ragione o come altro piaccia) è sempre pensiero, e pensa sempre per concetti puri, non mai per pseudoconcetti. E come sotto al pensiero non v’ha altro pensiero, così non ve n’ha altro ad esso superiore»<sup>43</sup>.

38. Ivi, p. 207.

39. Ivi, p. 208.

40. Cfr. ivi, pp. 26–28.

41. Cfr. ivi, pp. 29, 31 e *passim*.

42. Ivi, p. 18. In una lettera a Vossler del 14 settembre 1905, Croce insiste sul carattere arbitrario delle scienze, sul loro essere «manipolazione pratico-mnemonica» in contrapposizione alla «considerazione teoretica pura» di arte, filosofia e storia, sul sorgere il naturalismo delle scienze «con la finzione, con la convenzione, con l’arbitrio, con ciò che ha scopo mnemonico e non teoretico» (in *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 69–71).

43. B. CROCE, *Logica...*, cit., pp. 43–44. Evidenti, tra l’altro, i chiari accenti bergsoniani presenti in questo richiamo di Croce alla concretezza e nella correlata critica all’astrattezza delle scienze, nel filosofo francese funzionali alla ricerca di un “superiore positivismo”, e la sintonia crociana con la critica bergsoniana ai concetti rigidi della scienza che mediante simboli e finzioni pretendono di afferrare «la réalité qui s’écoule» (H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique* (1903), in *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 1993, p. 213).

Tra la scienza e la filosofia viene da Croce così scavato un solco che non può in alcun modo esser colmato: non solo le scienze naturali non hanno nei confronti della filosofia alcuna funzione preparatoria, ma solo strumentale e sussidiaria, ma sarebbe anche un errore pensare che esse possano costituire un «primo abbozzo e sgrossatura del blocco di marmo, che la filosofia ridurrà a statua»<sup>44</sup>. Ad esser rifiutati sono gli esempi di «scienziati–filosofanti, perniciosi a entrambe le discipline che mescolano e confondono»<sup>45</sup> — ed è evidente qui il riferimento a Enriques e a tutti quei filosofi o scienziati che della interazione e reciproca fecondazione tra filosofia e scienza avevano fatto la propria bandiera, invocando appunto una “filosofia scientifica” –, in favore di una filosofia che in quanto tale non è scienza ed una scienza che non può essere filosofia; od anche, una scienza che se vuole essere filosofia, si perde come scienza ed una filosofia che, se vuole essere scienza perde la sua propria natura di filosofia. Solo la filosofia è «la vera scienza», sicché se «se per Scienza si vogliono intendere solo le costruzioni di tipo naturalistico e matematico, la Filosofia non sarà scienza, ma — Filosofia»<sup>46</sup>. Filosofia e scienza sono “eterogenee” e coesistono l’una accanto all’altra appartenendo a distinte sfere dell’attività umana: scienza senza filosofia e filosofia senza scienza, poiché «l’anelito verso la verità non è delle scienze naturali, ma della filosofia»<sup>47</sup>; e se l’uomo “naturalista”, in quanto uomo, ha una sua filosofia, questa non appartiene in senso proprio alle scienze, «le quali, in quanto tali, non affermano né il vero né il falso»<sup>48</sup>, ma alla sua umanità, cioè proprio a quella parte di lui che *non* è scienza.

È questa in sostanza la negazione della possibilità di esistenza di una filosofia scientifica. Non solo la scienza non è l’esclusivo oggetto di indagine della filosofia (nell’ottica di una filosofia intesa come “metascienza”); non solo la filosofia non la presuppone quale indispensabile, necessaria base conoscitiva allo scopo di pervenire ad una più generale e complessiva visione del mondo che completi e integri i risultati parziali delle scienze; non solo la filosofia è di scarsa o poco utilità per le scienze, sicché al limite lo scienziato non ha bisogno di essa per costruire le proprie “ricette di cucina”, ma oggetto e meto-

44. B. CROCE, *Logica...*, cit., p. 211.

45. Cfr. *ivi*, p. 210.

46. B. CROCE, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, in «La Critica», VI, 1908, p. 164.

47. B. CROCE, *Logica...*, cit., p. 212.

48. *Ibidem*.

do della filosofia sono radicalmente diversi da quelli della scienza, con ciò di fatto chiudendo ogni possibilità di feconda relazione tra loro: sono due attività che viaggiano su binari paralleli che mai si incontrano, sicché quando lo scienziato si fa filosofo, smette di essere scienziato; e quando il filosofo si fa scienziato, smette di essere filosofo. In ciò Croce è anche più radicale dei “vecchi idealisti” (come Hegel), in quanto, mentre questi

consideravano le discipline naturali e matematiche come rozza e contraddittoria filosofia, che dovesse essere corretta e assorbita dalla Filosofia vera e propria, — e con ciò facevano loro, insieme, un'accusa e un onore immeritati, — io reputo inconcepibile qualsiasi aiuto della filosofia alle discipline naturalistiche e matematiche, o di queste a quelle; perché, dov'è diversità di metodi, non è possibilità di sviluppo continuativo dall'uno all'altro termine. Come la filosofia non può risolvere le difficoltà che un orologiaio incontra nel mettere insieme la macchinetta per segnare le ore, così non può metter bocca nelle utilità che il botanico crede di raggiungere, e nelle difficoltà che crede di evitare, adottando il sistema di Linneo o quello di De Candolle; ed egualmente ogni progresso che si faccia nello schematizzare naturalistico dei dati dell'esperienza o nei procedimenti del calcolo, deve lasciare indifferente il filosofo (in quanto filosofo).<sup>49</sup>

Con queste parole (e molte altre potrebbero esserne citate) Croce mette una pietra tombale sulla filosofia scientifica così come essa veniva intesa dai filosofi scientifici del suo tempo<sup>50</sup>. Ovvero quella filosofia scientifica che pensava potesse il rapporto tra filosofia e scienza essere articolato sulla base di una limitazione dell'oggetto della filosofia a quello costituito dalle scienze, in modo da essere essa una disciplina di secondo grado, una metascienza, come ad es. sarà la sintassi logica del linguaggio scientifico di Carnap; oppure che la filosofia potesse ambire a una sintesi dei risultati parziali delle scienze, da cui partire per un edificio concettuale più completo e comprensivo, così come pensavano molti dei positivisti e tra costoro lo stesso Ardigò e l'Enriques; infine come mutuazione da parte della filosofia del metodo delle scienze, come avrebbe proposto il neopositivismo

49. B. CROCE, *Il risveglio filosofico...*, cit., p. 164.

50. Si veda quanto scrive Croce a Prezzolini, quando afferma, in merito all'organizzazione del congresso di Bologna del 1911, che «sia bene far intendere [...] all'Enriques, che egli non deve considerare il congresso come un mezzo per sfogare la sua vanità e per ingannare la gente sull'esistenza e il valore della sua pretesa filosofia scientifica» (B. CROCE — G. PREZZOLINI, *Carteggio*, I, 1904–1910, (a cura di) E. GIAMMATTEI, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1990, p. 219).

e molti altri epistemologi successivi, ivi compreso il fondatore della “filosofia scientifica” Bertrand Russell e Vailati<sup>51</sup>. Ma a tale liquidazione sfugge un modo peculiare di intendere il rapporto tra le due, e cioè come possibilità di mutua fecondazione dei reciproci linguaggi, conseguibile solo a condizione che chi faccia filosofia, o chi faccia scienza, non sia estraneo a un tirocinio scientifico, o filosofico, sí da aprirsi a prospettive e idee che una coltivazione specialistica del proprio campo disciplinare non potrebbe giammai fornire, conducendo all’aridità e allo isterilimento del pensiero. È in fin dei conti questa anche la prospettiva indicata da Vailati, quando sosteneva che è impossibile «che la filosofia possa essere coltivata con profitto e con decoro da chi non sia stato prima assoggettato a una severa disciplina scientifica e non si sia personalmente esercitato in qualche speciale indagine positiva»<sup>52</sup>; o indicata da Labriola quando, nel delineare la sua proposta di riforma degli studi universitari, raccomanda la necessità di arrivare alla filosofia attraverso la riflessione su delle discipline speciali nelle quali si è acquisita una preparazione specialistica e non viceversa, cioè ritenere che la filosofia vada “completata” con nozioni di fisica, matematica ecc.<sup>53</sup>.

Una tale possibilità in fondo viene riconosciuta dallo stesso Croce nel momento in cui, nel precisare il modo in cui intende la sostenuta eterogeneità tra filosofia e scienza, sostiene che

noi distinguiamo filosofia e discipline naturalistico–matematiche, ossia due procedimenti mentali; non già gl’*individui* che coltivano l’una e le altre, e non già i *libri* che scrivono gli uni e gli altri, perché s’intende bene che ogni individuo è sempre qualcosa di più della sua particolare professione, vale a dire è uomo con tutti gl’interessi dell’uomo; e ogni libro dice qualcosa di più dell’ordine, astrattamente delimitato, d’idee, che assume di esporre.<sup>54</sup>

Il che significa riconoscere, in buona sostanza, l’utilità per l’uomo che fa filosofia o scienza — non tanto per la filosofia o la scienza *in*

51. Per queste diverse accezioni del modo di intendere il rapporto tra filosofia e scienza in base al loro oggetto e al loro metodo cfr. il mio *Le molte facce dello scientismo e il significato della filosofia*, in «Complessità», 1–2, 2014, pp. 93–114.

52. G. VAILATI, Recensione a F. PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie* (1900), in «Rivista di Filosofia, Pedagogia e scienze affini», anno I, vol. II, n. 2, febb. 1900; ora in *Id.*, *Scritti*, (a cura di) M. QUARANTA, A. Forni, Sala Bolognese 1987, vol. I, p. 224.

53. Cfr. A. LABRIOLA, *Scritti filosofici e politici*, (a cura di) F. SBARBERI, Einaudi, Torino 1973, p. 900.

54. B. CROCE, *Il risveglio filosofico...*, cit., p. 165.



*quanto tali* — della familiarità con entrambe e la possibilità di una loro pacifica coesistenza, in modo da essere «uomini completi, menti esercitate, coscienze sviluppate» e non «uomini dimidiati»<sup>55</sup>. Ma purché non si confondano le carte e così fare una filosofia scientificizzante o una scienza filosofeggiante.

#### 4. Conclusione

Possiamo certo condividere la tesi che nella sua critica alla scienza Croce non sia stato quell'incolto e rude manigoldo del pensiero speculativo, così come spesso lo si è dipinto; al tempo stesso è anche plausibile la tesi di chi vede nell'approccio alla scienza di Croce quella rivalutazione della soggettività, del contesto storico e del suo carattere umano<sup>56</sup> — e per ciò stesso contingente rispetto al punto di vista assunto in un certo momento di sviluppo del pensiero e in un certo contesto, che porta all'idea del pluralismo dei modelli teorici<sup>57</sup> — che è stata centrale di molta epistemologia dell'ultimo trentennio. Tutto ciò non può però portare al sovvertimento del ruolo assunto da Croce nel suo tempo, che si riassume in due punti fondamentali: innanzi tutto aver fatto propria una visione della scienza che in seguito sarà sottoposta a dura critica, che verrà contestata dai principali suoi teorici — dal neopositivismo a Karl Popper — e che si è dimostrata del tutto inadeguata ad intendere non solo la novità del procedere metodico marxiano, ma i caratteri della fisica teorica e dei suoi concetti; in secondo luogo, e in conseguenza, l'aver rudemente

55. Ivi, p. 170. In fondo, nell'osservare quanto accade nella realtà odierna, non si può che concordare con Croce quando afferma che a far danno non è tanto la specializzazione, che è una necessità razionale, quanto il fatto che, oggi come allora, gli specialisti ed esperti, gli ingegneri e gli scienziati (ai suoi tempi erano medici, naturalisti, psichiatri, alienisti, fisici, zoologi...) che sempre più peso hanno nel dirigere e progettare la vita associata, nel concepire riforme su ricerca e formazione (scuola e università), «questi nuovi direttori della vita sociale sono affatto insensibili all'arte; ignorano la storia; sogghignano, come villanzoni ubbriachi, della filosofia» (ivi, p. 171). Cosa di diverso sta accadendo oggi, con la svalutazione della cultura umanistica e con l'insistenza sull'utilità del sapere e della correlata inutilità di tutto ciò che non è ricerca e conoscenza tecnico-scientifica?

56. Cfr. G. GIORDANO, *Ancora sulla svalutazione crociana delle scienze*, in «Diacritica», II, 1, pp. 29-41.

57. Ho sviluppato questo punto di vista in vari saggi; ultimamente in *Introduzione. Complessità del reale, semplicità del pensiero*, in (a cura di) I. LICATA, *I Gatti di Wiener. Riflessioni sistemiche sulla complessità*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2015, pp. 7-39.

criticato la possibilità di una filosofia scientifica nei termini in cui essa veniva svolta e diffusa su scala europea ha di fatto scoraggiato sia i filosofi sia gli scienziati dal contaminare e far tesoro dei reciproci linguaggi e metodi, sia pure nel modo prudente dallo stesso Croce intravisto, con ciò causando, specie in Italia, un ritardo in entrambi i campi di ricerca<sup>58</sup>. Se oggi possiamo dire, col senno del poi, che in fin dei conti la diffidenza di Croce verso la filosofia scientifica del suo tempo aveva le sue ragioni, visto il destino in cui essa è incorsa e il suo complessivo esaurimento<sup>59</sup>, tuttavia rimane ancora tutto da sviluppare quel modo minimale, ma tuttavia ancora oggi sottovalutato, indicato da Vailati e Labriola ma ritrovabile in molti altri filosofi e concretamente praticato da quei grandi scienziati che hanno rivoluzionato la scienza e la filosofia dell'ultimo secolo — da Einstein a Heisenberg, da Prigogine a Morin, per citare solo i primi che vengono in mente.

La scienza non è stata di sicuro impedita dalla riflessione di Croce ed ha proseguito per la sua strada con scienziati che hanno fatto onore all'Italia; ma l'esigenza di fondo della filosofia scientifica — che non deve essere velata dalle a volte sue inadeguate realizzazioni —, cioè quella di un fecondo rapporto tra filosofi e scienziati, dalla cui mutua interazione, dalla cui "ibridazione" dei linguaggi, può scaturire l'avanzamento in entrambi i campi, è stata in qualche modo ostacolata dall'idea crociana di una superiorità conoscitiva della filosofia rispetto alla scienza e della sostanziale inutilità di un reciproco rapporto.

58. Si veda ad es. il giudizio che Croce dà del IV Congresso di filosofia organizzato dall'Enriques a Bologna dal 5 all'11 aprile 1911, dove, accanto alla perplessità sul fatto che sia stato un matematico ad organizzarlo, esprime anche la sua soddisfazione per il fatto che, diversamente da quanto auspicato, gli scienziati invitati dall'Enriques non sono venuti, mentre invece sono venuti i filosofi e così il congresso «che si preannunciava con un falso indirizzo, è stato invece un Congresso liberale, scevro di tendenze restrittive, e di carattere decisamente filosofico» (Intervista rilasciata nel 1911 da Croce a G. de Ruggiero, ora in B. CROCE, *Pagine sparse*, serie prima, *Pagine di letteratura e di cultura*, Riccardo Ricciardi Editore, Napoli 1919, p. 256).

59. Cfr. quanto da me sostenuto in *Il pensiero inferno...*, cit.

## L'autonomia della poesia

GIUSEPPE CANTILLO\*

### I. L'autonomia dell'arte come intuizione ed espressione

Nel suo esemplare saggio sul rapporto di Croce con De Sanctis (*La lezione di De Sanctis*) Fulvio Tessitore riporta opportunamente un passo tratto dalla “memoria” letta da Croce nel 1912 all'Accademia Pontaniana, *Per la storia del pensiero di Francesco De Sanctis*, che può valere come un chiarimento programmatico sul suo pensiero estetico:

Si tratterà — scrive Croce — di correggere il De Sanctis col De Sanctis, cioè di sviluppare meglio i suoi stessi pensieri. E, se mi si consente di accennare per un istante all'opera mia, vorrei dire che questo per l'appunto io ho tentato: 1) col delineare una idea di storia letteraria, nella quale sia possibile il più completo rispetto dell'individualità degli artisti[...]; 2) col proporre e mettere in atto, rigorosamente e scrupolosamente [...], una critica d'arte affatto libera da ogni interferenza di giudizi circa il valore logico o morale dell'astratto contenuto [...]; 3) infine (e questo mi attribuisco a maggior merito, posto che merito sia), col fare valere praticamente e formulare teoricamente, e dedurre filosoficamente il carattere lirico dell'arte, interpretando l'alquanto vago concetto desanctisiano della “forma” come intuizione pura e questa a sua volta, come intuizione lirica.<sup>1</sup>

A De Sanctis Croce riconosceva il merito di aver proposto una riforma dell'estetica hegeliana che si esprimeva

nel raccomandare con più viva insistenza lo studio della storia e dei fatti; nell'avversione per la vita contemplativa, e nella rivendicazione delle forze

\* Università degli Studi di Napoli Federico II.

Con qualche modifica formale il testo riproduce quello pubblicato (in versione online) con il titolo *Leggere Dante “da solo a solo”. Note in margine a La poesia di Dante*, nel «Bollettino filosofico», XXVIII(1913), pp. 59–72.

1. Cfr. F. TESSITORE, *La lezione di De Sanctis*, in *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 6–7. Con il titolo *Vestigi di estetica hegeliana nella critica del De Sanctis*, in B. CROCE, *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1927<sup>3</sup>, p. 393.

sentimentali e volitive contro l'esclusivo dominio delle concettuali; nella sempre maggiore importanza data alla realtà nel suo rapporto con l'idealità; nell'attenzione che gli sembrava meritasse la crisi naturalistica del pensiero e della società moderna.<sup>2</sup>

Ma non si trattava tanto di un antihegelismo, quanto di una capacità critica di distinguere gli aspetti vitali del pensiero hegeliano da quelli astratti e scolastici. Di recuperare le idee fondamentali del "divenire" e dell'"esistere"<sup>3</sup>, così come di recuperare dalla concezione hegeliana dell'arte — che considera il bello come rappresentazione sensibile dell'idea, dando eguale valore al concetto e alla rappresentazione — per sottolineare però il primato estetico della rappresentazione, della forma-figura in cui il concetto è «come calato e dimenticato»<sup>4</sup>. E questo è un passaggio verso una concezione estetica che metta in rilievo «il carattere sentimentale e lirico dell'arte», che, secondo Croce, restava «nascosto» in Hegel, ma non veniva neppure in primo piano in De Sanctis. Quest'ultimo però nella pratica della critica letteraria in più occasioni, «si avvicinava inconsapevolmente all'unità di lirica e di rappresentazione», al concetto di "intuizione lirica", che qui Croce chiarisce presentando la «rappresentazione artistica come concretamento fantastico del sentimento», oggettivazione del sentimento nell'immagine fantastica. A questa concezione De Sanctis — afferma Croce — si avvicinava quando notava, non pur una volta, che «gli artisti sono grandi maghi, che rendono gli oggetti leggeri come ombre, e se li appropriano, e li fanno creature della propria immaginazione e della loro impressione»<sup>5</sup>, e si può dire che questa citazione è più che un avvicinarsi alla concezione crociana, ne è, piuttosto, una mirabile illustrazione<sup>6</sup>.

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

3. *Ivi*, p. 377.

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

5. *Ibidem*.

6. Nel *Breviario di estetica*, rifacendo rapidamente un *excursus* dell'«avanzare storico dell'estetica verso la formulazione della teoria dell'arte come intuizione», Croce, dopo aver ricordato Aristotele, Vico, Baumgarten, Kant e il romanticismo, conclude richiamando «la critica inaugurata da Francesco de Sanctis, che contro ogni utilitarismo, moralismo e concettualismo fece valere l'arte come pura *forma* (per adoperare il vocabolo da lui adoperato), ossia come pura intuizione» (B. CROCE, *Breviario di estetica*, [1913], Gius. Laterza & Figli, Bari 1924<sup>3</sup>, pp. 28–29). Per una ricostruzione degli sviluppi della teoria estetica e per il significato che ha l'estetica nell'insieme del pensiero crociano si veda l'ottimo saggio di M. MAGGI, *La fondazione estetica della conoscenza nella filosofia di Croce*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia (nuova serie)»,

In questa riflessione del 1912 che è un riepilogo di quanto già fatto e insieme un programma, la teoria estetica sembra inclinare verso un'accentuazione del momento sentimentale e lirico, verso l'affettività e la sua espressione, lasciando più nell'ombra il momento della visione, il lato più propriamente teoretico della conoscenza estetica. Viceversa è più netta la posizione originaria dell'*Estetica* nel prendere l'avvio da una riflessione di teoria della conoscenza. Vi leggiamo infatti: «la conoscenza ha due forme: è o conoscenza intuitiva o conoscenza logica; conoscenza per la fantasia o conoscenza per l'intelletto; conoscenza dell'individuale o conoscenza dell'universale; delle cose singole ovvero delle loro relazioni; è insomma, o produttrice d'immagini o produttrice di concetti»<sup>7</sup>. Si può dire, a prima vista, che vi sia un'evidente prossimità all'esordio della *Critica della ragione pura*. Per Kant la conoscenza ha a che fare con intuizioni e concetti; e il modo originario con il quale la conoscenza si riferisce agli oggetti è l'intuizione: «attraverso l'intelletto — scrive Kant — [...] gli oggetti vengono *pensati*, e da esso sorgono i *concetti*. Ogni pensiero, tuttavia, mediante certi contrassegni deve riferirsi in ultimo — sia direttamente (*directe*), sia indirettamente (*indirecte*) — a intuizioni»<sup>8</sup>. Anche per Croce l'intelletto non produce la sua conoscenza, senza il riferimento alla conoscenza intuitiva. Non vi sono concetti, senza intuizioni. Ma la concezione dell'intuizione in Croce è diversa da quella che ha Kant. Mentre per Kant l'intuizione è vincolata essen-

XII, pp. 145–172 (Firenze University Press, 2006).

7. B. CROCE, *Estetica. Come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902, 1941<sup>7</sup>), (a cura di) G. GALASSO, Adelphi, Milano 2005<sup>2</sup>, p. 3. Ed è da tener presente la definizione, certo volutamente semplificata dell'arte nel *Breviario di estetica*: «l'arte è visione o intuizione. L'artista produce un'immagine o fantasma; e colui che gusta l'arte volge l'occhio al punto che l'artista gli ha additato, guarda per lo spiraglio che colui gli ha aperto e riproduce in sé quell'immagine» (B. CROCE, *Breviario di estetica*, cit., pp. 15–16). La trattazione del *Breviario* è importante soprattutto per la *pars destruens*, vale a dire per la negazione di tutte le teorie che, a giudizio di Croce, non colgono l'autentica natura dell'arte e della poesia e soprattutto non ne colgono l'autonomia. E importante è anche la precisazione posta alla fine del primo capitolo secondo cui «l'intuizione artistica è [...] sempre intuizione *lirica*», dove l'aggettivo *lirica* sta a indicare «l'intuizione verace, che [in quanto «nesso d'immagini»] costituisce organismo e, come organismo, ha il suo principio vitale, che è l'organismo stesso», distinguendola dalla «falsa intuizione che è coacervo d'immagini, messo insieme per gioco o per calcolo o per altro fine pratico, e il cui nesso, essendo pratico, si dimostra, considerato sotto l'aspetto estetico, non già organico ma meccanico» (*op. cit.*, pp. 38–39). Questo carattere dell'organicità, della dinamica intero-parti, si ritroverà ancora nella formulazione dell'arte come intuizione nella più tarda trattazione, del 1936, ne *La Poesia*.

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

zialmente alla sensibilità, per Croce questo vincolo non c'è. Per Kant anche le intuizioni pure, lo spazio e il tempo, in quanto forme delle intuizioni, sono sempre riferite al contenuto fornito dalla sensibilità. Viceversa Croce distingue l'intuizione dalla percezione. Mentre quest'ultima è «la conoscenza della realtà accaduta, l'apprensione di qualcosa come reale», l'intuizione è più estesa dell'apprensione di qualcosa di reale, l'intuizione è anche immagine, cioè apprensione di qualcosa di non presente come realtà, ma presente come possibilità, come ricordo, come qualcosa di fantasticato, di sognato<sup>9</sup>. La conoscenza intuitiva comprende quindi in sé la percezione, la conoscenza dei dati della sensazione, delle cose reali, ma non si identifica con essa, si estende alla conoscenza degli oggetti ideali, semplicemente possibili, degli oggetti non più reali o non ancora reali. Ritorniamo, ora, alle coppie di elementi presenti nella definizione delle forme della conoscenza. Da un lato come sinonimi troviamo: conoscenza intuitiva, conoscenza per la fantasia (dove il per può significare tramite la fantasia o anche adeguata alla fantasia), conoscenza dell'individuale, conoscenza delle cose singole, conoscenza produttrice di immagini. L'oggetto della conoscenza è qui un ente — reale o ideale — individuale, una cosa singola: non un concetto, che sarebbe generale, universale, ma una rappresentazione determinata, individuata o anche un'immagine, con un unico termine: l'intuizione. Dal lato soggettivo, della funzione della coscienza, sono all'opera l'intuizione (come intuire, atto dell'intuire, dell'apprendere il dato reale o ideale che sia), l'immaginazione, la fantasia. Dall'altro lato come sinonimi troviamo: conoscenza logica; conoscenza per l'intelletto (tramite l'intelletto o adeguata all'intelletto); conoscenza dell'universale (o del generale); conoscenza delle relazioni tra le cose singole; conoscenza produttrice di concetti. Qui, la funzione della coscienza all'opera è il pensiero (ragione, intelletto); l'oggetto della conoscenza logica o intellettuale è il concetto, sia come concetto logico, determinazione interna del pensiero, sia come concetto che pone in relazione le intuizioni, le singole cose, reali o ideali che siano: in ogni caso un che di universale, di generale, nel duplice senso della universale validità e della estensione universale, generale. Risolvendo le sinonimie, si può dire che l'intuizione, la fantasia e i suoi prodotti, le immagini, hanno a che fare con l'individuale, mentre l'intelletto e i suoi prodotti, i concetti, hanno a che fare con l'universale, con il generale.

9. B. CROCE, *Estetica*, cit., p. 6.

Ed è, a questo riguardo, importante la definizione della conoscenza dell'universale o del generale come conoscenza delle relazioni tra le cose singole; si avanza, cioè, l'idea del concetto come relazione, connessione, anche unificazione, di una molteplicità di intuizioni. Scrive Croce: «che cosa è la conoscenza per concetti? È conoscenza di relazioni di cose, e le cose sono intuizioni»<sup>10</sup>. È importante, perché di qui scaturisce che mentre la conoscenza intuitiva può stare senza la conoscenza intellettuale, quest'ultima non può stare senza la conoscenza intuitiva; scaturisce cioè la tesi dell'indipendenza dell'intuizione dai concetti, della conoscenza intuitiva da quella intellettuale. Le intuizioni costituiscono, quindi, lo strato originario della vita spirituale a cui «la distinzione tra realtà e non realtà è estranea», sicché si può dire che «l'intuizione è l'unità indifferenziata della percezione del reale e della semplice immagine del possibile»<sup>11</sup>. La peculiarità della posizione di Croce, che apre la strada alla sua identificazione dell'arte con l'intuizione, sta proprio nell'allargare l'intuizione al di là dall'esser posto di una cosa nello spazio e nel tempo. Quel che è l'oggetto intenzionato dalla coscienza nella intuizione non è il riferirsi di una cosa allo spazio e al tempo, ma il suo significato individuale, la sua fisionomia individuale, la sua determinatezza. «Ciò che s'intuisce, in un'opera d'arte, non è spazio o tempo, ma carattere o fisionomia individuale»<sup>12</sup>. Quest'affermazione si può applicare anche a oggetti che non sono opere d'arte. Per esempio a fatti storici o a stati della coscienza, a fatti psicologici, a relazioni intersoggettive, che sono altrettanto individuali. L'intuizione viene concepita come una funzione o categoria *caratterizzante*: «categoria o funzione, che dà la conoscenza delle cose nella loro fisionomia individuale»<sup>13</sup>. Ma cos'è che dà la fisionomia individuale all'atto dell'intuire che come tale è formale, è la forma del raccogliersi e dell'apprendere immediato? Il carattere individualizzante è dato dalla materia che determina la forma concreta, l'atto spirituale concreto:

[la materia] è un di fuori che ci assalta e ci trasporta, [la forma] è un di dentro che tende ad abbracciare quel di fuori e a farlo suo. La materia, investita e trionfata dalla forma, dà luogo alla forma concreta. È la materia, è il contenuto quel che differenzia una nostra intuizione da un'altra: la

10. Ivi, p. 29.

11. Ivi, p. 6.

12. Ivi, p. 7.

13. Ivi, p. 8.

forma è costante, l'attività spirituale; la materia è mutevole, e senza di essa l'attività spirituale non uscirebbe dalla sua astrattezza per diventare attività concreta e reale, questo o quel contenuto spirituale, questa o quella intuizione determinata.<sup>14</sup>

Qui materia è da intendersi non solo come i dati della sensazione, della percezione sensibile, ma più in generale come contenuto, materia sia reale, empirica, che ideale, immaginata, fantasticata.

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

Con il termine espressione Croce intende sostanzialmente riferirsi al linguaggio, anzi ai linguaggi, non solo a quello verbale, ma a tutte le forme di manifestazione, di espressione, di comunicazione: il linguaggio dei suoni, il linguaggio dei colori, il linguaggio dei gesti, il linguaggio del corpo. Con l'ampliarsi del termine espressione all'intero orizzonte della rivelatività, della manifestatività che è propria dello spirito, il territorio dell'arte, che è essenzialmente intuizione-espressione viene a coincidere con la totalità della vita spirituale, di cui costituisce la forma originaria, la distinzione originaria. L'estetica, in senso proprio è la scienza dell'arte<sup>16</sup>, ma in senso ampio la conoscenza intuitiva in tutte le sue modalità. Perché tra l'intuizione della vita quotidiana e l'intuizione artistica non c'è una differenza qualitativa, intensiva, ma solo una differenza quantitativa, estensiva, empirica. L'intuizione artistica implica una più ricca e complessa elaborazione:

l'intuizione di un semplicissimo canto popolare d'amore, che dica lo stesso, o poco più, di una dichiarazione di amore quale esce a ogni momento dalle

14. Ivi, p. 9.

15. Ivi, p. 12.

16. Ivi, p. 19.



labbra di migliaia di uomini ordinari, può essere intensivamente perfetta nella sua povera semplicità, benché, estensivamente, tanto più ristretta della complessa intuizione di un canto amoroso di Giacomo Leopardi.<sup>17</sup>

L'artisticità dell'intuizione ha a che fare quindi con il formare, il dar forma: «l'atto estetico è [...] forma e nient'altro che forma»<sup>18</sup>. Croce scarta la separazione di forma e contenuto, e rigetta sia la tesi che fa consistere l'atto estetico nel contenuto sia la tesi che la forma si aggiunga al contenuto come un ornamento o comunque un elemento estrinseco. Per Croce il contenuto nasce con la forma, è il prodotto della forma, dell'intuizione–espressione che elabora la materia, le impressioni, l'emozionalità. Molto acutamente egli sostiene che la materia è contenuto dell'atto intuitivo, elaborato e formato dall'atto intuitivo, ma proprio perciò non è il contenuto dell'arte, perché il contenuto dell'arte è la forma stessa concreta, l'attività spirituale oggettivata, l'intuizione–espressione. «Nell'atto estetico, l'attività espressiva non si aggiunge al fatto delle impressioni, ma queste vengono da essa elaborate e formate»<sup>19</sup>. Si comprende lo sforzo di Croce di ricondurre interamente il contenuto alla forma, per cui l'atto estetico è nient'altro che la forma concreta, che è anche contenuto. Il che non significa annullare una qualche distanza tra la materia e la forma, tra la materia dell'intuizione e l'intuizione come forma, in quanto non si può evitare di far riferimento al processo spirituale che fa diventare la materia, il contenuto — le impressioni, le emozioni, le sensazioni *etc.* — materia elaborata, formata, contenuto formato. In effetti, il contenuto di per sé è una “x” che può essere trasformato in forma, ma appunto finché non è stato formato, elaborato, non è passato da impressione a espressione, non ha nessuna qualità determinabile, è semplicemente una “x”. Questo vuol dire anche che qualsiasi contenuto, qualsiasi materia, può diventare l'ingrediente della forma concreta che è l'intuizione artistica: non vi sono contenuti che hanno in se stessi la qualità estetica, contenuti di per sé destinati ad essere contenuti esteticamente formati, ma è la forma dell'intuizione–espressione che li fa essere contenuti estetici viventi dentro la forma concreta che è l'opera d'arte. In questa forma dell'intuizione, del fatto estetico, dell'arte rientra anche il fatto storico,

17. *Ivi*, p. 18.

18. *Ivi*, p. 21.

19. *Ibidem*.

sicché non è giustificato ricorrere a una terza forma di conoscenza, alla forma teoretica della storicità. Nella storia l'elemento caratterizzante è l'intuizione dell'individuale; «il questo qui, l'*individuum omnimode detrimatum*, è il dominio di essa, com'è il dominio dell'arte», per cui si può affermare che «la storia si riduce [...] sotto il concetto generale dell'arte»<sup>20</sup>. Si può quindi ribadire che «intuizione e concetto esauriscono completamente [lo spirito conoscitivo]» e «nel passare dall'una all'altro e nel ripassare dal secondo alla prima, s'aggira tutta la vita teoretica dell'uomo»<sup>21</sup>. Il che significa che nella fluente continuità della vita spirituale, nel suo "divenire", «il rapporto tra conoscenza intuitiva o espressione e conoscenza intellettuale o concetto, tra arte e scienza, tra poesia e prosa, non si può significare altrimenti se non dicendo ch'è quello di un doppio grado. Il primo grado è l'espressione, il secondo il concetto: l'uno può stare senza l'altro, ma il secondo non può stare senza il primo. Vi è poesia senza prosa, ma non prosa senza poesia. L'espressione poetica è infatti la prima affermazione dell'attività umana.

Vichianamente, la poesia è «la lingua materna del genere umano»; i primi uomini «furono da natura sublimi poeti»<sup>22</sup>. L'arte e in primo luogo la poesia si conferma come una forma del conoscere, una forma teoretica autonoma rispetto alla conoscenza intellettuale, tanto quella delle scienze naturali e più in generale dei saperi positivi, quanto quella della filosofia.

## 2. L'autonomia della poesia. In margine a *La poesia di Dante*

Una peculiare applicazione della estremamente moderna idea crociana dell'autonomia dell'arte, che ad essa viene dal suo essere in-

20. Ivi, p. 35. Quest'affermazione che riprende la tesi già svolta nella memoria pontaniana del 1893 (*La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*) e che sembra logicamente inoppugnabile, se è vero che la storia è conoscenza dell'individuale e la forma originaria della conoscenza dell'individuale è l'intuizione artistica, entra, per così dire, in fibrillazione con le affermazioni della *Logica* del 1909 in cui la storia è riportata alla filosofia e con l'elaborazione dell'opera del 1915 *Teoria e storia della storiografia*, in cui la filosofia viene pensata come metodologia della storia. Su questa complessa problematica rinvio senz'altro al magistrale saggio di F. TESSITORE *Dalla «Contemporaneità della storia» alla «Filosofia come metodologia della storia»*, in *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, cit., pp. 163–206.

21. B. CROCE, *Estetica*, cit., pp. 34–35.

22. Ivi, p. 34.

tuizione pura, lirica, quindi essenzialmente forma, si sperimenta nella rivendicazione dell'autonomia della poesia rispetto alle varie forme di espressioni della vita spirituale<sup>23</sup> e di conoscenze intellettive. Questa autonomia della poesia emerge in modo particolarmente chiaro nella *Introduzione a La Poesia di Dante*<sup>24</sup>, tramite la distinzione tra poesia e non poesia, tra le parti poetiche e l'elemento strutturale della *Divina Commedia*, vale a dire le parti informative, le parti storiche, filosofiche, politiche, o anche rispetto a quelle parti in cui il sentimento, l'emozionale, non si è lasciato trasfigurare nella forma poetica<sup>25</sup>. Altrettanto essa emerge nella distinzione tra allegoria e poesia.

A questo riguardo Croce si riferisce in un primo caso a luoghi in cui l'allegoria è estrinseca alla poesia o addirittura viene cercata dagli interpreti, e per così dire, viene sovrapposta ad essa. Ne è illustrazione netta, perfino eccessivamente brusca nei toni, quanto Croce dice a proposito di Beatrice

negli ultimi canti del *Purgatorio* e nel *Paradiso*, la quale sarà allegoricamente tutto ciò che Dante avrà voluto o gli interpreti avranno *farneticato* (la Teologia, la Rivelazione, l'intelligenza attiva e via dicendo), ma, quale che sia in

23. Nella prima parte de *La Poesia* (la cui stesura termina nel settembre del 1935), Croce, abbandonando l'originaria sostanziale identificazione di poesia ed espressione, distingue l'espressione sentimentale o immediata, l'espressione poetica, l'espressione prosastica, l'espressione oratoria, e accanto a queste, come una sorta di camera di compensazione tra le forme poetiche e quelle non poetiche introduce l'espressione letteraria, che ha a che fare con l'eloquenza, con lo stile, con la civiltà, e si dispiega nei domini della letteratura del «lirismo» ([...] non della «lirica»), delle effusioni, delle confessioni», della letteratura oratoria (esortazioni, discorsi parlamentari, arringhe, poemi e romanzi storici, celebrativi etc.; della letteratura di intrattenimento o amena (Cfr. B.CROCE, *La Poesia*, (a cura di) G. Galasso, Adelphi, Milano 1994, pp. 15-58). Si tratta di una innovazione significativa su cui richiama opportunamente l'attenzione Giuseppe Galasso (*Nota del curatore*, pp. 384-85; ma si rinvia all'intera nota per il confronto tra le posizioni del libro del 1936 e l'*Estetica* e gli altri scritti precedenti sull'estetica e sulla poesia). Per quanto riguarda l'espressione poetica, val la pena riassumere quanto Croce scrive in questo paragrafo paradigmatico ad essa dedicato (pp. 20-23). L'espressione poetica trasfigura il sentimento, è «una teòresi, un conoscere», un atto d'intuizione che «riannoda il particolare all'universale», il finito all'infinito, e supera l'angustia del contrasto tra le parti nell'armonia dell'intero. Una caratterizzazione che rispetto agli scritti dei primi decenni del secolo, sembra puntare maggiormente sull'«impronta di universalità e di totalità» e sulla «raggiunta serenità».

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

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

quest'arbitrio d'imposizione di nomi, *in poesia è semplicemente una donna già amata e ora felice e gloriosa e pur benigna e soccorrevole all'antico amatore.*<sup>26</sup>

E lo stesso vale per Matelda, di cui si sono egualmente proposte una serie di interpretazioni che ne fanno il simbolo della "Vita attiva" o della "Grazia", o anche della "Natura umana perfetta", o del "Misticismo pratico", o della "Conciliazione della Chiesa con l'Impero", e inoltre si sono proposte una serie di identificazioni storiche: «la contessa Matilde di Canossa, una santa Matilde di Hackenborn, una beghina Matilde di Magdeburgo, la beata Matilde madre dell'imperatore Ottone I, santa Maria Maddalena, un'amica di Beatrice del tempo della *Vita Nova*». Ma, afferma Croce, nel contesto poetico essa è soltanto quello che il poeta ci fa vedere «nelle immagini» e ci fa rivivere «nel sentimento», vale a dire «una giovine donna, la quale, nella frescura del mattino, in un boschetto, "si già cantando e scegliendo fior da fiore": *figura infinita-mente più ricca(in poesia) di quella che si pretenderebbe arricchire ed annullare con uno di quegli scarabocchi* di secondi sensi e di allusioni storiche»<sup>27</sup>. Commentando l'incontro con Matelda Croce esprime in modo esemplare questa percezione del valore poetico delle terzine dedicatele: «e qui accetteremo semplicemente quella ventina di terzine su Matelda come una delle molte — ma delle più belle — espressioni della vaghezza che trae l'uomo a comporre in immaginazione paesaggi incantevoli, animati da incantevoli figure femminili»<sup>28</sup>. E osserva ancora che questa figura di una giovane donna che va raccogliendo fiori era ricorrente nella poesia provenzale e italiana; «Dante ripiglia il comune motivo e lo svolge, con gran diletto, in una nuova forma di squisita perfezione, in cui il fascino della gioventù, della bellezza, dell'amore e del riso si esalta in ogni immagine», e conviene completare i riferimenti che Croce riporta in parentesi, per condividere meglio il suo giudizio sulla poeticità di queste terzine:

Una donna soletta che si già/ cantando e scegliendo fior da fiore/ ond'era  
pinta tutta la sua via.  
Tosto che fu là dove l'erbe sono/ bagnate già dall'onde del bel fiume, /  
di levar li occhi suoi mi fece dono;/ non credo che splendesse tanto lume  
/ sotto le ciglia a Venere, trafitta / dal figlio fuor di tutto suo costume. /

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

27. *Ibidem*.

28. *Ivi*, p. 27.

Ella ridea dall'altra riva dritta, / trattando più color con le sue mani, / che l'alta terra senza seme gitta [...].  
 Cantando come donna innamorata, / continuò col fin di sue parole: / *Beati quorum tecta sunt peccata* ! / E come ninfe che si givan sole per le salvatiche ombre, disiendo /, qual di veder, qual di fuggir lo sole, / allor si mosse contra il fiume, andando /su per la riva; e io pari di lei, / picciol passo con picciol passo seguitan-do.<sup>29</sup>

La seconda parte del canto XXIX — ma, è da ritenersi, anche parte del XXVIII — si possono ascrivere alla “non poesia”, perché, scrive Croce, «Matelda compie ufficio d'informazione [...] e poi è chiamata ad altri gravi uffici, più o meno allegorici, che non hanno nulla da vedere con la ispirazione poetica ond'ella fu generata e apparve la prima volta»<sup>30</sup>. Un secondo caso del rapporto con l'allegoria è invece indicato da Croce in quei luoghi, non solo della *Commedia*, in cui l'allegoria è intrinseca alla poesia in modo tale però che finisce per annullarla, «ponendo un complesso d'immagini discordanti, poeticamente frigide e mute, e che perciò non sono vere immagini ma semplici segni». Un terzo caso infine è quello in cui l'allegoria viene trasfigurata «compiutamente in immagini», cioè, in effetti, tende a scomparire come allegoria<sup>31</sup>. È questo il caso di quanto egli afferma delle scene degli ultimi canti del *Purgatorio*, a partire dall'apparizione sul carro di «una donna velata di bianco, cinta d'oliva, in manto verde e veste color fiamma», cioè Beatrice<sup>32</sup>. In queste ultime scene — osserva Croce — pur essendo le immagini segni e mezzi per colpire «l'immaginazione [e] fermare l'attenzione perché la mente accolga un insegnamento o un ammonimento» — quel che predomina «è il sentire del poeta, che vede svolgersi dinanzi agli occhi alcune delle tante immagini, gravide di misterioso significato, a cui la letteratura biblica e cristiana e l'arte sacra avevano adusato gli spiriti. Donde la particolare poesia che si sente e si gode in questa parte del poema, la quale si sottrae alla frigidità dell'allegorismo, perché non serve all'allegoria, ma la presuppone e se ne serve»<sup>33</sup>. Il senso delle impor-

29. *Purg.* XXVIII, 40–42, 61–69 e XXIX, 1–9 (D. ALIGHIERI, *La divina commedia*, testo critico della Società Dantesca Italiana, Hoepli, Milano 1949<sup>14</sup>).

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

31. Ivi, p. 21.

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

33. Ivi, pp. 129–130.

tanti riflessioni sull'allegoria è la delimitazione dell'interpretazione estetica, o anche storico-estetica, rispetto alle interpretazioni che Croce definisce «allogrie», che inseguono «gli allegoristi, gli storicisti, gli aneddotisti, i congetturisti», in generale i «filologi» e i «commentatori», quando esasperano la loro opera. Di fronte a questi eccessi è giusto l'ammonimento di «leggere Dante, gettati via i commenti, "da solo a solo"» — il che non significa fare a meno dei commenti quando si attengono ai «soli dati giovevoli alla interpretazione storico-estetica» — ma appunto mantenersi liberi per «metter[si] in immediata relazione con la sua poesia»<sup>34</sup> e riuscire a cogliere, anche al di là della complessa strutturazione e della ricchezza sovrabbondante di informazioni, di ragionamenti, di saperi particolari, di un'opera a molti strati qual'è la *Divina Commedia*, «lo spirito della poesia di Dante». Per coglierlo, è necessario, secondo Croce, non solo evitare di accentuare l'elemento didascalico, pedagogico, la visione della poesia di Dante come poesia teologica, filosofica, dottrina, che la renderebbe più vicina alla letteratura che non alla poesia vera e propria, ma, superata questa più antica tendenza, evitare anche tanto una sopravvalutazione dell'elemento ideale, spirituale, metafisico, come nel caso della critica idealistica, quanto una sopravvalutazione dell'elemento passionale, puramente sentimentale, come nel caso della critica romantica, dalla quale, poi, sviluppando l'elemento realistico, è derivata l'interpretazione «veristica»: «la tendenza a concepire l'arte come riproduzione della realtà, di una realtà anch'essa arbitrariamente delimitata, grossa, tangibile, rumorosa, gridante»<sup>35</sup>. Alla critica idealistica e a quella romantica si deve contrapporre una critica che sia fondata sul «concetto dell'arte come lirica, intuizione lirica», per cui l'arte «non ritrae cose ma sentimenti, o, piuttosto, sui sentimenti crea le sue alte fantasie»<sup>36</sup>. Per essa la *materia* è «il pratico sentire» che viene trasfigurato dalla *forma*, che è l'*intuizione*, il vedere teoretico che crea l'*immagine*. L'intuizione lirica, la «liricità», spiega Croce non è l'indice di un genere letterario accanto ad altri, ma è «la poesia stessa, e anzi ogni opera d'arte, pittorica, plastica,

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

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

36. Ivi, p. 31.

architettonica, musicale o altrimenti che si chiami»<sup>37</sup>. Un esempio evidente di questa concezione poetica è dato dall'interpretazione che Croce dà dell'episodio di Francesca e Paolo: «nelle terzine consacrate alla pietà dei due cognati, al tragico amore di Francesca da Polenta e Paolo Malatesta, si ha la prima grande e compiuta poesia di Dante». Dalla suggestiva descrizione di Croce emerge l'essenza della poesia, la fascinazione che viene dall'intuizione–espressione della commozione profondamente umana che si effonde dalla «tragedia dell'amore–passione», che «è il significato poetico dell'episodio di Francesca», il disvelamento dell'essenza lirica della poesia<sup>38</sup>.

Più difficile la distinzione di poesia e non poesia, di poesia e allegoria, nella terza cantica, dove un ampio spazio è dato alla poesia didascalica e alla poesia oratoria. Nel *Paradiso* è come abbreviata la distanza tra il senso letterale e poetico delle immagini e il loro significato dottrinale; essi tendono a compenetrarsi. Con una finissima analisi, Croce osserva: «il concetto della gioia paradisiaca restringe il poeta a pochissimi, e anzi a quasi un ordine solo d'immagini, riduce la sua tavolozza a un solo colore, che egli non può differenziare se non nel grado, nel meno e nel più»<sup>39</sup>. Quel che si prova e si vede avvicinandosi a Dio è ineffabile, la fantasia non lo «ridice», se non inclinando verso una visione intellettuale, verso l'astrattezza concettuale. In effetti quella gioia che fa tutt'uno con la luce del Paradiso non si lascia rappresentare e neppure pensare, perché «non si pensa e non si rappresenta se non la gioia concreta, che nasce dal dolore ed è venata di dolore e torna al dolore; la luce che è insieme ombra, e combatte con l'ombra, e la vince e n'è in parte vinta»<sup>40</sup>. La poesia del *Paradiso* si afferma, perciò, lottando contro un limite costitutivo che è dato dal «contrasto tra l'infinito dell'intenzione e il finito della rappresentazione»<sup>41</sup>. Perciò, afferma Croce, si fermano nella nostra mente «alcune particolari visioni di bellezza e di lietezza, i paesaggi fantastici o i lembi di paesaggi fantastici che pur ci sono» e ci danno «quel senso di vitalità» che ora, nello scenario del *Paradiso*, «gioisce [...] in quel che di più fresco e gentile e soave possono i sensi umani

37. Ivi, pp. 31–32.

38. Cfr. ivi, pp. 77–79.

39. Ivi, p. 141.

40. Ivi, p. 142.

41. Ivi, p. 143.

bramare, e passa in perpetuo da estremo piacere a estremo piacere»<sup>42</sup>. E ad esemplificare tali sensazioni e immagini poetiche Croce in parte riassume e in parte riporta tre splendide terzine del XXX Canto in cui a me pare, seguendo l'indicazione crociana, che veramente si fonde il vivido ricordo del terreno paesaggio e del movimento della vita delle persone con l'immagine fantastica di una perfetta natura celeste abitata dalle anime infiammate dall'amore divino:

E vidi lume in forma di rivera / fluvido di fulgore, intra due rive / dipinte di mirabil primavera. // Di tal fiumana uscian faville vive, / e d'ogni parte si mettien ne" fiori, / quasi rubin che oro circunscrive. // Poi, come inebriate dalli odori, / riprofondavan sè nel miro gurge; / e s'una intrava, un'altra n'uscìa fori.<sup>43</sup>

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

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

42. Ivi, pp. 143-144.

43. D. ALIGHIERI, *Par.*, XXX, 61-66.

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

45. Ivi, p. 162.



## Croce e Fiedler

Le due interpretazioni

SANTI DI BELLA\*

1. Anche a chi non avesse letto i suoi precedenti interventi su Fiedler, il saggio con cui nel 1912 Croce discuteva di nuovo della “triade” Marées–Hildebrand–Fiedler, sarebbe apparso stranamente disarmico. Si trattava di una “varietà”, una sorta di recensione del volume in cui Hermann Konnerth ricostruiva la storia di quella filosofia dell’arte<sup>1</sup> che proprio Croce aveva fatto conoscere in Italia come “teoria della visibilità pura” e dove si pubblicavano anche pagine dal *Nachlass* di Fiedler. Ma al libro erano dedicati due soli passaggi letteralmente incidentali, mentre il resto del saggio era una requisitoria, in particolare contro Fiedler del quale si mostravano limiti ed incongruenze. Da notare anche che mentre nell’*Estetica* del 1902 e in quella del 1904 correva rapida nonostante le molte citazioni, stavolta l’argomentazione di Croce era ripetitiva e avversativa, secondo il modello desantisiano del “vivo” e “morto” già in uso nella parte storica della stessa *Estetica* e nel saggio hegeliano del 1908, solo che in questo caso il “vivo” si dissolveva quasi del tutto.

È un fatto che la maggior parte degli interpreti non ha registrato oscillazioni o mutamenti sostanziali nell’interesse crociano per questa corrente dell’estetica tedesca<sup>2</sup>; una certa discontinuità pare però

\* Università degli Studi di Palermo.

1. B. CROCE, *La teoria dell’arte come pura visibilità*, in AA.VV., *Scritti di erudizione e critica in onore di Rodolfo Renier*, Bocca, Torino 1912, pp. 259–270, poi in Id., *Nuovi saggi di estetica* [1920], a cura di MARIO SCOTTI, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 215–230. Nella seconda nota informa che il “pittore e laureato in filosofia” Hermann Konnerth gli ha appena inviato il suo volume *Die Kunstlehre Conrad Fiedler. Eine Darlegung der Gesetzlichkeit der bildenden Kunst*, (Piper & Co., München und Leipzig 1909), le cui tesi Croce controbatte.

2. Neanche negli studi capitali di Vittorio Stella, cfr. *Pura visibilità ed empatia*, in Id., *Il giudizio dell’arte. La critica storico–estetica in Croce e nei crociani*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 355–373.

essere stata notata da Vossler il quale, ricevuti nel 1920 i *Nuovi saggi di estetica*, in cui l'articolo era stato ristampato, scriveva a Croce di aver letto subito e in modo particolarmente coinvolgente «*die Kritik zu Fiedler und Wölflin*»<sup>3</sup>: ma il relativo paragrafo dell'*Estetica* non poteva certo essere definito una "critica a" Fiedler. Infatti, mentre in quel caso Croce aveva indicato in Fiedler uno dei pochi assertori dell'autonomia dell'estetico, qui invece il riconoscimento era fortemente ridimensionato. È quindi probabile che l'inusuale pesantezza di questo intervento risentisse della difficoltà di fornire un'auto-interpretazione drasticamente correttiva, da cui quel suo giudizio non venisse rimosso, ma ricondotto entro limiti più modesti: se nell'*Estetica* del 1902 Fiedler veniva presentato come un vigoroso teorico, vittima di un isolamento quasi vichiano nella filosofia del suo tempo, dieci anni dopo l'isolamento veniva declassato ad opposizione meramente storico-culturale alla tendenza naturalistica dominante nella Germania post-1848. Poco, se si pensa che ancora nell'*Estetica* del 1904, dando «un suggerimento a coloro che imprenderanno a lavorare in séguito nel campo dell'Estetica», Croce limitava «lo studio e la meditazione a quattro libri capitali: la *Poetica* aristotelica, la *Scienza Nuova* del Vico, la *Critica del Giudizio* di Kant, e le lezioni di estetica dello Schleiermacher», ma aggiungeva che «a questi saranno da accompagnare alcuni libri di critici d'arte filosofi, come quelli italiani del De Sanctis, e tedeschi dell'Hanslick e del Fiedler»<sup>4</sup>.

Come si può vedere, Fiedler svolgeva, dunque, un ruolo importante nella costellazione crociana, e contribuiva ad evidenziare, con la consueta polemica contro la filosofia professorale, quale capacità di scoperta avessero invece questi critici d'arte o artisti pensatori che, — come Flaubert e Baudelaire, — erano stati genuini *outsiders* nella ricerca

3. *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, (a cura di) E. CUTINELLI RÉNDINA, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 259. Quanto a Wölflin, Vossler si riferisce a *Un tentativo eclettico nella storia delle arti figurative* aggiunto nel 1919 come "Nota" al saggio su Fiedler e pubblicato nei *Nuovi saggi di estetica*, cit., pp. 231-235.

4. B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, [poi *Estetica* 1904] Sandron, Milano-Palermo-Napoli 1904, ora insieme alla prima edizione a cura di Felicità AUDISIO, Bibliopolis, Napoli 2014, p. 529. Nell'*Aesthetica in nuce* [1929] si legge che questi pensatori non scolastici, tra cui ancora Fiedler, «solo veramente consolano delle trivialità estetiche dei filosofi positivisticci e della faticosa vacuità dei cosiddetti idealisti» (in *Ultimi Saggi*, (a cura di) M. PONTESILLI, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 46). Sulla *Poetica* di Aristotele, cfr. *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* [poi *Estetica* 1902], cit., p. 211.

sul fondamento concreto del loro specifico ambito culturale. Sebbene con il vantaggio di non essere irrigiditi nella filosofia universitaria, i “critici d’arte filosofi” indicati da Croce erano però specialisti, e di conseguenza non si erano posti il problema filosofico dell’organizzazione teorica di tutti i concetti estetici sulla base del “principio dell’Espressione”, ma soltanto di quelli riguardanti rispettivamente poesia, musica e arti figurative, senza l’impostazione sistematica che è indispensabile in un’indagine filosofica. Croce intendeva quindi presentarsi come il sistematore di idee–esperienze, che, essendo sorte immediatamente dalla vita estetica, tendevano ad assolutizzare, e perciò a rendere astratte, le proprie specificità espressive<sup>5</sup>, con il conseguente corollario di attestare l’eccezionalità della creazione artistica, differente dall’ordinaria vita sensoriale ed espressiva. Non altra era nell’*Estetica* la critica rivolta a queste teorie — anche a quella fiedleriana, — che Croce emenda dalla loro unilateralità e, nel renderle coerenti, anche muta e precisa in termini filosofici. Se da una parte il professionismo teorico secondo Croce mancava in genere di esperienza estetica, dall’altro i cultori dell’esperienza estetica erano indotti dalla loro pratica verso teorie congruenti, che però non riuscivano a portare al livello di un’elaborazione globale. Da questa esigenza di dare all’analisi del fenomeno una base realistica derivava l’interesse del Croce di quegli anni per la discussione con i critici d’arte<sup>6</sup> e le ripetute occasioni in cui delinea il profilo ideale di questa figura.

2. Ma quale significato storiografico ha il *pantheon* crociano della storia dell’estetica? Per comprendere cosa fosse cambiato dal 1904 al 1912 rispetto a Fiedler, occorre specificare in quale senso è possibile affermare che il gruppo di libri indicato da Croce come indispensabile a chi volesse rifare il suo percorso di storico dell’estetica, mostri un prevalente connotato kantiano. “Kantiano” in questo caso non significa infatti “aderente a Kant”, ma più genericamente “di tradizione kantiana”.

5. Cfr. ad es. quanto Croce scrive a Gentile nel 1920, cioè nell’anno dei *Nuovi saggi di estetica*, in B. CROCE, *Lettere a G. Gentile*, Mondadori, Milano 1981, n.869, p. 595.

6. Il modo in cui Croce valorizza Imbriani, il quale «viveva allora tra i giovani artisti di Napoli, partecipe dei loro vivaci dibattiti in quegli anni di fervore e di grandi speranze», è simile a quanto fatto rispetto a Fiedler nell’*Estetica*, cfr. B. CROCE, *Una teoria della “macchia”* [1905], in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell’estetica italiana*, (a cura di) M. MANCINI, Bibliobolus, Napoli 2003, pp. 231–240.

È noto che per l'*Estetica* del 1901 come per quella del 1904

poco disposto com'era a lasciarsi trasportare dalla fantasia [. . .], [Kant] dice e non dice, afferma e subito dopo critica ciò che ha affermato, circonda la Bellezza di un mistero, ch'era in fondo la sua propria perplessità e il non veder chiaro nell'esistenza di un'attività del sentimento, la quale, nello spirito della sua sana filosofia, rappresentava una contraddizione logica.<sup>7</sup>

Questa “perplessità”, espressa in formule su cui Croce quasi ironizza, è dovuta al fatto che non avendo esperienza della questione stessa su cui verte qui la filosofia, Kant avrebbe lasciato sopravvivere nel disegno critico la vecchia dottrina baumgarteniana, ponendo così quei problemi da cui sarebbe ripartito soprattutto Schelling. Il motivo per cui nella sua indicazione “bibliografica” Croce inserisce la terza *Critica* è che lì, dunque, si trovano non soluzioni ma contraddizioni riassuntive della storia dell'estetica, disciplina, secondo Croce, sostanzialmente “moderna”<sup>8</sup>. A renderla un indispensabile passaggio storico-teorico è proprio l'irrisolvibile difficoltà in cui si trova Kant di giustificare l'unica fantasia per lui possibile, quella baumgarteniana, entro una strategia dimostrativa tendente invece a stabilire le forme legali, e quindi distinte, dell'attività rappresentativa. Se l'*Estetica* di Croce è quindi persino anti-kantiana rispetto agli argomenti della *Critica del Giudizio*, è però kantiano il riferimento alla sintesi e all'analisi trascendentale come *nova methodo* in cui ripensare invece la lezione vichiana sulla fantasia: il kantismo estetico di Croce opera per dare alla fantasia vichiana la modalità della sintesi a priori, realizzando quell'“incontro con Vico”<sup>9</sup> che a Kant fu impedito dal suo “baumgartesianismo schietto”<sup>10</sup>. Il modo vichiano di intendere la “fantasia” e quello kantiano di indagare la ragione sono indicati da Croce come i supporti fondamentali per comprendere l'andamento aporetico della storia delle teorie estetiche e, sul piano attivo, come gli strumenti indispensabili per elaborare attraverso la loro unificazione-revisione un'esauriente dottrina dell'espressione in quanto teoria del linguaggio universale storico.

7. ID., *Estetica* 1902, p. 334.

8. Ivi, p. 255.

9. Ivi, p. 341.

10. Ivi, pp. 334-336. Nel 1933, “Rileggendo l'*Aestetica del Baumgarten*”, in «La Critica», 1933, XXXI, pp. 1-19, poi in *Ultimi saggi*, cit., pp. 81-105) Croce ridurrà la distanza tra Baumgarten e Vico, e attribuirà soprattutto all'influenza di Meier l'equivoco in Kant della polemica anti-baumgarteniana.

Ma in modo inconsapevole il tentativo di questo “incontro”, cioè il tentativo di trattare la fantasia secondo il criterio dell’indagine critica, era poi avvenuto nella cultura tedesca, sebbene ancora con incertezze, secondo Croce dovute principalmente al fatto che questa non conosceva i risultati cui si era giunti in Italia, persino in tempi esteticamente ostili come l’età della Controriforma<sup>11</sup>. A questo kantismo ulteriore rispetto agli stessi risultati critici e che attribuisce alla fantasia una funzione gnoseologica, va ricondotto il carattere kantiano del *pantheon* di Croce, il quale indicava non a caso nell’estetica trascendentale il Kant utile, e non a caso trovava in un «filosofo che meditava sulle cose»<sup>12</sup>, Schleiermacher, l’anticipazione geniale della formula per cui categorizzare è distinguere. Persino l’Aristotele della *Poetica* è interpretato “kantianamente” perché l’affermazione capitale che si danno un discorso apofantico e un discorso semantico viene assunta da Croce come il primo passo sul terreno trascendentale della distinzione categoriale tra fantasia e intelletto.

Questo schema risulta rafforzato, e chiarito, quando in modo originale Croce valorizza un pensatore come Fiedler il quale aveva rielaborato la tesi humboldtiana della necessaria interazione tra “spontaneità” e “recettività”<sup>13</sup> in una teoria dell’arte figurativa intesa quale conoscenza della singola esperienza. Per Fiedler l’estetico si origina da un’operazione di intenzionale presa sulla realtà: la massa delle percezioni visive trasforma di continuo l’esperienza del mondo; il loro inarrestabile fluire si addensa soltanto quando diventano informazioni percettive per il sentimento o per il concetto. In tal modo la conoscenza sensibile ottiene stabilità, ma perde il suo tratto specifico, che paradossalmente è quindi un’esperienza inusuale per la coscienza, a cui è innaturale cogliere la realtà visiva come tale.

11. Id., *Estetica* 1902, p. 401: «E così, dopo tanto lavoro e tante sottili analisi, l’unificazione di linguaggio e poesia, l’identificazione di scienza del linguaggio e scienza della poesia, l’equivalenza di Linguistica ed Estetica aveva ancora la sua forma meno imperfetta nei profetici aforismi di Giambattista Vico».

12. Ivi, p. 379; cfr. G. MAGNANO SAN LIO, *Croce und Schleiermacher*, in *Croce und die Deutschen*, (hrsg. von) G. FURNARI LUVARÀ u. S. DI BELLA, Academia Verlag, Sankt Augustin 2011, pp. 45–54, (versione rivista italiana in *Benedetto Croce e la cultura tedesca*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 51–61).

13. Cfr. ad es. l’aforisma 16 in *Konrad Fiedler Schriften über Kunst*, 2 Bände, (hrsg. von) HERMANN KONNERTH, Piper & Co, München 1913, Bd. I, p. 80. L’indagine sul perché la sensibilità non è intuizione ma un processo di assimilazione e quindi di trasformazione, secondo Croce, indusse Humboldt, Schiller e Körner a «cercare, come dicevano, contro o a completamento del Kant, una definizione “oggettiva” del bello», in *Iniziazione all’estetica del Settecento* [1933], in *Ultimi Saggi*, cit., p. 115 nota.

Per Fiedler si tratta quindi di definire le condizioni di possibilità affinché la visione si dia in radicale autonomia, in base alla convinzione per cui tale esperienza può essere “stabilizzata” dall’impegno dell’occhio che si concentra sul proprio atto, sottraendo la *Anschauung* al suo fisiologico destino di diventare *Empfindung*, cioè materia per il “mondo parlato” o per quello “pensato”<sup>14</sup>. L’intuizione visiva può essere determinata come tale se viene trasformata in espressione ottica<sup>15</sup>, in un’immagine di analitica chiarezza e intensità, e questo avviene con la pittura e le arti figurative in genere, che configurano quindi una specifica forma di conoscenza. Una teoria questa, secondo cui il limite che viene attivamente posto sta all’origine del significato di un’esperienza, la quale si rende capace allo stesso tempo di novità e di espressività senza uscire dalla propria sfera, cioè diventando linguaggio visuale per ciò che è visivo. L’arte figurativa fa vedere ciò che c’è da vedere<sup>16</sup>, ovvero mette in mostra la processualità inavvertita dell’atto visuale e in questo modo fornisce evidenza alle potenzialità interpretative dello sguardo, potenzialità culturalmente e storicamente attivabili. Sicché, con un *transfert* dei presupposti della filosofia humboldtiana del linguaggio a una nuova filosofia dell’immagine, Fiedler conclude che ogni qual volta la percezione visiva si espande in una costruzione estetica, si realizza un’immagine nuova e particolare, la cui qualità è però universale<sup>17</sup>. Su questa linea è il Croce del 1902:

Il pittore è pittore perché vede ciò che altri sente solo, o intravede, ma non vede.<sup>18</sup>

Quando nell’*Estetica* diede rilievo a Fiedler, segnalava quindi uno specifico indirizzo parzialmente corretto nella lenta e accidentata storia dell’estetica, ma anche la prossimità a una tradizione di kantismo minore, anti-idealistico, e tuttavia fruibile in una filosofia della soggettività o

14. Cfr. K. FIEDLER, in H. KONNERTH, *Die Kunstlehre Conrad Fiedler*, cit., p. 153; anche Id., *Beurteilung von Werken der bildenden Kunst*, in *Konrad Fiedlers Schriften über Kunst*, cit., p. 33.

15. Cfr. H. KONNERTH, *Die Kunstlehre Conrad Fiedler*, cit., p. 64.

16. «Imparare a vedere» avrebbe poi affermato Alois Riegel e ripetuto, con minore intensità speculativa, il crociano Marangoni nel suo libro più popolare, *Saper vedere. Come si guarda un’opera d’arte*, (Tuminelli, Firenze 1933), in terza edizione recensito da Croce su «La Critica», XXXVI, 1938, pp. 441–445, con riferimenti importanti alla teoria fiedleriana a p. 443.

17. Equivoca ma interessante la sintesi che Arnold Gehlen fa del pensiero di Fiedler in *Quadri d’epoca. Sociologia e estetica della pittura moderna*, (a cura di) G. CARCHIA, Guida, Napoli 1989, pp. 101–106.

18. B. CROCE, *Estetica 1902*, cit., p. 15.

dello “spirito”. Una tradizione che aveva lavorato sull’estetica intendendola solo in minima parte come scienza del bello, ma essenzialmente come disciplina del percettivo, e quindi dottrina della conoscenza dell’individuale, ovvero scienza a suo modo storica, sebbene non necessariamente storiografica. Persino Schopenhauer — con Humboldt l’altro riferimento elementare di Fiedler — deve rientrare in questa direzione anti-idealistica ed è significativo ricordare come Fiedler dopo avere letto la biografia humboldtiana di Haym si chiedesse se Humboldt avesse conosciuto Schopenhauer, dato che in Schopenhauer avrebbe trovato sicuramente una riserva di soluzioni ai suoi stessi problemi<sup>19</sup>.

Il giudizio su Fiedler non muta nell’*Estetica* del 1904, e non rientra quindi in quell’irrigidimento verso “l’estetica metafisica germanica” che qui viene attentamente riconsiderata, perché studiata, ammette Croce, «nella sua realtà, non già, come talvolta gli era accaduto prima, attraverso l’intermedio correttivo della scuola critica italiana (De Sanctis)»<sup>20</sup>. Affermazione, che è una conferma indiretta di quella sorta di “desanctismo generico” attribuito a Fiedler, da leggere come un’affinità spontanea dal momento che Fiedler non pare abbia conosciuto l’opera di De Sanctis, nonostante i suoi lunghissimi soggiorni italiani. È quindi questa linea di kantismo del fenomeno storico, di radice humboldtiana, attualizzata da Fiedler rispetto a una specifica dimensione artistica, che marcava l’*Estetica* e che motiva sia il giudizio espresso da Croce nel 1902 sia l’ulteriore valorizzazione nel 1904. Nel 1912 però questa interpretazione di Fiedler veniva da Croce se non accantonata, certamente ridimensionata.

Si trattava quindi di una scelta rilevante se si pensa che con questo kantismo del fenomeno storico, colto nella sua idea-base di un vincolo estetico-percettivo, Croce aveva concluso nel 1904 l’edizione rivista dell’*Estetica* proprio attraverso una citazione di Fiedler, che ha l’aspetto del calco schleiermacheriano:

Notava il Fiedler a ragione, che nella storia dell’arte non si ha *unità e progressione*, che i lavori dell’artista sono come tanti *frammenti* della vita dell’universo.<sup>21</sup>

19. C. FIEDLER, *Die Tagebücher*, (hrsg. von) B. BOIAR, KVFR, Gladbeck 2013, pp. 112–113; su Haym, cfr. G. MAGNANO SAN LIO, *Biografia, politica e «Kulturgeschichte» in Rudolf Haym*, Liguori, Napoli 2009.

20. B. CROCE, *Estetica* 1904, cit., p. 529.

21. Ivi, p. 524. Cfr. B. CROCE, *La riforma della storia artistica e letteraria* [1917], in *Nuovi Saggi di Estetica*, cit., p. 161.

Questo, per rievocare la garbata stroncatura del volume di Adolfo Venturi sulla *Storia della Madonna* e la critica all'idea che il "tema" possa essere un oggetto storiografico<sup>22</sup>. Ma in generale, che il trattato si concluda con l'affermazione che l'esperienza estetica debba essere "frammentaria", significa che la filosofia non soltanto deve essere anti-metafisica ma anche possedere una genuina dimensione gnoseologica. Una filosofia che è anti-metafisica in quanto procede da un orientamento gnoseologico, si delinea come una sorta di antropologia filosofica. La scelta di continuare a chiamare "estetica" un'indagine sul linguaggio è già l'indice di un'opzione gnoseologica, in quanto pone la condizione per contestare la sostenibilità di sintesi universali, anche di quelle real-razionali, come schopenhauerianamente illusorie. Una tale antropologia filosofica era però inconciliabile con il preconetto, attestato in Schleiermacher come in Humboldt e in Fiedler, dell'eccezionalità della condizione per cui il linguaggio si fa arte, come se arte e linguaggio fossero due esperienze distinte per principio. È questo il motivo principale della critica che accomuna nell'*Estetica* i pensatori con cui di più Croce sente affinità e che nel senso indicato considera in sostanza già sul cammino che egli porta, pur sempre provvisoriamente, a termine: l'antropologia filosofica prefigurata nell'*Estetica* procede quindi dalla premessa opposta della normalità della coscienza che forma le proprie impressioni e che con lo stesso atto le esprime.

Per quanto riguarda Fiedler questa tutto sommato modesta critica, neanche forse esattamente calibrata sulle sue effettive affermazioni, nel 1912 si espande in ulteriori motivi e diventa più incisiva. La "recensione" al volume di Konnerth che consente a Croce di tornare su Fiedler sembra quindi interpretabile nel segno di un'attualizzazione: come se Croce avesse segnalato che al modo stesso in cui dopo il saggio sullo Hegel non lo si poteva considerare un neo-hegeliano, neanche la sua filosofia poteva essere ricondotta a un neo-kantismo, neppure a questo kantismo minore, assai differente, e anzi opposto a quello accademico della filosofia dei valori.

3. Cosa significa il mutato giudizio di Croce su Fiedler? E cosa rendeva necessario nel 1912 discutere ancora di questo autore? Una risposta generica a queste domande può essere trovata nel fastidio

22. ID., *La storia artistica della "Madonna"* [1899], in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, cit., pp. 258-264.



di Croce per l'intenzione di Konnerth di accreditare Fiedler come l'autore di «un autentico oltrepassamento di Kant»<sup>23</sup>. Come avrebbe meglio chiarito nell'edizione degli scritti sull'arte apparsa l'anno seguente, secondo Konnerth, infatti,

Conrad Fiedler porta a compimento nella teoria dell'arte quella svolta che per la filosofia è stata suscitata dal grande gesto di Kant con l'idea del criticismo;<sup>24</sup>

un'operazione da cui Croce poteva temere equivoci infiniti, perché almeno in apparenza si collocava sul suo identico terreno di scavo storico e teorico, in quanto la "legge" dell'arte, alla cui teorizzazione Fiedler si impegnava non era altro che uno svolgimento dell'*a priori* dell'Estetica trascendentale, diretto a liberare la teoria dell'arte dai temi settecenteschi del gusto e quindi dal presupposto della coincidenza tra arte e bellezza.

Ma per giustificare e specificare ulteriormente questa risposta, è possibile seguire due tracce, lasciate cadere da Croce in questo saggio con mossa apparentemente soltanto dotta, ma in effetti avendo in mente un riferimento esatto e ricco di sfumature. Queste tracce sono Leonardo e Dürer<sup>25</sup>. Nell'articolo di Fiedler preso soprattutto in considerazione da Croce, vengono fatte pochissime citazioni; ma tra queste più volte ricorrono i nomi di Leonardo e di Dürer, perché sono stati non soltanto artisti dell'occhio ma anche teorici di un'arte oculare, che fa della pittura una scienza della percezione. Per un verso, è nota la polemica leonardiana contro la poesia come retorica e la riduzione dei problemi della rappresentazione a un sistema di principi ottici come tecnica dell'ombra e della luce; per l'altro, nota è anche l'idea leonardiana dello sguardo come strumento che indaga su quei confini che separano gli oggetti, ma che lasciano appunto "intravedere" tra di essi un potenziale movimento confluyente, capace di ridurne in linea di principio la differenza nella scoperta di relazioni nuove tra le cose. Mimesi, per un verso, "invenzione" di un mondo di immagini, dall'altro.

Contestando "l'odierna moda del culto leonardesco", già nel 1906 Croce notava:

23. H. KONNERTH, *Konrad Fiedlers Schriften über Kunst*, Bd. I., cit., p. XV.

24. ID., *Die Kunsttheorie Conrad Fiedlers*, cit., p. 36.

25. B. CROCE, *La teoria della pura visibilità*, cit., p. 224.

Ciò che [Leonardo] veramente adora, non è lo Spirito, ma l'Occhio: il più nobile, il più degno dei sensi, "finestra dell'umano corpo, per la quale l'anima specula e fruisce la bellezza del mondo" [...]. Soprattutto sembra sfuggire il carattere lirico e passionale e personale della creazione artistica.<sup>26</sup>

Adesso, nel 1912 per Croce, in bocca a un "idealista kantiano" come Fiedler la citazione di Leonardo e Dürer, «perde qualsiasi significato»<sup>27</sup>. Perché? Perché secondo il Croce di quegli anni per un "idealista kantiano" l'estetico deve consistere nella sintesi a priori in quanto espressione del sentimento, e non basta la consapevolezza che questa sintesi avvenga in autonomia dal logico se poi a questo stesso si ritorna surrettiziamente, ovvero a quanto già nelle *Tesi fondamentali di un'estetica* era «l'estetico-logico»<sup>28</sup>. È quindi probabile che i riferimenti a Leonardo e a Dürer avessero colpito soltanto allora la sua attenzione, perché con la lettura del libro di Konnerth gli si era chiarito che Fiedler apriva il campo contemporaneo di un'immagine senza sentimento<sup>29</sup>; quel duplice riferimento, dunque, diventava emblematico, in quanto entrambi gli artisti riconducono il pittorico a un codice di regole figurative, necessarie per dare alla superficie l'illusione spaziale e che come modelli universali sono valide indipendentemente dall'immagine che attraverso di esse viene configurata, una proposta di cultura formale poi riemersa proprio in ambito crociano tramite Ragghianti, anche in termini di antropologia universale della raffigurazione<sup>30</sup>. Il giudizio di Croce cambia, pertanto, perché il libro di Konnerth, che accenna a Leonardo e a Dürer<sup>31</sup>, e gli inediti li rese noti, suggeriscono che Fiedler non è coerente come "idealista kantiano", in quanto se l'autonomia dell'estetico non consiste nell'espressione del sentimento, si sviluppa in dinamiche secondo Croce esteriori e meramente costruttive, appunto "leonardesche"; questo limite, che per il Croce del 1901 e del 1904 si giustificava con la settorialità dell'indagine di Fiedler, adesso invece si

26. Id., "Leonardo filosofo. Conferenza" [1906; pubblicata nel 1910], ora in Id. *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, (a cura di) A. SAVORELLI con una nota di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 214.

27. B. CROCE, *La teoria della pura visibilità*, cit., p. 224.

28. Id., *Tesi fondamentali di un'estetica e linguistica generale* [1900], (a cura di) F. AUDISIO, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 25.

29. Cfr. K. FIEDLER, *Beurteilung von Werken der bildenden Kunst*, cit., p. 32.

30. C.L. RAGGHIANI, *L'uomo cosciente. Arte e Conoscenza nella paleostoria*, Calderini, Bologna 1981.

31. Cfr. H. KONNERTH, *Die Kunsttheorie Conrad Fiedlers*, cit., p. 86 e p. 139.

rivelava una profonda lacuna nell'individuazione del contenuto della vita estetica. Croce deve avere letto i riferimenti fiedleriani a Leonardo e a Dürer come l'indizio più chiaro di come tale autonomia sia inconciliabile con il necessario "progresso" che la scoperta dell'identità di intuizione e liricità è andata realizzando rispetto alla prima e seconda versione dell'*Estetica*. E prove ulteriori poteva trovare specialmente in Hildebrand come teorico e artista che si ispirava all'eccellenza del rilievo greco e dell'arte rinascimentale.

La differenza tra l'*Estetica* e l'articolo del 1912 va dunque ricondotta ai saggi che Croce aveva scritto su questo argomento dopo il libro su Hegel e ai nuovi risultati che andava lì raggiungendo. Sebbene forse sottovalutato anche per le circostanze pratiche che suggerirono a Croce di comporlo e la sua finale destinazione didattica, il *Breviario di Estetica* che viene scritto nello stesso 1912 e pubblicato in Italia l'anno successivo<sup>32</sup>, è capitale anche per questo aspetto. E il ragionamento — già presente nella conferenza di Heidelberg — con cui nel *Breviario* si afferma che l'arte supera l'alternativa tra classico e romantico, è centrale anche nel saggio sui teorici della pura visibilità che

serba nelle loro dottrine qualcosa di freddo e di scientifico, come appunto nelle pagine dei teorici d'arte del Rinascimento: è una chiarezza senza calore, un classicismo sul quale pare che non abbia fatto sentire alcuna efficacia il romanticismo.<sup>33</sup>

Inoltre, uno degli argomenti più caratterizzanti della conferenza di Heidelberg è quello secondo cui la liricità dell'arte implica che suo termine non possa essere «una così detta percezione»<sup>34</sup>, perché questa è piuttosto una forma di giudizio, che è il tema decisivo del confronto con Fiedler. Nel 1912 Croce avrebbe ritenuto che non aver posto il legame tra arte e sentimento avesse indotto Fiedler a fare dell'estetica il campo di un'indagine sulla percezione, e che proprio questo spiegasse perché «la "legge" della formazione artistica resta, in lui e nei suoi seguaci, un *nescio quid*, un mistero»<sup>35</sup>. Cioè rimane un "mistero" la "legge" per cui l'arte risulta dal processo che trasforma la passione in contemplazione—universalizzazione di uno stato d'animo, mentre prevale la soluzione costruttivistica dell'immagine

32. Cfr. l'edizione americana in *The Rice Institute Pamphlet*, II, 4, 1915, pp. 223–310.

33. B. CROCE, *La teoria dell'arte come pura visibilità*, cit., p. 227.

34. ID., *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, cit., p. 30.

35. *Ibidem*.

che dovrebbe avere valore d'arte proprio perché si genera indipendentemente dal concetto come dal sentimento, con la conseguenza ulteriore di condurre alla rottura del principio dell'unità delle arti, in realtà giustificata dall'impostazione trascendentale del problema estetico. Molto è quindi mutato da quando nell'*Estetica* si leggeva che in Fiedler si ha «e in modo più rigoroso e filosofico, la medesima sana concezione, la medesima viva penetrazione della natura dell'arte, che si è vista nello Hanslick»<sup>36</sup>.

Non vale quindi come semplice dato biografico il ricordo di Croce che Fiedler, Marées, Hildebrand e poi Wölflin attinsero la loro principale esperienza dell'arte attraverso «lo spettacolo di due grandi e pure epoche storiche, l'Antichità e la Rinascenza» e «ascoltarono con devozione gl'insegnamenti pratici e teorici dei giganti artistici che si levarono in quelle epoche gloriose»<sup>37</sup>. Serve infatti a riassorbire — sul piano argomentativo — il giudizio su Fiedler in quello più complessivo sull'estetica del Rinascimento<sup>38</sup>. Questo si nota con chiarezza ancora maggiore quando espone il pensiero del Marées e soprattutto di Hildebrand, il quale tematizzava che l'immagine pittorica possedesse carattere conoscitivo poiché l'oggetto viene percepito

come un insieme bidimensionale in cui la terza dimensione è tradotta nei contrasti della superficie, e perciò in prospettiva [...] svolgendo una forma efficace (*Wirkungsform*), affatto diversa dalla forma esistenziale dell'oggetto quale esso è in natura (*Daseinsform*),<sup>39</sup>

ragionamento che deve essere apparso a Croce quasi come una versione herbartiana del principio leonardiano secondo cui la pittura è una forma di filosofia della natura<sup>40</sup>.

Il riconoscimento del ruolo svolto specialmente da Fiedler nella propria storia intellettuale, adesso non impedisce a Croce di accorgersi che il kantismo di Fiedler si conformava al diffuso pregiudizio culturale tedesco circa la paradigmaticità dell'arte rinascimentale.

36. Id., *Estetica* 1902, cit., pp. 492–493.

37. Id., *La teoria dell'arte come pura visibilità*, cit., p. 130.

38. Cfr. H. KONNERTH, *Die Kunsttheorie Conrad Fiedlers*, cit., p. 161.

39. B. CROCE, *La teoria dell'arte come pura visibilità*, cit., p. 221.

40. È Croce che accosta polemicamente Leonardo a Herbart in *Leonardo filosofo*, cit., p. 222; cfr. Fiedler in H. KONNERTH, *Die Kunsttheorie Conrad Fiedlers*, cit., p. 156: «l'arte può essere definita una conoscenza teoretica della natura?». Sull'incomprensione da parte di Croce dell'hildebrandiana «visione a distanza», cfr. Id., *Dal libro dei pensieri*, (a cura di) G. GALASSO, Adelphi, Milano 2002, p. 87.

Nella conferenza di Heidelberg del 1908 Croce affermava che «rispetto ai kantiani che siano kantiani per davvero (e non “neokantiani”) progresso è la concezione mistica e romantica» dell'arte. A questo “progresso” che preparava quello ulteriore verso l'espressione-intuizione, Fiedler rimaneva estraneo, come dimostra il fatto che secondo Croce non definiva quale rapporto sistemico ci fosse tra immagine e concetto, che quindi potevano di nuovo confondersi, con la conseguenza di ricadere anche lui, come lo stesso Kant, sul “terreno baumgarteniano”. Nel *Breviario* la distinzione tra fantasia e immaginazione, «parassita, adatta a combinazioni estrinseche e non a generare l'organismo e la vita»<sup>41</sup>, non solo prepara la risposta alla questione su quale sia il principio che dà unità alla rappresentazione artistica ma anche chiarisce che non è il campo misto in cui figurazione e ragione si incontrano il luogo dal quale hanno origine le immagini dotate di coerenza estetica e quindi di universalità.

In questo senso, è possibile ritenere che Fiedler apparisse al Croce di quegli anni un teorico più dell'immaginazione che della fantasia, come se la storia dell'estetica fosse caratterizzata dal progresso verso l'emancipazione della fantasia dall'immaginazione e che Fiedler avesse avuto un ruolo in questo processo, restando però nel mezzo di esso. Detto più crocianamente, privando l'arte di ogni contatto con il sentimento, la “teoria della visibilità pura” intende l'arte come conoscenza a-logica, ma non sapendo che la sua speciale “necessità” è proprio l'universalizzazione del sentimento e del tragico, rifluisce nel campo misto, berkeleyano e kantiano, di un raziocinio dell'immagine<sup>42</sup>, nel medesimo senso che si conserva anche in una personalità crociana, per altro verso innovativa, come Ragghianti:

malgrado la distinzione iniziale, ed anche le descrizioni dell'«assenza» o concentrazione dell'artista nella produzione visiva, il Fiedler descrive essenzialmente, nei suoi saggi, la forma logica o intellettuale della conoscenza artistica, non quella intuitiva o, se così vogliamo dire, lirica.<sup>43</sup>

41. Id., *Breviario di estetica* [1920], in *Nuovi Saggi di estetica*, cit., p. 29.

42. Nel 1933 per Croce, la *Kunstwissenschaft* di Fiedler per distinguersi dalla *Aesthetik* «si incaglia e si arresta nella falsa posizione del problema del Bello, intorno al quale si erano travagliate la filosofia antica e l'estetica settecentesca», cfr. Id., *Iniziazione all'estetica del Settecento*, cit., p. 122; il riferimento è a G. BERKELEY, *An Essay towards a New Theory of Vision* [1709], in *Works of George Berkeley*, ed. by A.C. FRASER, Clarendon Press, Oxford 1901, I, pp. 93–210.

43. C. L. RAGGHIANI, *Il significato dell'opera di Konrad Fiedler* [1963], in *La critica della forma*, Editoriale Baglioni & Berner, Firenze 1986, p. 60. Cfr. S. VIZZARDELLI, *Sul rapporto arte critica in*

Quasi superfluo, infine, è sottolineare che l'interpretazione di Croce "dice" assai più della sua estetica che non di quella di Fiedler, che è diventata però soprattutto grazie al suo saggio pionieristico un termine essenziale per la discussione contemporanea, osservando la quale appare evidente l'inattualità della estetica di Croce a fronte di approcci maggioritari neo-hegeliani che individuano per estetico gli "embodied meanings" dei manufatti d'arte socialmente ed istituzionalmente riconosciuti. Tuttavia proprio la critica di Croce a Fiedler, se ripercorsa come si è cercato di fare, fornisce al tema della "liricità" il linguaggio a partire dal quale essere riconsiderata come tema non chiuso per la comprensione attuale dei fenomeni d'arte.

In questa prospettiva appare un episodio fecondo che il "frammentismo" di Fiedler, nel 1904 così paradigmatico, si presentasse in seguito a Croce come irrazionale, cioè come impressionistico<sup>44</sup>, meccanico, perché troppo vicino a una certa idea di "significato"; mentre, dopo il saggio sullo Hegel, il carattere di "totalità", «l'extratemporalità dell'atto artistico che esclude il prima e il poi»<sup>45</sup>, se per un verso vedeva l'elemento idealistico o idealistico-kantiano porsi in tensione con quello gnoseologico ed antropologico<sup>46</sup>, per l'altro rendeva più netta l'esigenza per l'esperienza artistica di un riconoscimento non contingente ed esteriore.

*Croce e Ragghianti*, in *Ragghianti critico e politico*, (a cura di) R. BRUNO, FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 113–114.

44. Sul carattere invece anti-impressionistico del kantismo di Fiedler, cfr. S. GALLO, *Fiedler, Marées, Hildebrand: la questione dell'antico e del moderno, il rapporto con l'impressionismo*, in AA.VV., *Scritti in memoria di Roberto Pretagostini*, (a cura di) C. BRAIDOTTI, E. DETTORI, E. LANZILLOTTA, Grafiche Trusiane, Roma 2009, pp. 619–640.

45. B. CROCE, *La teoria dell'arte come pura visibilità*, cit., p. 225.

46. Cfr. F. TESSITORE, *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, il Mulino, Bologna 2012.

PARTE V

IDEALISMO ITALIANO E DIALETTICA





# Croce e la tradizione dell'hegelismo napoletano

MARCO VANZULLI\*

La storia la facciamo noi stessi, tenendo conto certo delle condizioni obbiettive nelle quali ci troviamo, ma con i nostri ideali, con i nostri sforzi, con le nostre sofferenze, senza che ci sia consentito scaricare questo fardello sulle spalle di Dio e dell'Idea.<sup>1</sup>

## 1. L'hegelismo napoletano

In una lettera a Croce dell'ottobre 1898, Antonio Labriola ironizzava sulle ricerche erudite del giovane amico, quasi come qualcosa che gli avesse impedito di comprendere l'economia politica marxiana, di cui Benedetto si stava occupando in quegli anni: «per pensare forse a Pulcinella»<sup>2</sup>, Croce non aveva compreso il concetto di plusvalore<sup>3</sup>. In quello stesso anno, sempre criticando la lettura crociana di Marx, Labriola aveva predetto a Croce il destino di divenire «un accurato scrittore di cose storiche», ma non un filosofo né uno scienziato, perché: «un letterato può essere anche un inventore d'idee (p[er] e[sem]pio] Goethe), ma se si mette a fare della scienza diventa più pedante degli scienziati di professione, e zoppica sempre nello spirito

\* Università degli Studi di Milano "Bicocca".

1. B. CROCE, *La filosofia della storia*, in Id., *Primi saggi*, Laterza, Bari 1919, p. 67.

2. Labriola si riferisce agli studi per il libro che uscirà l'anno successivo: B. CROCE, *Pulcinella e il personaggio del napoletano in commedia. Ricerche ed osservazioni*, Ermanno Loescher & C., Roma 1899. L'interesse per la storia napoletana e il suo folklore non sarà solo occupazione giovanile. Nel 1919, per esempio, Croce riuni in volume alcuni suoi studi in *Storie e leggende napoletane*, poi Adelphi, Milano 1990.

3. Cfr. la lettera di Antonio Labriola a Benedetto Croce del 7 ottobre 1898, in A. LABRIOLA, *Carteggio IV 1896-1898*, (a cura di) S. MICCOLIS, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 636.

della conseguenza»<sup>4</sup>. Labriola faceva così riferimento alla primissima attività intellettuale di Benedetto Croce, ai suoi studi di erudizione, di letteratura, di storia, e in particolare di storia napoletana, spesso storia «minore». Questo in effetti il punto di partenza di Croce, che si dedicò con passione alle vicende, agli uomini, ai palazzi, alle chiese, alle strade, ai teatri, ai proverbi, alle canzoni di Napoli. Studi che costituiscono una fonte non marginale per la conoscenza della cultura napoletana. Più in generale, negli ultimi anni Ottanta e nei primi anni Novanta del XIX secolo, Croce si era occupato quasi esclusivamente di questioni di erudizione storica.

A Napoli, com'è noto, lo studio della storia e la storiografia filosofica erano un patrimonio culturale consolidato. L'attenzione per la metodologia della storiografia, per la periodizzazione del corso storico, quella disposizione teorica che si suole chiamare «storicismismo», è un tratto che comincia ad affiorare nella cultura napoletana già dal 1830, e che si lega fra l'altro in molti autori a una ripresa di motivi vichiani<sup>5</sup>. L'hegelismo si diffonde a Napoli negli anni '40 dell'Ottocento. Tra i primi nomi, per la tendenza "critica", Francesco De Sanctis, che studierà a fondo l'estetica hegeliana, fino a criticarla nello scritto del 1858, *L'idea e l'estetica di Hegel*<sup>6</sup>; Bertrando Spaventa, che diede ampio respiro al pensiero hegeliano, leggendo con esso la realtà civile, inserendosi nel movimento di studi liberali che aveva appunto fatto propri temi storicistici, fino a sviluppare, esule da Napoli dopo i moti del '48, una concezione di libertà che si apriva su motivi democratico-sociali e risorgimentali<sup>7</sup>; e, rappresentante della tendenza «ortodossa», Augusto Vera, che, professore universitario

4. Cfr. la lettera di Antonio Labriola a Benedetto Croce del 3 marzo 1898, in *ivi*, pp. 501-504.

5. Cfr. G. OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Bari 1973, pp. 144 sgg. Ai fondamentali lavori di Oldrini ci rifacciamo fondamentalmente per questa rapida presentazione degli hegeliani napoletani dell'800.

6. Cfr. *ivi*, pp. 363-368. Oldrini contesta l'interpretazione divulgata dalla filosofia idealistica (peraltro dallo stesso Benedetto Croce in uno scritto del 1913, *Le lezioni del De Sanctis nella sua prima scuola e la sua filosofia*) per cui questo scritto desanctisiano avrebbe rappresentato un abbandono, un ripudio delle precedenti posizioni hegeliane; per Oldrini, si tratterebbe piuttosto di «un tentativo di superamento interno della formalizzazione del sistema» (*ivi*, p. 365). E però Croce aveva già ravvisato come fosse «evidente l'influsso del pensiero hegeliano nella polemica, ch'egli [De Sanctis] condusse negli ultimi suoi anni, a favore del realismo in filosofia, in arte, in politica» (B. CROCE, *Studi hegeliani di Francesco De Sanctis*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», 7 (1909), p. 241).

7. Cfr. G. OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, cit., pp. 340-349.

nella Napoli post-unitaria, rese possibile, con le sue traduzioni, una più ampia circolazione del pensiero hegeliano<sup>8</sup>. Si diffonde così, sulla scia dell'hegelismo, la tendenza immanentistica e lo spirito di sistema — quest'ultimo sviluppato soprattutto da Vera, secondo modalità ritenute peraltro deleterie per l'irrigidimento che vi subirebbero le categorie hegeliane, fissate, storicizzate e gerarchizzate fino a perdere il dinamismo della contraddizione, la presa che in Hegel esse manterrebbero sulla realtà contemporanea e sulle forme della modernità<sup>9</sup>. L'hegelismo diviene così a Napoli culturalmente egemone. Con le parole di Guido Oldrini: «l'idealismo è il centro intorno a cui si raccolgono e da cui si dipartono tutte le principali linee della ricerca culturale, lo sfondo o, meglio ancora, la base, il presupposto teoretico fondante — sebbene esso stesso socialmente condizionato — di tutto l'insieme di analisi intese a definire e a rinsaldare l'egemonia della classe borghese nel meridione». Un idealismo che, per Oldrini, si lega subito al programma della Destra storica, al liberalismo moderato, che appoggia il sistema amministrativo centralizzato che soffoca le autonomie locali e gli istituti della società civile, sostenendo così, per timore degli effetti sociali che potevano sorgere dai sommovimenti post-unitari, il progetto nazional-conservatore<sup>10</sup>. Domenico Losurdo ha insistito invece sul radicalismo politico dell'hegelismo dei fratelli Spaventa, che li avvicinava alle ragioni del movimento socialista<sup>11</sup>.

Dopo l'hegelismo la cultura meridionale e napoletana, fattasi ormai nazionale, assorbe l'orientamento positivistico e quello opposto

8. Cfr. *ivi*, pp. 395–398. Per la critica del valore filologico delle traduzioni hegeliane di Vera, cfr. B. CROCE, *L'«Enciclopedia» di Hegel e i suoi traduttori* [1906], in *Id.*, *Aneddoti di varia letteratura*, Laterza, Bari 1953–1954<sup>2</sup>, IV, pp. 261–265; G. GENTILE, *Augusto Vera. Parte I*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», II (1913), pp. 22–43.

9. Cfr. G. OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, cit., pp. 434 sgg. Cfr. anche dello stesso autore, *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Feltrinelli, Milano 1964 e l'antologia *Il primo hegelismo italiano*, Vallecchi, Firenze 1969. Cfr. il confronto tra Bertrando Spaventa e Vera, tutto a favore del primo (di cui sono lodati però soprattutto i meriti pedagogici), in B. CROCE, *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1890. Parte I*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», 7 (1909), pp. 333–334. Un confronto analogo, sempre tutto a vantaggio di Spaventa, conduce anche G. GENTILE, *Augusto Vera. Parte I*, cit., in cui Vera è definito «volgarizzatore della filosofia hegeliana» ed è accusato di «perpetrare un vero tradimento della filosofia di Hegel».

10. Cfr. G. OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, cit., pp. 398 (per la citazione) sgg.

11. Cfr. D. LOSURDO, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, La Città de Sole, Napoli 1997, pp. 45–118.

neokantiano. È all'interno di questa opposizione che si formerà più tardi il sistema categoriale di Benedetto Croce. Oldrini dipinge il ritratto della profonda crisi culturale in cui cade la cultura napoletana nell'ultimo quarto di secolo, quando ormai è andata perduta la lezione degli hegeliani, e anche il positivismo è entrato in una crisi definitiva, mentre vengono accolti, ma senza innovazione né originalità, i motivi spiritualistici e irrazionalistici dell'età dell'imperialismo<sup>12</sup>. L'egemonia idealistica nel meridione non sopravvivrà agli anni '70 del XIX secolo, né scuola lasceranno i suoi fondatori, Bertrando Spaventa, De Sanctis e Vera, per quanto la lezione metodologica dell'«hegelismo critico» saprà trasmettere importanti elementi metodologici dell'hegelismo<sup>13</sup>. Quando infatti a Napoli l'hegelismo si troverà insidiato dal positivismo, in risposta alla filosofia della scienza che andava facendosi dominante, mentre Vera rinforzerà il nesso filosofia/religione, trincerandosi dietro al sistema e rifiutando il darwinismo, Bertrando Spaventa manifesterà ben altra apertura alle nuove scienze umane dell'antropologia, della sociologia ecc.

Chi farà propria e continuerà questa lezione di Spaventa sarà, per tutta una linea interpretativa, il primo importante pensatore del marxismo italiano, Antonio Labriola, il cui padre era stato compagno di lotte dei fratelli Spaventa nel 1848. Quando il diciottenne Antonio andrà a Napoli nel 1861, saranno i fratelli Spaventa a prenderlo sotto la loro protezione, a procurargli i primi impieghi alla questura e alla prefettura. I commentatori hanno fortemente messo in risalto l'influenza di Bertrando Spaventa sulla formazione di Labriola, «il solo erede dell'hegelismo “critico”»<sup>14</sup>. Labriola si formerà dunque all'idealismo non dogmatico di Bertrando Spaventa, che giungeva per esempio a criticare alcuni arroccamenti idealistici di Hegel, e che curava in direzione del realismo, assimilando il pensiero herbartiano. Quello di Labriola è lo Spaventa che si occupava di Bruno,

12. Cfr. G. OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, cit., pp. 605 sgg.

13. Cfr. *ivi*, pp. 585 e 592.

14. Cfr. ancora, ad esempio di questa posizione interpretativa, *ivi*, p. 644. Cfr. anche E. GARIN, *Introduzione* ad A. LABRIOLA, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari 1969 [1965], pp. XX-XXXII; L. DAL PANE, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Einaudi, Torino 1975 (2ª ed. con ampliamenti, [1935]), p. 38; D. LOSURDO, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, cit., pp. 169 sgg.; e G. BERTI, B. Spaventa, A. Labriola e l'hegelismo napoletano, in «Società», 1954, 3, pp. 406-430; 4, pp. 583-607; 5, pp. 764-791, per il quale il pensiero di Spaventa è l'elemento base che, sviluppato e dinamicizzato, fornirà a Labriola i presupposti per attuare il rovesciamento della dialettica hegeliana.

Campanella e Vico, che cercava un legame tra Hegel e Darwin, come nel corso universitario tenuto nel 1863–1864, noto come *Lezioni di antropologia*. Già in uno scritto del 1862, intitolato *Una risposta alla Prolusione di Zeller o Contro il ritorno a Kant propugnato da Eduardo Zeller*, Labriola rifiuta, alla luce appunto di un certo suo hegelismo, il neokantismo, il ritorno a Kant. E tuttavia, va detto che la questione dell'hegelismo di Labriola è ampiamente dibattuta dalla critica, ed è stata contestata la linea di lettura che vedrebbe poi il passaggio al marxismo di Labriola come uno sviluppo proprio degli elementi hegeliani del suo primo pensiero<sup>15</sup>.

## 2. Croce e l'hegelismo napoletano

Dopo il tragico terremoto di Ischia, del luglio 1883, in cui perde i genitori e la sorella, e lui stesso resta tutta la notte sepolto sotto le macerie, Benedetto Croce è portato a Roma, a casa dello zio Silvio Spaventa, che diviene il tutore suo e del fratello Alfonso. Benedetto ha così occasione di avvicinarsi ai libri dello zio Bertrando, che era scomparso nel febbraio dello stesso anno. Questo dato biografico suggerirebbe un vincolo formativo tra Croce e gli hegeliani napoletani. È però, questa, un'epoca in cui, come si è accennato sopra, la cultura hegeliana ormai ha decisamente perso il monopolio detenuto qualche decennio prima. Comunque sia, come problema generale resta tutta da provare nella successiva riproposta crociana dell'idealismo (come anche in quella di Giovanni Gentile) l'esistenza di un nesso profondo con l'hegelismo «classico» napoletano. A leggere le prime opere crociane, le categorie utilizzate e l'impostazione teorica dominante sembrano indicare piuttosto un'influenza del neokantismo.

Ciò non significa che il pensiero di Croce sia estraneo alla teorizzazione degli hegeliani napoletani. Cominciando proprio da Bertrando Spaventa e dalla riforma dell'hegelismo, sarà lo stesso Croce, per esempio, a raccontare nel 1952 di aver rinvenuto in una memoria accademica dello zio l'affermazione che «l'autore della *Dialettica*, il "prevaricatore" era il Pensiero»<sup>16</sup>, e ciò lo avrebbe stimolato, all'inter-

15. Cfr. F. SBARBERI, *Il marxismo di Antonio Labriola*, Introduzione ad A. LABRIOLA, *Scritti filosofici e politici*, (a cura di) F. SBARBERI, Einaudi, Torino 1973, pp. XII–XVI.

16. Cfr. B. CROCE, *Interpretazioni hegeliane*, in Id., *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari 1955, I, p. 125.

no della riflessione sulle categorie, a comprendere che l'origine della Dialettica dello spirito provenga dall'utile-vitale. Quello che però Croce avrebbe ricavato da Spaventa in questa circostanza non è più che uno spunto, come, occupandosi di questo tema, ritiene anche Gennaro Sasso<sup>17</sup>. Lo stesso Sasso ha mostrato come, interrogandosi sull'origine della dialettica, sulla spinosa questione del «cominciamento» e dell'essere, Croce si dovesse confrontare necessariamente con Spaventa, «le cui riflessioni sulla "logica", così sottili e astruse, lo respingevano e insieme, in qualche modo, lo attraevano», ma questo confronto aveva principalmente i toni della polemica e dell'opposizione<sup>18</sup>, giudizio che sta in continuità con la testimonianza dello stesso Croce a proposito degli scritti dello zio Bertrando, «che mi respingevano altresì per la loro forma arida ed astratta, secca e travagliosa insieme», tanto da fargli trovare in seguito, rispetto a quelli astrusi di Spaventa, più semplici e chiari gli stessi scritti hegeliani<sup>19</sup>.

L'influenza spaventiana potrebbe avere agito su Croce tramite Labriola, ma qui si ritiene che al massimo siano stati attinti alla cultura labriolana da Croce solo spunti isolati e non elementi profondamente radicati della sua impostazione filosofica<sup>20</sup>. È certo che Croce non si sentì mai spaventiano, come ebbe a scrivere chiaramente<sup>21</sup> e come emerge anche nel contrasto del 1913 con Giovanni Gentile, quando quest'ultimo notava da parte di Croce la «vivace opposizione a Spaventa, alla "mia scuola" ecc.», giudizio che sarà confermato da Fausto Nicolini e dallo stesso Croce, che faceva risalire il proprio

17. Cfr. G. Sasso, *Filosofia e idealismo. Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994, p. 29.

18. Cfr. Id., *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, pp. 139 sgg. (la citazione si trova a p. 147).

19. Cfr. B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, Adelphi, Milano 1989 [1918], pp. 52–53. Sul giudizio di Croce intorno alle posizioni politiche dei fratelli Spaventa, cfr. D. LOSURDO, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, cit., pp. 166–169.

20. Sulla relazione tra Croce e Labriola, rimando al mio *L'eredità non raccolta. Croce lettore di Marx e di Labriola*, in M. VANZULLI, *Il marxismo e l'idealismo. Studi su Labriola, Croce, Gentile, Gramsci*, Aracne, Roma 2013, pp. 63–106.

21. A proposito della sua nota del 1904, *Siamo noi hegeliani?*, Croce scrive a Prezzolini nel maggio 1924: «io ho creduto di scrivere quella noterella perché già da qualche tempo, specie qui a Napoli, sentivo che la mia rivista era catalogata come un tentativo di restaurazione dell'hegelismo. E si diceva ciò molto naturale, per essere io nipote di Bertrando Spaventa! Come se la filosofia fosse questione di famiglia, e come se a me, nel caso, non sarebbe di sommo gusto dir male di un parente!» (citato in G. SASSO, *Filosofia e idealismo. Benedetto Croce*, cit., p. 529).

orientamento di pensiero, in opposizione a Spaventa, a Francesco De Sanctis<sup>22</sup>.

Nella stessa frase citata del *Contributo alla critica di me stesso*, alla repulsione per la forma degli scritti di Spaventa, è opposta immediatamente la forma di De Sanctis, «così diversa [. . .], semplice, popolare, tutta cose, sempre in vivace ricambio con la vita reale». Ma non solo di forma si trattava: negli scritti di Bertrando Spaventa cui Croce si riferisce, la tematica astrattamente filosofica gli faceva sentire la mancanza dei temi per cui s'infiammava, cioè i «problemi dell'arte, della vita morale, del diritto»<sup>23</sup>.

L'influenza su Croce di De Sanctis — «uno scrittore da me prediletto e amorosamente studiato», cui Croce riconosce «la spinta e l'indirizzo» che diede al suo percorso intellettuale<sup>24</sup> — dipende dunque dall'origine della riflessione crociana, che negli anni Ottanta del XIX secolo si concentra su questioni di erudizione, di critica letteraria, sulla poesia e sull'arte, e quindi su temi di estetica. Sarà poi dall'Estetica, com'è noto, che Croce comincerà il proprio sistema, a inizio Novecento. È dunque rilevante sottolineare come già la prima riflessione crociana, impegnata principalmente su questioni non filo-

22. Cfr. rispettivamente la lettera di Giovanni Gentile a Fausto Nicolini del 1 dicembre 1913 e la lettera di Fausto Nicolini a Giovanni Gentile del 3 dicembre 1913, in cui Nicolini scrive: «tu più simile allo Spaventa, Benedetto più simile al De Sanctis», citati in G. Sasso, *Filosofia e idealismo. Benedetto Croce*, cit., rispettivamente pp. 517 e 522. Questo giudizio è confermato dallo stesso Croce nel 1925: «il Gentile veniva dalla tradizione dello Spaventa, io da quella del De Sanctis; il Gentile era *purus philosophus*, io sentivo che la filosofia doveva sorgere e trasfondersi insieme negli studi particolari, specialmente negli studi storici» (Lettera del 30 luglio 1925, «non inviata, a destinatario sconosciuto», e tuttavia scelta da Croce per la raccolta da lui curata a «ricordo», nel 1935, «della mia vita», durante l'ultimo «ventennio», in B. CROCE, *Epistolario. I. Scelta di lettere curate dall'autore. 1914-1935*, Istituto Italiano per gli Studi storici, Napoli 1967, pp. 118-119).

23. Cfr. B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., pp. 52-53. Cfr., tra le molte testimonianze che si potrebbero scegliere, la difesa ammirata di De Sanctis nella memoria del 1898, B. CROCE, *Francesco De Sanctis e i suoi critici recenti*, Stabilimento tipografico della regia università, Napoli 1898. Cfr. anche il ritratto altamente elogiativo di De Sanctis in B. CROCE, *Francesco De Sanctis*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», II (1913), pp. 81-96 (poi in ID., *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici I*, Laterza, Bari 1914, pp. 359-379), in cui De Sanctis è descritto come autore rivoluzionario nella critica letteraria e tuttavia incompreso dalla cultura italiana dell'epoca in cui comparvero i suoi scritti, dominata da positivismo, e sconosciuto alla cultura europea per aver trattato «una materia tutta nazionale». Un'ammirazione che si è manifestata anche nella cura da parte di Croce di edizioni di scritti, di bibliografie ragionate di De Sanctis.

24. B. CROCE, *La critica letteraria. Questioni teoriche*, Ermanno Loescher, Roma 1896<sup>2</sup>, p. 101.

sofiche, non sia limitabile alle ricerche erudite e specialistiche, ma esprima già un orientamento più ampio. Croce sente intimamente l'esigenza di abbandonare il piano della teoria astratta per immergersi nella concretezza delle storie e dei casi particolari della vita degli uomini. A tale riguardo, fin da principio si trova in lui un elogio del «buon senso», quello «schietto buon senso» che sempre apprezzerà. È stato scritto del primo Croce: «la disposizione morale che porta il Croce alla riflessione consiste nella volontà di determinare un incontro tra cultura e vita; da questo la definizione della poesia come "sincerità", perché l'arte può interessare il Croce solo in quanto abbia in sé echi di vita [...]; da questo la valutazione del "senso comune" come possibilità conoscitiva positiva. Solo la "scienza", se pure in forma oscillante, rimane estranea a questa riduzione della cultura alla vita»<sup>25</sup>. Nell'arte Croce trova così la realtà espressa nel modo più vivo, nell'erudizione la testimonianza di uomini concreti e delle loro vite. E ancor di più nell'erudizione Croce trova la presenza della totalità in un frammento ormai passato. Così, anche la poesia è intesa nel suo valore generalmente umano e non solo specificamente artistico: solo il sentimento vissuto è passibile di divenire poesia. In queste prime valutazioni della poesia agiscono reminiscenze desanctisiane. Ma soprattutto di ascendenza desanctisiana sarà uno schema importantissimo per la formazione del pensiero e del futuro sistema filosofico crociano: la conoscenza rappresentativa dell'arte come conoscenza del particolare, contrapposta a quella scientifica, che è conoscenza dell'universale. Ora, nel suo ripensamento critico dell'hegelismo, o nel suo anti-hegelismo, secondo alcuni interpreti, De Sanctis aveva proprio inteso l'arte come «particolarità», «individualità», ne aveva colta l'essenza nella «forma», intesa come «cosa» e non come «idea». Allo stesso modo, Croce separa fin dall'inizio la scienza e l'arte. E tuttavia, se Croce trarrà da De Sanctis un principio d'impostazione del problema estetico, gravido di conseguenza sulla formazione del futuro sistema filosofico, non ne accoglierà di certo l'hegelismo<sup>26</sup>. De Sanctis, «primo effettivo eversore dell'hegelismo», sarebbe anzi stato il primo a mettere in guardia Croce dalla filosofia della storia e

25. M. CORSI, *Le origini del pensiero di Benedetto Croce*, La Nuova Italia, Firenze 1951, p. 22.

26. Cfr. *ivi*, pp. 10-23, 25-29 e 55-56. Scriverà comunque Croce che alle lezioni di Labriola e «alla lettura di De Sanctis debbo forse il non essere mai stato, neppure per un breve periodo della mia giovinezza, positivista o sensista» (B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 1966, p. 13).



dai difetti della dialettica hegeliana, al punto da suggerirgli l'importanza del momento della distinzione<sup>27</sup>, su cui, com'è noto, si baserà il sistema categoriale della Filosofia dello spirito. L'importanza positiva di De Sanctis su Croce, più che sul piano generalmente filosofico, si fece valere peraltro su quello della critica letteraria, in certi aspetti che dureranno, come quello della forma della riesposizione critica di un'opera letteraria. Un influsso chiaro negli articoli degli anni '90 (si veda, ad esempio, il saggio *La critica letteraria*, del 1895), che verrà mantenuto, e, in seguito, nell'idea che la letteratura debba essere indagata in ciò che ha di specifico, prescindendo dalle intenzioni degli autori e dagli altri elementi accidentali, e che, così facendo, non si fa una storia speculativa della letteratura, ma dell'opera letteraria si coglie ciò che è proprio ed essenziale.

Nella *Memoria* del 1893, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, la filosofia è definita con Herbart, in maniera assolutamente antihegeliana, come «l'elaborazione dei concetti che le scienze particolari lasciano confusi e tra loro contraddittori», qualcosa che ricorda addirittura e paradossalmente, visto l'originario antipositivismo di Croce, la concezione positivista della filosofia come disciplina priva di un sapere proprio, cui resta unicamente il discorso sulla metodologia della scienza. Certo, la domanda da cui Croce parte qui, se la storia sia scienza o arte, riprende, per ammissione dello stesso Croce, la questione posta dallo storico Pasquale Villari, allievo di De Sanctis, formatosi dunque alla scuola dell'hegelismo, e pervenuto però alla concezione della storia come scienza positiva<sup>28</sup>. In effetti, nonostante la dichiarazione di essere stato anche in gioventù immune dal positivismo<sup>29</sup>, Croce dovrà riconoscere che questa riduzione della storia all'arte era ancora legata a una concezione positivista della scienza, da cui la convinzione che fosse possibile distinguere un «particolare immaginario», oggetto dell'arte, da un «particolare reale», oggetto

27. Cfr. R. FRANCHINI, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 32-33.

28. Cfr. B. CROCE — P. VILLARI, *Controversie sulla storia (1891-1893)*, Unicopli, Milano 1993, in cui Renata VITI CAVALIERE ha curato un'edizione della crociana *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, del 1893, e dello scritto di VILLARI, *La storia è una scienza?* (Prima parte), del 1891. Cfr. anche utilmente l'Introduzione della curatrice, ivi, pp. 7-59, ove è indagata la questione del rapporto di Croce col positivismo.

29. Qui non si tratta naturalmente del fatto, indiscutibile, che Croce non sia mai stato positivista. Cfr. al riguardo il godibilissimo B. CROCE, *A proposito del positivismo italiano. Ricordi personali*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», 1905, 3, pp. 169-172.

della storia<sup>30</sup>. Il giudizio crociano sulla filosofia è riaffermato tre anni dopo, nel 1896, quando Croce scrive:

da quando la filosofia è stata ridotta a scienza, essa ha perduto la sua indipendenza, e quel posto solitario che prima le si assegnava nello scibile. La filosofia è ora un gruppo di scienze particolari: logica, etica, estetica, psicologia e via dicendo. Fuori di questi campi speciali, non resta se non la metafisica; e dalla scienza alla metafisica non solo non ci è passaggio graduale, ma ci è un salto, e la legge suprema della realtà, escogitata dalle varie metafisiche, è qualcosa che somiglia molto, o addirittura si confonde, con la fede religiosa, e si ribella affatto ai metodi del conoscere critico.<sup>31</sup>

L'impianto forte su cui poggia questa memoria è però di tipo neokantiano. Tale posizione filosofica costituisce la premessa della distinzione tra la conoscenza artistico-intuitiva come conoscenza del concreto e la conoscenza concettuale come conoscenza astratta<sup>32</sup>. Dilthey, Simmel, Rickert, Windelband, il loro tentativo di una rifondazione delle «scienze dello spirito», è questa la corrente su cui si forma la durevole problematica filosofica, il sistema crociano delle categorie<sup>33</sup>, come è chiaro dall'impostazione di un altro saggio sulla storia, *L'arte, la storia e la classificazione dello scibile* del 1895, in cui oggetto della scienza sono le tre «supreme idealità dello spirito umano», le tre categorie classiche del *Vero*, del *Bene* e del *Bello*, intese à la Windelband come norme ideali che permettono i giudizi specifici di validità dei fatti di esperienza. È qui già posta la griglia categoriale (manca certo ancora l'*Utile*, che, per sua ammissione, Croce avrebbe ricavato dallo studio del marxismo<sup>34</sup>) su cui si costituirà la Filosofia dello spirito crociana, benché, ancora nel novembre 1898, l'«erudito» Croce scriverà al «filosofo» Gentile:

vi ho detto che studiavo filosofia. Ecco di che si tratta. Io mi sono occupato

30. Cfr. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1971, p. 194, in cui Croce scrive che, solo quando ebbe compreso la differenza tra Logica filosofica e Logica classificatoria, la storia poteva riguadagnare profilo teoretico.

31. B. CROCE, Recensione a *La storia dell'educazione di C. Trivero*, in Id., *Pagine sparse I*, Laterza, Bari 1919, p. 29.

32. Cfr. C. TUOZZOLO, «Marx possibile». *Benedetto Croce teorico marxista. 1896-1897*, FrancoAngeli, Milano 2008, p. 160.

33. Cfr. E. GARIN, *Appunti sulla formazione e su alcuni caratteri del pensiero crociano*, in Id., *Intellettuuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 8-9.

34. Cfr. B. CROCE, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1944, p. 319.

finora di questioni filosofiche spintovi da un irresistibile bisogno intellettuale, ma un po' occasionalmente: *sicut canes ad Nili fontes bibentes et fugientes*. Ora vorrei bere con un po' d'agio.<sup>35</sup>

Gentile scriverà a proposito del fondo di cultura filosofico non hegeliano di Croce:

non bisogna dimenticare che egli ha avuto la sfortuna di muovere verso l'hegelismo da vie molto lontane, e da pregiudizi profondamente radicati nell'animo di quasi tutti nel tempo della sua educazione intellettuale. Tutto quello che è riuscito a fare, l'ha fatto per virtù d'ingegno e di carattere, malgrado tutta la cultura antecedente, e quasi malgrado se stesso.<sup>36</sup>

Queste «vie molto lontane» e questi «pregiudizi profondamente radicati nell'animo di quasi tutti» che cosa possono essere se non certi presupposti positivistici, che pure si assumono in parte anche quando li si combatte, come nel caso del primo Croce, e poi soprattutto l'empirismo proprio del neokantismo, che tiene fuori le categorie dalla realtà<sup>37</sup>. Il citato passo epistolare di Gentile è dunque un documento storico di quello che poteva apparire la posizione crociana agli occhi di coloro che si consideravano, appunto come Gentile, eredi della tradizione dell'hegelismo «critico» napoletano, la «sfortuna» cioè che Croce fosse sostanzialmente estraneo a questa tradizione, e che all'hegelismo fosse giunto da altre premesse, sulla base delle quali avrebbe tentato poi una riforma del sistema hegeliano.

Quando Croce, nel 1905, intraprende uno studio approfondito di Hegel, rivolgendosi direttamente alle opere del grande filosofo tedesco, «mettendo da banda scolari e commentatori», ne conosceva

35. Citato in J. JACOBELLI, *Croce Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Rizzoli, Milano 1989, p. 34. «Alla filosofia Croce era stato quasi costretto dalla necessità di veder chiaro nel lavoro di erudizione storica e di critica letteraria a cui attendeva. Nella lettera a Jaja del giugno del 1892 dichiara il proposito di affrontare studi di filosofia della storia e di filosofia dell'arte» (E. GARIN, *Croce e Gentile interpreti di Marx*, in M. CILIBERTO (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 9).

36. Lettera di G. Gentile a S. Maturi del 1908, in G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce (1907-1909)*, (a cura di) S. GIANNANTONI, Sansoni, Firenze 1976, pp. 254-255.

37. Croce del resto accettava di essere considerato un empirista, purché il suo empirismo fosse distinto da quello scientificizzante del positivismo. Così scriveva a Mario Missiroli ancora il 28 luglio 1925: «voi temete che io possa dispiacermi che abbiate detto che io ho inaugurato un nuovo empirismo. Ma no. Ho voluto proprio far questo, prendendo per altro l'empirismo nel senso di esperienza e non del positivismo» (B. CROCE, *Epistolario. I. Scelta di lettere curate dall'autore. 1914-1935*, cit., pp. 117-118).

naturalmente già il pensiero, di cui aveva «piuttosto che studiate intere, assaggiate qua e là le dottrine»<sup>38</sup>. Hegel era stato e sarà per lui un autore alternativamente oggetto di attrazione e di repulsione<sup>39</sup>, ed è a partire dal primo risultato dei suoi studi hegeliani, a partire da *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, del 1906, che si assiste al tentativo d'incorporare la dialettica in una concezione filosofica già salda e adialettica<sup>40</sup>. Lo si verifica dallo stesso sistema categoriale della Filosofia dello spirito.

Quando Croce riprenderà, collocandola nel proprio sistema, la teoria di Ernst Mach sulla funzione economica, pratica, dei concetti scientifici, quindi il carattere soltanto pratico, utilitaristico e non veritativo delle nozioni scientifiche, «pseudo-concetti», opererà una nettissima demarcazione, di tono hegeliano, tra procedere filosofico, interno alla cosa, ed esteriorità scientifica. Ma questo carattere intimo della cosa gli risulterà sempre inattingibile: le categorie valgono, nel pensiero crociano, come degli apriori cui la realtà non corrisponde. Il kantismo di Croce agisce in tutti i campi, anche in quello della conoscenza storica, banco di prova ineludibile per un hegeliano<sup>41</sup>. Qui la «Libertà» per Croce s'identifica con l'«ideale della Libertà»<sup>42</sup>, concetto di natura etica del tutto antitetico alla Libertà di Hegel, che ha una storia nel senso pieno del termine, la storia dell'emergere della Libertà in forme sempre più coscienti e meno «sostanziali».

38. ID., *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 56.

39. Cfr. ID., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1927, pp. 53–54; ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1945, pp. 397–399; ID., *Filosofia e storiografia* Laterza, Bari 1949, pp. 55–56; ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952, p. 45: «la filosofia dello Hegel, mio amore e mio cruccio».

40. Sul passaggio crociano da una logica «neokantiana» del concetto astratto alla logica neohegeliana (ma sempre condizionata dall'originario neokantismo), cfr. C. TUOZZOLO, *Logica della storia e logica della filosofia: problematiche neokantiane nel primo Croce*, in (a cura di) M. AGRIMI, R. CIAFARDONE, R. BAZZOTTI, *Croce all'aprirsi del XXI secolo*, Carabba, Lanciano 2006, pp. 371–420. Scriverà successivamente Croce che il neokantismo non era che «un positivismo meno inerudito» (B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari 1966, p. 143).

41. «Sulla concezione crociana della conoscenza storica ebbe influenza rilevante la filosofia di Kant, più di quanto non si sia talvolta ritenuto. Il carattere intuitivo della logica, la sintesi a priori di concetto e intuizione, il pensare che è in primo luogo giudicare, sono gli insegnamenti chiave della rivoluzione copernicana che Croce accoglieva senza riserve, una volta emendato il conoscere della sua natura esclusivamente fenomenistica» (R. VITI CAVALIERE, *Introduzione a B. CROCE – P. VILLARI, Controversie sulla storia (1891–1893)*, cit., p. 35).

42. Cfr., ad esempio, B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, (a cura di) G. TALAMO, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 241–242.

Il tardo studio da parte di Croce della filosofia hegeliana è già di per sé indice chiarificatore della limitata influenza dell'hegelismo napoletano sulla formazione del suo pensiero. Croce non avvertì dunque a lungo l'esigenza di accostarsi a Hegel, nonostante gli insegnamenti di De Sanctis, di Labriola e dell'hegelismo non certo scomparso totalmente nella cultura napoletana di fine '800. C'era dunque qualcosa di vero nel giudizio gentiliano che riportava a sé tutta la formazione filosofica (leggi hegeliana) dell'amico<sup>43</sup> — purché naturalmente si tenga fermo ciò che si sta sostenendo qui, e cioè che nel frattempo Croce si era provvisto di un'altra formazione filosofica, la cui matrice fondamentale è data dall'orientamento neokantiano, di cui il giovane erudito assorbì precocemente e profondamente la sistemazione categoriale. Croce tenta dunque sì una riforma del pensiero di Hegel, a partire dal 1905, e però — è bene mettere in rilievo questo punto — immediatamente deve riformarlo. Di lì in avanti Croce continuerà a riflettere, anche tormentosamente, intorno alla filosofia di Hegel, «dopo averla sgombrata di una parte tradizionale e di una sistematica arbitraria, procurai di meglio fondare le grandi verità che egli, più che altro filosofo forse, disse al mondo moderno»<sup>44</sup>. La riforma della dialettica hegeliana del 1906 avviene però a partire da un'altra tradizione, e lo stesso Croce ricorda di «essere io venuto a quello studio con varia esperienza di cultura e con un'esperienza già delineata della filosofia e con la già eseguita critica di talune dottrine hegeliane sostituite da altre più valide»<sup>45</sup>. Questo cenno è innanzitutto da intendersi come riferito al sistema aprioristico delle categorie di matrice neokantiana.

Non si può sostenere che è proprio dallo spazio lasciato dal neokantismo all'irrazionale cosa in sé, mai afferrabile dal categoriale, che è proprio dell'uomo, ma non del reale, che riemergerà potentemente, tragicamente e dolorosamente, il tema del *vitale* — «terribile forza [...] affatto amorale [...] che genera e asservisce o divora gli

43. Negli anni migliori del loro sodalizio, la parte filosofica degli articoli e delle recensioni della «Critica» era affidata principalmente a Gentile. Si veda l'articolo di Croce del 1904, precedente dunque il suo primo studio di Hegel, in cui, riferendosi alla «Critica», Croce risponde alla domanda, *Siamo noi hegeliani?*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», 1904, 2, pp. 261–264, poi in Id., *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1955, pp. 46–52.

44. B. CROCE, *Hegel e l'origine della dialettica*, in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bibliopolis, Napoli 1998 [1952], p. 53.

45. Ivi, p. 57.

individui, che è gioia ed è dolore»<sup>46</sup> — presente almeno dagli anni '30<sup>47</sup>, fino a conquistare il proscenio, nell'ultima fase del pensiero crociano? Una potente riemersione dell'influenza della filosofia della vita, come ha in fondo notato Enzo Paci, protagonista all'inizio degli anni '40 di una polemica con Croce proprio su questo tema: «il vitale è qualcosa che non è spirito e che condiziona in qualche modo le forme dello spirito, qualcosa, dunque, senza la quale non sono possibili né l'arte, né la morale, né la stessa filosofia»<sup>48</sup>. Sarà infatti intesa come un'estrema riforma della propria ma anche della dialettica hegeliana l'inclusione del vitale, che, sostituendosi all'utile, sconvolgerà, imponendosi sulle altre categorie, l'ordinamento sistematico della Filosofia dello spirito:

Richiede uno sforzo penoso passare alla diversa visione della civiltà umana come il fiore che nasce sulle dure rocce e che un nembo avverso strappa e fa morire, e del pregio suo che non è nell'eternità che non possiede, ma nella forza eterna ed immortale dello spirito che può produrla sempre nuova e più intensa.<sup>49</sup>

46. B. CROCE, *Intorno alla categoria della vitalità*, in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., pp. 144–145.

47. Cfr. M. ZANANTONI, *Per una rilettura dell'interpretazione crociana del fascismo*, in (a cura di) M. CILIBERTO, *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 201–208, e G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Bari 2002, pp. 255 sgg.

48. E. PACI, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1957.

49. B. CROCE, *La fine della civiltà*, in ID., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, p. 311.

## La *concordia discors* tra Gentile e Croce

CATERINA GENNA\*

Se scorriamo le pagine più significative della biografia di Giovanni Gentile, non si può trascurare l'arco di tempo nel corso del quale si avvia e si consolida l'amicizia con Benedetto Croce. A questo proposito occorre porre in rilievo i quattro anni trascorsi presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, ove il giovane, diplomatosi presso il liceo classico Ximenes di Trapani, conseguì la laurea in filosofia con la tesi su *Rosmini e Gioberti*<sup>1</sup> seguita da Donato Jaja. Perciò il 1897 può e deve essere considerato come punto di inizio di una lunga carriera di filosofo, che avrebbe attraversato varie fasi della storia della cultura italiana. A dire il vero, ancora nel 1896, il giovane proveniente da Castelvetro non aveva maturato in termini definitivi la decisione se laurearsi in lettere con Alessandro D'Ancona<sup>2</sup> o in filosofia con Donato Jaja<sup>3</sup>. A questo proposito è il caso di rilevare quanto scritto dallo stesso Gentile nel pieno della maturità sui propri anni giovanili, ponendo in risalto la figura del professor D'Ancona: «il passaggio dal liceo all'Università, dalla provincia alla grande città era come un tuffo degli anni giovanili dall'antico al moderno, dal passato classico e scolastico nel presente attuale e vivo»<sup>4</sup>. Sono parole di chi, ancora

\* Università degli Studi di Palermo.

1. Cfr. G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, in *Opere*, vol. XXV, Sansoni, Firenze 1958, p. IX; inizialmente la tesi di laurea fu pubblicata negli «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», *Filosofia e Filologia*, vol. XIII (1899); in estratto nel 1898.

2. Cfr. Id., *Ricordi di A. D'Ancona*, in «Pan», III (1935), n. 5, pp. 3-18; il saggio, composto per il centenario della nascita di Alessandro D'Ancona, è stato inserito in *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, Sansoni, Firenze 1936, pp. 183-203.

3. Per il rapporto intercorso tra Gentile e Jaja, si veda il *Carteggio Gentile-Jaja*; la corrispondenza tra Gentile e Jaja fa parte dell'*Epistolario*, voll. I-II, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1969.

4. Cfr. G. GENTILE, *Ricordi di A. D'Ancona*, in *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, cit., p. 184.

negli anni intorno al 1930, ricorda la fase giovanile della propria vita con nostalgia. Il giovane Gentile, a Pisa, cerca punti di riferimento per il suo futuro culturale e professionale; perciò non è da trascurare il fatto che nel 1896 prenda contatti con Croce nella speranza di trovare un sostegno alla vigilia della laurea. Gentile, quell'anno, aveva pubblicato un saggio letterario su Anton Francesco Grazzini<sup>5</sup>, il poeta e commediografo toscano vissuto nel corso del XVI secolo soprannominato il Lasca dai toni giocosi e burleschi. Gentile aveva inviato in dono una copia del suo saggio sul Lasca a Croce, che da Torre del Greco il 27 giugno del 1896 lo aveva ringraziato con un biglietto accompagnato da una copia de *La critica letteraria*<sup>6</sup> data alle stampe nel 1894 ed aggiornata nel 1896. Nel testo del biglietto di Croce inviato a Gentile, tra l'altro si legge: «la sua erudizione è sobria e calzante. Ella rifugge dalle generalità, e le conclusioni cui giunge mi paiono esattissime»<sup>7</sup>. La risposta di Gentile tarda di alcuni giorni, perché lo studente della Scuola Normale Superiore da Pisa si era trasferito momentaneamente a Campobello di Mazara. Da qui risponde in termini entusiastici il 6 luglio del 1896 sottolineando: «accetto con animo grato e con vero compiacimento il suo giudizio benigno, poiché conosco per prova l'equa severità con cui Ella è solita giudicare»<sup>8</sup>.

La corrispondenza tra Gentile e Croce, avviata nel 1896, nel 1897 fu molto intensa; i due riuscirono ad incontrarsi personalmente dopo un anno di scambio di lettere solo nel mese di luglio del 1897, subito dopo il conseguimento della laurea in filosofia da parte di Gentile. Con la tesi dottorale su Rosmini e Gioberti, il neolaureato della Scuola Normale Superiore di Pisa intese valorizzare la tradizione della filosofia italiana dell'età contemporanea, ovvero della nuova Italia. Così come si legge nel sottotitolo (*Saggio storico sulla filosofia del Risorgimento*), Gentile rimarcò l'opportunità di andare oltre la tradizione della filosofia italiana della Scolastica e del Rinascimento;

5. Cfr. ID., *Delle commedie di Anton Francesco Grazzini detto il Lasca*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», Filosofia e filologia, I serie, vol. XII (1897), pp. 1-129; in estratto Pisa 1896.

6. B. CROCE, *La critica letteraria. Questioni teoriche* (1894), seconda edizione riveduta e aumentata, Loescher, Roma 1896; il testo successivamente è stato inserito nella raccolta dei *Primi saggi*, Laterza, Bari 1951, pp. 71-165.

7. Cfr. ID., *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, (a cura di) A. CROCE e con *Introduzione* di G. Sasso, Mondadori, Milano 1981; lettera 1 del 27 giugno 1896, a p. 1.

8. Cfr. G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. I (1896-1900), Sansoni, Firenze 1972, p. 9.



perciò ritenne che, sulla scia del contributo dato da Vico, bisognasse recuperare gli autori che nel corso del XIX secolo avevano onorato la storia della cultura italiana nel panorama della cultura europea. In questo caso il riferimento va a Rosmini e a Gioberti; in particolare al "Prete di Rovereto", considerato "il Kant d'Italia". Sicché, ad apertura della *Prefazione* alla prima edizione, scrive: «Una delle parti meno note e meno studiate della storia della filosofia è quella in genere che concerne l'Italia, se ne toglia i filosofi della scolastica e della rinascenza»<sup>9</sup>. In tal modo, l'autore della monografia su Rosmini e Gioberti, nel 1897 con la propria dissertazione di laurea avanzava una tesi storiografica, che potrebbe essere sottoscritta ancora oggi ad inizio del XXI secolo. Pur non trascurando le varie correnti di pensiero allignate in Europa e in altri paesi del mondo occidentale, suggeriva di non ignorare le componenti della filosofia italiana determinatasi nel corso dell'età contemporanea. Integrando quanto sostenuto dal giovane Gentile, si potrebbe ribadire la legittimità di studiare la filosofia italiana della Patristica (con a capo Agostino Aurelio), della Scolastica (con a capo Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio) e del Rinascimento (con a capo Bernardino Telesio, Giordano Bruno e Tommaso Campanella). Oggi possiamo rivendicare due secoli di filosofia contemporanea (con a capo Giovanni Gentile e Benedetto Croce).

Evidentemente, citando la tesi di laurea su *Rosmini e Gioberti*, la memoria storica conduce alla tesi di perfezionamento in filosofia, svolta nel 1898 con il titolo *Dal Genovesi al Galluppi*<sup>10</sup> presso l'Istituto di Studi Superiori di Firenze. Nella prima parte della monografia, Gentile prende in esame autori come Antonio Genovesi, Melchiorre Delfico, Carlo Lauberg, Pasquale Borrelli, Francesco Paolo Bozzelli, il cui livello potrebbe far pensare ad una storia della filosofia napoletana, anziché italiana. Si tratta di autori che, per quanto minori, è doveroso ricordare e studiare nel panorama della storia della cultura del Paese. In effetti, nella seconda parte della monografia, pur continuando a trattare la filosofia italiana, non trascura il confronto con la filosofia europea. In questo caso gli inevitabili riferimenti vanno alla filosofia scozzese del XVIII secolo; Thomas Reid nel 1763, con

9. Cfr. Id., *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, cit., p. 9.

10. Cfr. Id., *Dal Genovesi al Galluppi. Ricerche storiche*, edizioni de «La Critica», Napoli 1903; la seconda edizione fu pubblicata a Milano nel 1930 con titolo *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*; poi in *Opere*, voll. XVIII e XIX, Sansoni, Firenze s.d.

la sua opera (*Ricerca sullo spirito umano secondo i principi del senso comune*), succedendo ad Adam Smith nell'insegnamento di Filosofia morale nell'Università degli Studi di Glasgow, aveva criticato tutta la filosofia cartesiana e la stessa tradizione dell'empirismo inglese di Locke, Berkeley e Hume. A Gentile, nel secondo capitolo della sua monografia, non rimane che approfondire l'opera di Pasquale Galluppi (con particolare riguardo agli *Elementi di filosofia* apparsi nel 1820). Sicché può tornare al giovane Rosmini che nel 1827 aveva dato alle stampe gli *Opuscoli filosofici*. In questo senso è doveroso sottolineare una tesi di ricerca secondo la quale è possibile riscontrare una certa continuità nel contesto della filosofia italiana prodotta tra Sette e Ottocento. Tale metodologia storiografica, al giovane Gentile, suggerisce il confronto con l'eclettismo di Cousin, il criticismo di Kant e l'idealismo di Hegel. La tesi di perfezionamento in filosofia si chiude con un ampio saggio dedicato ad Ottavio Colecchi, considerato «il conoscitore più sicuro di tutte le opere del filosofo di Königsberg e delle altre più importanti e recenti della Germania»<sup>11</sup>. Con ciò Gentile va elaborando la tesi storiografica secondo la quale, in primo luogo, occorre recuperare e valorizzare la filosofia italiana contemporanea o, meglio, della nuova Italia; e, in secondo luogo, porre a confronto i nostri filosofi con quelli europei. In questo modo non si tratta di parcellizzare la storia del pensiero in segmenti provinciali o regionali, ma di considerare il prezioso mosaico della filosofia nelle sue singole tessere che lo compongono nel tempo e attraverso il tempo, nel rispetto dei luoghi e delle diverse aree geografiche e culturali.

Volendo esemplificare la dimensione della produzione di Gentile, si potrebbe sostenere che ci troviamo dinanzi ad un filosofo italiano che, a cavaliere dei secoli XIX e XX, si proietta nel contesto della filosofia europea, senza trascurare e recuperando a pieno titolo la tradizione della cultura italiana prodotta nel periodo immediatamente successivo al conseguimento dell'unità politica del Paese. Perciò il saggio sul materialismo storico di Marx costituisce la volontà, da parte del laureando in filosofia, di sapersi orientare su uno dei temi più dibattuti in Europa e in Italia. A questo proposito i nomi di Labriola e di Croce sono inevitabili; l'uno, rispettivamente, negli anni 1895 e 1896, aveva pubblicato *In memoria del Manifesto dei Comunisti e Del materialismo storico. Dilucidazione storica*<sup>12</sup>; l'altro, nel 1896, aveva

11. Ivi, in *Opere*, voll. XVIII–XIX, cit., vol. 2, p. 137.

12. I due saggi di Antonio Labriola si possono leggere nel volume *La concezione*

presentato la memoria *Sulla concezione materialistica della storia*<sup>13</sup> all'Accademia Pontaniana di Napoli. Perciò non è strano che Gentile, alla vigilia del conseguimento della laurea, abbia deciso di scrivere un saggio sulle origini del materialismo storico e su talune opere giovanili di Marx; *Una critica del materialismo storico*<sup>14</sup> anticipa *La filosofia della prassi*; entrambi i saggi, nel 1899, confluiranno nel volume su *La filosofia di Marx*<sup>15</sup>, tanto apprezzato dallo stesso Croce, che, nella *Prefazione* alla prima edizione del suo volume *Materialismo storico ed economia marxistica*, scrive che per «la prima fase del pensiero del Marx e la sua costruzione filosofica e metafisica», è da leggere il libro scritto «dal valente prof. Giovanni Gentile [...] e io rimando per questa parte al suo ottimo lavoro»<sup>16</sup>. Il volume di Croce, dedicato alla memoria di Antonio Labriola, nel contesto della storiografia del marxismo italiano, riveste un significato non marginale; perciò la menzione del giovane Gentile non è da trascurare.

Volendo porre in evidenza il rapporto intercorso tra Gentile e Croce, bisogna soffermarsi sulla pubblicazione della prima edizione (del 1899) de *La filosofia di Marx*, ove Gentile aveva inserito una “dedicatoria a B. Croce”, mantenuta nell’edizione del 1937, quando tale monografia su Marx fu inserita in appendice alla terza edizione de *I fondamenti della filosofia del diritto* originariamente pubblicati nel 1916. Nella parte finale della dedica rivolta a Benedetto Croce, il giovane Gentile scrive: «pure, spesso vi vedrete da me citato per essere contraddetto; e in più d’un punto, forse, i nostri pareri sono divisi. Ma non sfuggirà, spero, al lettore intelligente, né sfuggirà certo a voi, che identico è il nostro giudizio fondamentale sulla filosofia da me criticata in questo volumetto»<sup>17</sup>. Il riferimento è al modo particolare di interpretare la concezione materialistica della storia, ma prelude alla possibilità di avere un rapporto franco e contraddittorio, così come si legge nella parte finale della dedica: «né, d’altronde,

*materialistica della storia*, (a cura e con Introduzione di) E. GARIN, Laterza, Bari 1971.

13. B. CROCE, *Sulla concezione materialistica della storia*, in «Atti dell’Accademia Pontaniana» di Napoli, vol. XXVI (1896), p. 23.

14. Cfr. G. GENTILE, *Una critica del materialismo storico*, in «Studi storici», VI (1897), pp. 397-423.

15. Cfr. ID., *La filosofia di Marx. Saggi critici*, Spoerri, Pisa 1899.

16. Cfr. B. CROCE, *Prefazione* del luglio 1899 alla prima edizione di *Materialismo storico ed economia marxistica*, Sandron, Palermo 1900; la citazione è tratta dalla decima edizione pubblicata da Laterza, Bari 1961, p. IX.

17. Cfr. G. GENTILE, *La filosofia di Marx. Saggi critici*, cit., pp. 8-9.

voi dubiterete un momento che sia per valere forza di dispareri in queste ricerche scientifiche a scemare l'affetto che vi professa il vostro amico»<sup>18</sup>. Se ci si sofferma sull'aspetto formale, non si può non rilevare che il rapporto intercorso tra i due amici e sodali nel tempo è stato contraddistinto da una vera e propria *concordia discors*, posta in evidenza nella *Prefazione* della seconda edizione della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, data alle stampe nel 1918 a distanza di due anni dalla prima edizione. Nel 1918, dopo avere insegnato Storia della filosofia nell'Università di Palermo (dal 1906 al 1914) e Filosofia nella Scuola Normale Superiore di Pisa (dal 1914 al 1917), Gentile si trova a Roma per insegnare Storia della filosofia. Su proposta di Luigi Credaro, la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi della capitale, il 24 ottobre del 1917, all'unanimità aveva deliberato di chiamare Giovanni Gentile a ricoprire la cattedra tenuta da Giacomo Barzellotti. Tre anni prima lo stesso Credaro (d'intesa con Barzellotti) aveva espresso la contrarietà a che Gentile fosse chiamato sulla cattedra di Filosofia morale. La chiamata nell'Università degli Studi di Roma è un segno di riconoscimento del suo processo di maturazione filosofico, così come è testimoniato dalla stesura della *Teoria generale dello spirito come atto puro* (inizialmente edita nel 1916) e del primo libro del *Sistema di logica come teoria del conoscere* (apparso nel 1917). Sicché, quando il 10 gennaio 1918, legge la sua prolusione su *Il carattere storico della filosofia italiana*, per avviare il corso di Storia della filosofia nell'Università degli Studi di Roma, il Gentile filosofo<sup>19</sup> risulta essere maturo con l'elaborazione del suo attualismo. Non trascura di rivendicare il ruolo della filosofia italiana nell'ampio contesto della filosofia europea; pur sottolineando che la cultura, in genere, e la filosofia, in particolare, non possiedono restrizioni territoriali e temporali, rimarca la connotazione non marginale delle varie correnti di pensiero allignate nel contesto della nuova Italia. «In questa osservazione — scrive Gentile — è anche la ragione che può giustificare il concetto, già tanto discusso e sempre discutibile finché non inteso convenientemente, d'una filosofia italiana, e in generale d'una filosofia nazionale»<sup>20</sup>. Sicché prosegue sottolineando l'universalità delle singole discipline facenti parte della cultura umanistica e

18. Ivi, p. 9.

19. Su questo punto cfr. E. GARIN, *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, in AA.VV., *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, Belforte, Livorno 1985; in particolare pp. 21–ss.

20. Cfr. G. GENTILE, *Il carattere storico della filosofia italiana*, Laterza, Bari 1918, p. 7.

scientifica: «né la filosofia, né l'arte, né la religione hanno, a rigore, aspetto nazionale»<sup>21</sup>. E conclude che, tra l'altro, «ogni trattazione orientata secondo distinzioni politiche non può non apparire fondata su criteri arbitrari, empirici e pericolosi»<sup>22</sup>.

Quando nell'ottobre del 1917 completa la seconda edizione della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Gentile si trova ancora a Pisa; nella *Prefazione* precisa che «questa Teoria generale, per altro, vuol essere una semplice introduzione a quel pieno concetto dell'atto spirituale, in cui consiste, a mio modo di vedere, il nucleo vivo della filosofia»<sup>23</sup>. Non appaia strano che, nella fase di crescita e di consolidamento sul piano accademico e culturale, Gentile avverta l'esigenza di ripensare all'amico Croce, con il quale aveva iniziato a collaborare da circa venti anni. Nella seconda edizione della *Teoria generale dello spirito come atto puro* viene inserita la dedica, all'interno della quale Gentile definisce il rapporto di collaborazione con Croce come *concordia discors*, che appunto aveva prodotto risultati positivi e fruttuosi. Nella dedica in primo luogo, si legge: «più di venti anni fa ti dedicai un libro che era una testimonianza della nostra *concordia discors*: di un'amicizia fatta di collaborazione spirituale, e perciò di discussione. Un'amicizia, che ho poi veduto con gioia guardata dai giovani con ammirazione, come imitabile esempio»<sup>24</sup>. Il libro, al quale Gentile si richiama, è quello su Marx, che appunto sotto il titolo *La filosofia di Marx* aveva visto la luce nel 1899 per i tipi dell'editore Spoerri di Pisa. In tal modo Gentile intende rimarcare l'immutata stima nei confronti dell'amico di sempre, così come si legge nel secondo periodo della dedica: «ora in tutto questo tempo la collaborazione è divenuta sempre più intima, l'amicizia sempre più salda. Ma quel mio vecchio libro non vive più nell'animo mio; e io perciò sento il bisogno di tornare a scrivere il tuo caro nome a capo di questo»<sup>25</sup>. La dedica, inserita nella seconda edizione della *Teoria generale dello spirito come atto puro* (del 1918) e mantenuta sino alla quarta edizione (del 1924), in effetti non fa riferimento alla polemica intercorsa tra i due vecchi amici a cavaliere degli anni 1913-14. Perciò costituisce un segno di stima da parte

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*.

23. Cfr. G. GENTILE, *Prefazione* alla seconda edizione della *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1918), in *Opere*, vol. III, Le Lettere, Firenze 1987, p. VI.

24. *Ivi*, p. VIII.

25. *Ibidem*.

dell'accademico che, almeno ufficialmente, ritiene doveroso ribadire dopo averla manifestata nel 1899, in occasione della pubblicazione del volume dedicato al materialismo storico di Marx.

Gentile nel riferire il lungo e ventennale rapporto di amicizia e di collaborazione con Croce, utilizza l'aggettivo *discors* per qualificare il tipo di "concordia", che si era instaurato sin dal 1896. La *concordia discors*, sia nella forma che nel contenuto, può apparire un'espressione contraddittoria. Tuttavia non sembra strano che Gentile indichi la concordia come rapporto caratterizzato dalla "discordia" (intercorsa con Croce). Egli, quando si trovava a Palermo, aveva studiato i Presocratici ed in particolare, Eraclito di Efeso, teorico del divenire. Nel 1906, il docente di Storia della filosofia nell'Università degli Studi di Palermo, all'editore Sandron, aveva proposto una traduzione con testo greco a fronte dei frammenti dei Presocratici. Lo storico della filosofia dell'Ateneo palermitano mostrava capacità di orientarsi nei vari ambiti della cultura filosofica determinatasi nelle varie epoche storiche. D'altra parte, dopo la prima edizione del 1903, proprio nel 1906 era apparsa la seconda edizione de *Die Fragmente der Vorsokratiker* di Hermann Diels. Gentile lesse e commentò i frammenti di Eraclito per l'anno accademico 1907-08, così come d'altra parte si può riscontrare nel testo dedicato alla *Storia della filosofia. Dalle origini a Platone*. Negli anni di insegnamento e di studi compiuti a Palermo, Gentile aveva assimilato il principio di "armonia che si risolve" (*ἁρμονία παλίντροπος*), così come si evince nel testo espressamente dedicato all'antico filosofo di Efeso in relazione soprattutto ai frammenti 12 e 91 tradotti dallo stesso Gentile<sup>26</sup>. La rilevanza riconosciuta ad Eraclito come primo presocratico di spessore, insieme a Pitagora, è testimoniata da quanto scritto nel testo dedicato alla filosofia antica: «certo Eraclito è il più logico, ossia il più speculativo dei filosofi ionici (ai quali Pitagora va congiunto), e chiude e suggella il primo periodo della filosofia materialistica dei Greci»<sup>27</sup>.

Per porre in evidenza il rapporto di *concordia discors* intercorso tra Gentile e Croce, occorre porre in rilievo la fase di trasferimento dal liceo Ximenes di Trapani alla Scuola Normale Superiore di Pisa. In effetti tale trasferimento aveva costituito un evento non marginale nella vita del giovane Gentile. Perciò non può apparire strano

26. Cfr. G. GENTILE, *Eraclito. Vita e frammenti*, Le Lettere, Firenze 1995, pp. 208-09 e 216.

27. Cfr. ID., *Storia della filosofia (Dalle origini a Platone)*, in *Opere*, vol. X, Sansoni, Firenze 1964, pp. 51-52.

che, da Pisa, nel 1896, Gentile si sia rivolto a Croce, nel tentativo di trovare un sostegno materiale e morale al fine di affermarsi sul piano culturale e sociale. Benedetto Croce era nipote di Bertrando Spaventa; Donato Jaja era l'ultimo sostenitore dell'idealismo, che alla morte di Bertrando Spaventa da molti era stato dimenticato, per approdare sulle sponde di altri indirizzi filosofici, tra l'altro legati allo scientismo e allo psicologismo. Quando, nell'agosto del 1897 apprende che l'epistolario di Bertrando Spaventa è in corso di stampa per i tipi dell'editore Morano di Napoli per iniziativa di Benedetto Croce, Giovanni Gentile propone allo stesso Croce di dare corpo ad una raccolta di *Scritti filosofici* di Spaventa. A distanza di un anno, nell'agosto del 1898, il volume degli *Scritti filosofici* è già predisposto per la pubblicazione con lo stesso editore Morano. Il volume degli *Scritti filosofici* di Spaventa vedrà la luce nel 1900, con una prefazione di Jaja ed un saggio sulla vita e sulle opere di Spaventa a firma dello stesso Gentile<sup>28</sup>. Tale saggio su Spaventa<sup>29</sup> sarà rivisto e ampliato, per essere pubblicato come opera a sé stante nel 1924, a conferma del fatto che Gentile intese porre il pensiero di Spaventa alla base e al centro della cultura italiana nel panorama della cultura europea. Le conferme di un forte interesse per la filosofia della nuova Italia si possono riscontrare dal contenuto della *Prolusione* tenuta a Napoli il 28 febbraio 1903 su *La rinascita dell'idealismo*<sup>30</sup>, in occasione del conseguimento della libera docenza in Filosofia teoretica. Il 1903 è un anno decisivo per l'attività svolta da Gentile in collaborazione con Croce; il 20 gennaio di quell'anno viene avviata «La Critica», con l'intento di recuperare la tradizione dell'idealismo, rivisto e corretto, così come sostiene Croce nell'*Introduzione* al primo numero. In tal senso, egli scrive: «dispostissimo a riconoscere che l'idealismo nuovo, in quanto procede più cauto d'una volta e vuol dare conto d'ogni passo che muove, può ben designarsi come idealismo *critico*, o come idealismo *realistico*, e perfino (ove per metafisica s'intendano le forme arbitrarie del pensiero) come idealismo *antimetafisico*»<sup>31</sup>. Se scorriamo l'indice

28. Cfr. ID., *Della vita e degli scritti di B. Spaventa*, in B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*, Morano, Napoli 1900, pp. XXI–CXXXIX.

29. Cfr. ID., *Spaventa*, Vallecchi, Firenze 1924; poi in *Opere*, vol. XXIX, Le Lettere, Firenze 2001, pp. 1–315.

30. Cfr. ID., *La rinascita dell'idealismo*, Stab. Tip. della R. Università di Napoli, 1903; poi in *Saggi critici*, Serie I, Ricciardi, Napoli 1921; e in *Frammenti di filosofia*, in *Opere*, vol. LI–LII, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 1–13.

31. Cfr. B. CROCE, *Introduzione* al primo numero de «La Critica. Rivista di Letteratura,

delle prime annate de «La Critica», ci accorgiamo che Croce e Gentile, per così dire, si divisero i compiti; l'uno si occupò della letteratura della nuova Italia e l'altro della filosofia prodotta in Italia dal 1850 in poi (potremmo dire della filosofia della nuova Italia in sintonia con il progetto editoriale del direttore della rivista). Perciò, mantenendo fede all'assunto della *Prolusione* del 1903, in questo stesso anno di avvio de «La Critica», Gentile iniziò la sua analisi storica e storiografica della filosofia determinatasi in Italia nel corso della seconda metà del XIX secolo, con una serie di articoli dedicati agli scettici<sup>32</sup>. Negli anni tra il 1904 e il 1908 trattò i platonici<sup>33</sup>, tra il 1910 ed il 1911 i positivisti<sup>34</sup>, nel 1911 i neokantiani<sup>35</sup> e i neotomisti<sup>36</sup>. La sua ricerca, nel 1912, proseguì con gli articoli dedicati agli hegeliani<sup>37</sup>; Augusto Vera è trattato in modo specifico nel 1912 e nel 1913. Nel 1913 si occupò di Pietro Citati e di Antonio Tari ritenuti gli artefici della “corruzione dello hegelismo”; invece nel 1914 scrisse su Bertrando Spaventa<sup>38</sup>, Donato Jaja<sup>39</sup> e Sebastiano Maturi<sup>40</sup>. L'ultimo articolo porta il titolo di *Epilogo*<sup>41</sup>; risale pure al 1914, sottolineando il primato dell'idealismo di cui Spaventa è stato sostenitore e interprete originale. Gentile completò *La filosofia in Italia dopo il 1850*, per «La Critica», nel 1914, ossia nell'anno di trasferimento a Pisa come titolare della cattedra di Filosofia che era stata tenuta da Donato Jaja, suo relatore nel 1897 per

Storia e Filosofia», vol. I (1903), p. 3.

32. Cfr. G. GENTILE, *La filosofia in Italia dopo il 1850. Gli scettici*, in «La Critica», I (1903), pp. 81-94, 182-201, 264-81, 352-60, 442-52.

33. Cfr. ID., *La filosofia in Italia dopo il 1850. I platonici*, ivi, II (1904), pp. 265-91; III (1905), pp. 110-23, 287-308, 373-86, 484-508; IV (1906), pp. 107-22; V (1907), pp. 32-49, 110-35, 191-205, 277-96, 367-83, 443-58; VI (1908), pp. 18-40.

34. Cfr. ID., *La filosofia in Italia dopo il 1850. I positivisti*, ivi, pp. 105-24, 349-60, 419-29; VII (1909), pp. 29-46, 97-120, 178-207, 262-74, 352-79, 433-61; VIII (1910), pp. 32-52, 98-109, 186-204, 263-75, 339-49, 350-54, 440-63; IX (1911), pp. 22-46.

35. Cfr. ID., *La filosofia in Italia dopo il 1850. I neokantiani*, ivi, pp. 108-40, 174-94, 268-88, 343-68.

36. Cfr. ID., *La filosofia in Italia dopo il 1850. I neotomisti*, ivi, pp. 424-40.

37. Cfr. ID., *La filosofia in Italia dopo il 1850. Gli hegeliani*, ivi, X (1912), pp. 24-40, 103-25, 183-95, 264-80, 335-56, 431-48; XI (1913), pp. 22-43, 97-120, 282-304, 365-384; XII (1914), pp. 34-56, 133-146, 203-31, 286-310, 371-89, 426-29.

38. Cfr. ID., *La filosofia in Italia dopo il 1850. La riforma dello hegelismo (Bertrando Spaventa)*, ivi, XII (1914), pp. 34-56, 133-46.

39. Cfr. ID., *La filosofia in Italia dopo il 1850. Donato Jaja*, ivi pp. 203-28.

40. Cfr. ID., *La filosofia in Italia dopo il 1850. Sebastiano Maturi*, ivi, pp. 371-89.

41. Cfr. ID., *La filosofia in Italia dopo il 1850. Epilogo*, ivi, pp. 426-29.



la tesi di laurea su *Rosmini e Gioberti*. L'insieme degli articoli dedicati a *La filosofia in Italia dopo il 1850*, composti tra il 1903 ed il 1914, a distanza di pochissimi anni, costituirono il contenuto dell'opera su *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, data alle stampe tra il 1917 ed il 1923 con l'editore Principato di Messina. A questo proposito, è opportuno rimarcare che, nella *Prefazione* della prima edizione de *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (avviata nel 1917), l'autore scrive che «è pure ovvio che altro è dire che ognuno scrive la sua storia della filosofia, altro dire che tutte le storie si equivalgono»<sup>42</sup>.

A questo proposito, bisogna sottolineare che il lavoro svolto per «La Critica» costituisce l'impegno più rilevante assunto da Gentile sul piano storiografico sino al 1914; tra l'altro, quando nel 1923, portò a termine la prima edizione de *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, si esaurì la collaborazione di Gentile con Croce. Il primo, da un anno, è divenuto ministro del governo Mussolini, avviando la riforma dell'ordinamento scolastico e universitario; il secondo va prendendo le distanze dal fascismo sino alla stesura del manifesto degli intellettuali antifascisti nel 1925. Tuttavia, il rapporto di *concordia discors* tra Gentile e Croce si evidenziò nel 1907, quando a Palermo Gentile lesse la *Prolusione* su *Il concetto della storia della filosofia*. Con un pizzico di malizia, si potrebbe osservare che, lontano da Napoli e da Croce, Gentile manifestò la sua concezione della filosofia e della storia, sottolineando e concludendo:

che storia della filosofia alla sua stregua saranno tutte le storie, per ciò che esse contengono, se non per ciò che esse respingono, così la filologica, come la logica; così la deterministica, come la finalistica; così la oggettivistica, come la soggettivistica. Tutte parti preziose di quella storia ideale, che come ogni vera attività, non è l'attività effimera di una persona empirica, ma l'eterna attività dello spirito.<sup>43</sup>

Esponendo *Il concetto della storia della filosofia*, Gentile intese sostenere che la storia della filosofia è da intendere come filosofia nella sua imprescindibile connotazione storica e filologica; sicché “tutta la storia” coincide con la filosofia. In tal modo evidenzia l'equivalenza di storia e filosofia, ovvero di filosofia e storia, così come ebbe modo

42. Cfr. ID., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. I (*I platonici*), Sansoni, Firenze 1957, p. VIII. L'opera, dopo la seconda edizione del 1925, vide la luce nel 1957 (a cura di) V. BELLEZZA.

43. Cfr. ID., *Il concetto della storia della filosofia*, in «Rivista Filosofica», X (1908), vol. XI, p. 464.

di ribadire nel saggio composto su *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*<sup>44</sup>. In questo articolo, steso nel 1907, ma pubblicato nel 1909 sulle pagine de «La Critica» ed inserito nel 1913 nel volume su *La riforma della dialettica hegeliana*, Gentile andò oltre le posizioni assunte da Croce sulla equivalenza tra storia e filosofia. Anzi, richiamandosi all'autorevole testimonianza di Vico, Gentile sostenne che se «la scienza è unità della filosofia e della filologia, la filosofia non si può realizzare se non nella sua storia»<sup>45</sup>. Perciò concluse che la filosofia concreta (la filosofia vera) e non la filosofia astratta (la filosofia non vera) trova, appunto, il suo invero nella storia; giacché la filosofia concreta, da distinguere dalla filosofia astratta, coincide con la storia, in quanto «la storia vera è la storia della filosofia, e questa è la vera filosofia. Onde veramente il circolo non si chiude nella storia, in quanto storia, ma nella filosofia»<sup>46</sup>. In tal modo Gentile assunse una posizione netta nei confronti di Croce, per ciò che attiene al concetto di storia e di filosofia, sino al punto di sostenere nell'ultima nota<sup>47</sup> del suo saggio che lo stesso Croce avrebbe aderito alla sua tesi nella seconda edizione della *Logica come scienza del concetto puro*, data alle stampe nel 1909. Tale ipotesi riprende il tema di fondo esposto nella *Prolusione* del 1907, quando appunto Gentile aveva sostenuto che «cercando il concetto della filosofia, abbiamo trovato quello della filosofia e quello della storia, come un concetto unico, che è unità di entrambi, fuor del quale si ha la filosofia astratta dei greci, e la storia egualmente astratta degli eruditi, senza significato»<sup>48</sup>.

In tal modo, per un verso, è possibile rilevare il modello di storia e di filosofia elaborato e sostenuto da Gentile; per un altro verso, l'attenzione prestata soprattutto al concetto di storia. Nella *Prolusione*, tenuta a Pisa il 14 novembre del 1914 (*L'esperienza pura e l'esperienza storica*), Gentile riprende l'analisi del concetto di storia, che d'altra parte aveva iniziato a trattare nel saggio (*Sulla concezione materialistica della storia*), steso sempre a Pisa (nel 1897) quando ancora era solo un laureando in filosofia. A Roma, il 10 gennaio del 1917, avviando

44. Cfr. ID., *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, in «La Critica», VII (1909), pp. 143–49; poi in *La riforma della dialettica hegeliana*, Principato, Messina 1913, pp. 151–64.

45. Cfr. ID., *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 153.

46. Ivi, p. 164.

47. *Ibidem*.

48. Cfr. G. GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia*, cit., pp. 57–58.

l'insegnamento di Storia della filosofia, avrebbe letto la *Prolusione* su *Il carattere storico della filosofia italiana*; tale *Prolusione* richiama alla memoria il tema di fondo degli articoli pubblicati ne «La Critica» su *La filosofia in Italia dopo il 1850*, ordinati e pubblicati a partire dal 1917 sotto il titolo *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*. Gli scritti sulla storia denotano le distanze di Gentile da Croce, così come si può leggere tra le righe all'interno della *Prolusione* del 1914 tenuta a Pisa. Il 1914 è un anno particolare; il 28 luglio era scoppiato il primo conflitto mondiale dopo l'eccidio di Sarajevo. Sicché il docente di Filosofia teoretica alla storia riconosce una funzione educatrice di primo piano. Egli scrive che «la filosofia sa oggi che la realtà dello spirito è la realtà stessa del mondo che nella coscienza di sé è storia; e alla storia perciò si volge come a un suo proprio compimento e ideale, se illuminata da quella luce di pensiero, che trae da un caos tenebroso un cosmo razionale»<sup>49</sup>. Perciò è da sottolineare che Gentile va oltre le posizioni assunte da Croce sul concetto della storia e della filosofia; tiene conto del divenire della storia che avrebbe coinvolto il Paese dal 1915 al 1918. Se ci si ferma all'angolo visuale della filosofia e della storia, anzi della storia e della filosofia, le distanze teoriche e teoretiche tra i due amici risultano più che evidenti. In tal senso non si può dimenticare la polemica<sup>50</sup> intercorsa tra la fine del 1913 e l'inizio del 1914 sul modo di intendere la filosofia, in genere, e l'idealismo, in particolare. Probabilmente la «*discordia discors*» era implicita già nel 1903, quando i due solo apparentemente danno l'impressione di procedere all'unisono sul piano storiografico e teoretico. In effetti, a ben leggere sia l'*Introduzione* al primo numero de «La Critica» di Croce che la

49. Cfr. ID., *L'esperienza pura e la realtà storica*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975, p. 262. Il testo della *Prolusione*, tenuta a Pisa il 14 novembre 1914, originariamente, era stato pubblicato sotto forma di opuscolo per i tipi della Libreria La Voce, a Firenze nel 1915; successivamente è entrato a far parte del volume *La riforma della dialettica hegeliana* a partire dalla seconda edizione del 1922.

50. Su questo punto, oltre che i testi di Gentile e Croce, si veda il volume collettaneo su *Croce e Gentile. La polemica sull'idealismo*, (a cura di) P. DI GIOVANNI, Le Lettere, Firenze 2013. Vi si trovano saggi di G. Cotroneo (*Il pomo della discordia: "la distinzione"*), M. Visentin (*Misticismo ed errore. Le ragioni di un pubblico confronto*), G. Pareti (*Prove tecniche di "Concordia discors". Le radici profonde e le questioni nascoste della polemica del 1913*), C. Tuozzolo (*Misticismo e «hegelismo astratto»*). *Incidenze del "ritorno a Kant" nella disputa fra Croce e Gentile*, M. Quaranta (*Giovanni Gentile e Benedetto Croce. Ragioni ed effetti di una polemica*), L. Malusa e S. Zanardi (*Riflessioni sulla storiografia "mistica" di Giovanni Gentile*) e C. Genna (*La riforma dell'idealismo tra Croce e Gentile*).

*Prolusione* di Gentile<sup>51</sup>, si può già intravedere la divergenza sul modo di intendere la cultura, in genere, e la filosofia, in particolare. Se ci si pone da questo angolo visuale, il 1903 può rappresentare il momento in cui tra i due si determina un rapporto di contraddizione, che sarà esplicito a distanza di dieci anni, quando appunto Croce scrive sulle pagine de «La Voce» l'articolo *Intorno all'idealismo attuale*.

D'altra parte la "contraddizione" sta alla base dell'idealismo tedesco e della filosofia che non produce effetti sterili o privi di significato; la contraddizione, di per sé, non è quella del linguaggio quotidiano, bensì quella della filosofia che si regge sugli opposti nel rispetto dell'uno e dell'altro; la contraddizione fa pensare, oltre che alla logica hegeliana, all'armonia palintropica di Eraclito. Senza la contraddizione vi è la quiete, ossia la morte della stessa filosofia. Che l'uno abbia contraddetto l'altro (e viceversa) costituisce la fonte vitale della loro produzione, da tenere in considerazione per la ricostruzione del pensiero italiano nel contesto del pensiero europeo.

51. Per una lettura diretta dei testi dell'*Introduzione* di Croce e della *Prolusione* di Gentile, cfr. P. DI GIOVANNI, *Il ritorno all'idealismo*, Le Lettere, Firenze 2003.

## La *concordia discors* tra Croce e Gentile

PIERO DI GIOVANNI\*

Il rapporto di *concordia discors* non ha coinvolto solo Gentile, ma anche Croce, nel senso che tale rapporto non è stato unilaterale. Perciò, in primo luogo, è da sottolineare che Croce, nel rapportarsi all'amico più giovane, ha assunto una posizione protettiva, così come si può rilevare dalla reazione avuta nei confronti del mondo accademico nel 1908, in occasione del rifiuto del trasferimento nell'Università degli Studi di Napoli. Su questo punto non è ozioso ricordare il contenuto del *pamphlet* (*Il caso Gentile e la disonestà nella vita universitaria italiana*) a firma di Benedetto Croce con la relativa risposta di Luigi Rava, Ministro della Pubblica Istruzione. Anche in questo caso l'editore è Laterza di Bari, che Croce aveva in qualche modo adottato per le sue non sporadiche iniziative culturali e di ricerca. Tuttavia, come nel caso di Gentile, anche nel caso di Croce è opportuno seguire il nostro autore negli anni giovanili, per meglio comprenderne la rilevanza del periodo della maturità. In tal senso, di Croce, oltre che la produzione realizzata soprattutto a partire dal 1903, occorre tenere presente l'esperienza di vita, con particolare riferimento al terremoto di Casamicciola del 1883. Quell'anno il giovane Croce aveva appena diciassette anni; sotto le macerie dell'evento disastroso perse i genitori e l'unica sorella; con il fratello Alfonso fu ospitato dallo zio Silvio Spaventa a Roma sino al 1886. Dopo la non soddisfacente esperienza vissuta nella capitale, tornò a Napoli. A distanza di dieci anni la sua quiete fu, per così dire, turbata dal giovane che studiava alla Scuola Normale Superiore di Pisa e che proveniva dalla lontana Castelvetro. Perciò il 1896 può essere considerato come il punto di partenza per la ripresa dell'idealismo, su sollecitazione del giovane siciliano, che aveva a cuore la ripresa della filosofia, che era stata seppellita con la morte di Bertrando Spaventa avvenuta nel 1883. L'interpretazione crociana della filosofia diverge da quella gentiliana, già all'esordio

\* Università degli Studi di Palermo.

della corrispondenza intercorsa tra i due amici. Nella lettera del 18 ottobre 1898, Croce manifesta qualche riserva sulla funzione della filosofia e sulla possibilità di identificarla con la storia della filosofia, così come sostenuto da Gentile che da lì a poco (dal primo novembre) avrebbe iniziato ad insegnare al liceo Mario Pagano di Campobasso. «A me è parso sempre [...] — scrive Croce — che la *filosofia* non appartenga al novero delle scienze: che la massima parte di ciò che prima si chiamava filosofia sia stato o debba essere assorbito in altre scienze speciali»<sup>1</sup>. Tale affermazione è da tenere presente, per avere chiaro il quadro di riferimento del pensiero di Croce, soprattutto se posto a confronto con quello di Gentile.

Se ci si pone da questo angolo visuale, si comprende l'ulteriore asserzione da parte di Croce e il conseguente dubbio così come esplicitato nella stessa lettera del 18 ottobre 1898 inviata a Gentile: «ma come allora voi unificate *filosofia* e *storia della filosofia*?»<sup>2</sup>. Con queste parole Croce si richiama al contenuto della tesi di laurea su Rosmini e Gioberti, pubblicata nel 1898, ove appunto Gentile inizia a sostenere l'identità di storia e filosofia. Perciò la *Prolusione* del 10 gennaio 1907, su *Il concetto della storia della filosofia*, rappresenta una fase matura del pensiero di Gentile, il cui fondamento va rintracciato negli scritti della prima opera. In effetti, se il giovane Gentile è impegnato nel portare avanti l'elaborazione di un sistema filosofico incentrato sulla filosofia teoretica (espressa nei termini della filosofia dell'atto puro), Croce progetta una visione generale della realtà fondata sull'estetica. Perciò, all'amico Gentile, il 21 agosto 1899, scrive: «vado preparando il mio volume di Estetica; che comprenderà una parte teorica, che io mi sforzo di fare interamente obiettiva, senza citazioni e polemiche; ed una parte storica, in cui penso di scrivere a modo mio una storia generale dell'Estetica, che non è stata scritta»<sup>3</sup>. Il modello è quello dell'inglese Bernard Bosanquet che nel 1892 aveva pubblicato *A History of Aesthetic*. A distanza di meno di un anno dall'invio a Gentile della lettera del 21 agosto 1899, Croce, nella sede dell'Accademia Pontaniana di Napoli, presenta la memoria sulle *Tesi fondamentali di un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*<sup>4</sup>. Se ri-

1. Cfr. B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile*, Mondadori, Milano 1981, p. 28; lettera 34.

2. *Ibidem*.

3. Ivi, p. 58; lettera 75.

4. Cfr. B. CROCE, *Tesi fondamentali di un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*; la memoria, presenta il 18 febbraio, il 18 marzo e il 6 maggio 1900, fu pubblicata negli

cordiamo la struttura del sistema elaborato da Croce, possiamo e dobbiamo rilevare il primato riconosciuto all'estetica rispetto alla filosofia nella sfera teorica, che comunque precede la sfera pratica dell'economia e dell'etica. Però, prima ancora di rilevare il contenuto della monografia del 1902 (*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*), data alle stampe con l'editore Sandron di Palermo, è opportuno ricordare l'articolo<sup>5</sup> pubblicato nel 1901 sulle pagine della rivista «Flegrea» con a capo la rivalutazione dell'estetica vichiana. In effetti il saggio su *Giambattista Vico primo scopritore della scienza estetica* sarà inserito nel volume (*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*), che Croce pubblicherà con l'editore Sandron di Palermo nel 1902, confermando un diverso e distinto modello culturale da quello del giovane amico e collaboratore. Nell'*Avvertenza* del dicembre 1901, posta ad apertura della prima edizione dell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, lo stesso Croce precisa che i primi cinque capitoli della parte storica, ossia della seconda parte dedicata alla *Storia* della sua monografia, coincidono con il saggio pubblicato nella rivista «Flegrea» nell'aprile 1901.

Seguendo il segmento cronologico e tematico della produzione crociana, non si può non rimarcare che il nostro autore, subito dopo aver dato alle stampe il volume su *Materialismo storico ed economia marxistica* (con l'editore Sandron di Palermo nel 1900), si dedica intensamente all'elaborazione della sua teoria estetica senza comunque trascurare la dimensione storica di questa disciplina, che egli ritiene abbia radici antiche risalenti all'età greco-romana. Infatti, scorrendo l'indice dell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, si può notare che i primi cinque capitoli della seconda parte sono dedicati alla ricostruzione storica della dottrina estetica nel contesto della cultura occidentale. I titoli dei primi cinque capitoli della seconda parte sono: 1) *Le idee estetiche nell'antichità greco-romana*, 2) *Le idee estetiche nel medioevo e nel rinascimento*, 3) *Fermenti di pensiero nel secolo XVII*, 4) *Le idee estetiche nel cartesianesimo e nel leibnizianesimo e l'«Aesthetics» del Baumgarten*, 5) *Giambattista Vico*. Perciò, dall'indice completo della seconda parte della sua monografia, si evince che l'intento di Croce è quello di ricostruire ed esporre tutte le teorie estetiche codificate nell'Ellade sino all'Europa contemporanea.

«Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli», vol. XXXX, 1900.

5. Cfr. Id., *Giambattista Vico primo scopritore della scienza estetica*, in «Flegrea», III (1901), vol. II, fasc. I e 2, pp. 1-26 e 97-116.

L'obiettivo centrale è costituito dalla dottrina vichiana che a Croce consente di giustificare e consolidare la sua teoria dei distinti. Sicché nell'ambito della sfera teorica il primato è riconosciuto all'estetica anziché alla filosofia. Dopo avere ricostruito la teoria dell'arte esposta da Platone a Baumgarten, giungendo a Vico osserva con toni decisi e incontrovertibili: «Il rivoluzionario, che, mettendo da parte il concetto del verosimile e intendendo in modo nuovo la fantasia, penetrò la vera natura della poesia e dell'arte, e scoperse, per così dire, la scienza estetica, fu l'italiano Giambattista Vico»<sup>6</sup>. In tal modo Croce rivendica che la prima teoria estetica, a cavaliere dell'età moderna e dell'età contemporanea, è stata prodotta in Italia, allorquando Vico pubblica la prima edizione della *Scienza nuova* (nel 1725), dieci prima che Alexander Gottlieb Baumgarten dia alle stampe nel 1735 il suo primo testo sull'estetica (*Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*); tra l'altro i due volumi della monografia sull'*Aesthetica* risalgono al 1750–58, per cui non solo la *Scienza nuova*, ma anche altri saggi di Vico anticipano i testi dell'Aristotele tedesco. In questo caso i saggi vichiani, ricordati da Croce, sono: *De constantia iurisprudentis* del 1721, *Della sapienza poetica* e *Della scoperta del vero Omero* (entrambi del 1730). Croce non trascura la rilevanza della dottrina elaborata da Baumgarten, sulla base del *De interpretatione* di Aristotele, sino ad influenzare in termini positivi, oltre che la *Critica del Giudizio* di Immanuel Kant, l'estetica romantica elaborata soprattutto da Moses Mendelssohn e da Johann Gottfried Herder. Croce, in forma retorica, si chiede e risponde: «che cosa è l'Estetica pel Baumgarten? Oggetto dell'Estetica sono i fatti sensibili (αἰσθητά), che gli antichi diligentemente distinsero sempre da quelli mentali (νοητά)»<sup>7</sup>. Perciò, non volendo trascurare l'aspetto positivo dell'estetica di Baumgarten, incentrata sulla categoria del bello, ne riporta un passo significativo: «scientia cognitionis sensitivae, theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi»<sup>8</sup>. In questo passo si può riscontrare il tema centrale della dottrina estetica di Croce, che non a caso si richiama, oltre che a Vico, a Baumgarten. In effetti il filosofo tedesco, nel corso del XVIII secolo, contribuì alla elaborazione dello statuto autonomo della scienza estetica, seppure in una posizione subordinata a quel-

6. Cfr. B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, (a cura di) G. GALASSO, Adelphi, Milano 1990, p. 277.

7. Ivi, p. 268.

8. *Ibidem*; la citazione è tratta dal paragrafo 1 dell'*Aesthetica* di Baumgarten.



lo della filosofia, così come si può rilevare, oltre che nel contenuto della sua opera maggiore, in quella minore. Infatti, nelle *Meditationes philosophicae de Nonnullis ad poema pertinentibus*, ancor prima che nell'*Aesthetica*, si trova la fondazione dell'estetica come "scienza della conoscenza sensitiva", ossia come percezione delle cose sulla base di un criterio rivolto alla rilevazione del bello esistente in natura. In tal senso, sebbene sia concepita come scienza autonoma, l'estetica è posta nella facoltà inferiore della sfera teorica, che Croce rivaluta capovolgendone i ruoli sulla scia dell'insegnamento vichiano.

Posta tra le belle arti, l'estetica richiama alla memoria storica il lungo ed intenso dibattito svoltosi nel contesto del XIX secolo, che sulla base del criticismo kantiano conduce al romanticismo e all'idealismo. In tal senso non sono da trascurare autori del livello come Schopenhauer o Schleiermacher, sino a giungere alla elaborazione dell'estetica crociana. Baumgarten riprende e suggerisce d'inserire l'estetica tra le arti liberali, che nel corso dell'età media erano state codificate in *trivium* (composto da grammatica, retorica e dialettica) e *quadrivium* (composto da aritmetica, geometria, astronomia e musica). L'estetica è molto vicina sia alla retorica che alla musica, ma solo in età moderna e a ridosso dell'età contemporanea viene elaborata e assunta con un proprio statuto autonomo. Perciò il contributo di Croce non va trascurato, anche se non lesina considerazioni dure nei confronti dello stesso Baumgarten, di cui «si sente la muffa dell'antiquariato e del comune»<sup>9</sup>, anche a causa dei suoi frequenti richiami alle opere di Platone e di Aristotele. Anticipando i contenuti della *Logica*, nell'*Estetica* Croce sottolinea che: «il grado fantastico è affatto indipendente e autonomo rispetto a quello intellettuale, che non solo non gli può aggiungere alcuna perfezione, ma esce solamente a distruggerlo»<sup>10</sup>. Sicché, richiamandosi all'*Introduzione* del secondo libro della *Scienza nuova seconda*, Croce aggiunge che «i poeti sono il senso; i filosofi, l'intelletto del genere umano»<sup>11</sup>. Tale affermazione è riscontrabile nella monografia specificamente dedicata a Vico (*La filosofia di Giambattista Vico*), data alle stampe alcuni anni dopo la pubblicazione della *Logica*. In termini vichiani, Croce asserisce che: «l'uomo, prima di essere in grado di formare universali, forma fantasmi; prima di riflettere con mente pura, avverte con animo perturbato e commos-

9. Ivi, p. 275.

10. Ivi, p. 278.

11. Ivi, p. 279.

so»<sup>12</sup>. Perciò, prosegue, «senza poesia, non si dà filosofia né civiltà alcuna»<sup>13</sup>. Da queste citazioni si evince che il modello culturale di Croce è assai distante da quello di Gentile; sicché il rapporto non ha potuto essere che di tipo contraddittorio, così come vedremo poco più avanti.

Nel processo di formazione e di elaborazione del sistema crociano, non dobbiamo trascurare il 1903, ossia l'anno di avvio della rivista «La Critica»; l'anno successivo, presso la sede dell'Accademia Pontaniana di Napoli, il nostro autore presentò la memoria sui *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*<sup>14</sup>. Pubblicati negli Atti dell'Accademia Pontaniana, i *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, nel 1905, videro la luce in forma autonoma per i tipi dell'editore Giannini di Napoli; il testo della *Logica come scienza del concetto puro* fu ripubblicato nel 1909 per i tipi di Laterza, ma dopo avere dato alle stampe la seconda edizione dell'*Estetica* nel 1904 e *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* nel 1907. In questo volume, Croce rimette in discussione la teoria degli opposti dell'idealista tedesco, così come farà sistematicamente nel 1909 all'interno del testo sulla Logica. Gli anni che dal 1900 conducono al 1909 sono decisivi per la formazione e il consolidamento del sistema crociano, svoltosi in parallelo a quello gentiliano. Sicché, se Gentile elabora la filosofia dell'atto puro, Croce concepisce la teoria dei distinti a fondamento della rivalutazione dell'estetica nei confronti della filosofia. Per Croce la filosofia non può comprendere ogni manifestazione dello spirito, così come andava sostenendo Gentile che rileggeva il razionalismo cartesiano in attualismo, se non in misticismo.

La divergenza tra i due amici, posti sul piano della *concordia discors*, si sarebbe manifestata per iniziativa di Croce alla fine del 1913 sulle pagine della rivista «La Voce», ma è già contenuta nel programma editoriale de «La Critica», sulle cui pagine dal 1903 al 1914 i due amici e sodali si dividono i compiti; l'uno scrive i saggi su *La letteratura della nuova Italia* e l'altro su *La filosofia in Italia dopo il 1850*.

12. Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), (a cura di) F. AUDISIO, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 53-54.

13. Ivi, p. 54.

14. La memoria, sui *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, fu presentata nelle due tornate del 10 aprile e del primo maggio 1904, e del 2 aprile 1905; apparve nel volume XXXV degli Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli.

Se scorriamo l'indice della prima serie della rivista, troviamo che appunto Gentile vi pubblica gli articoli sulla filosofia della nuova Italia (*La filosofia in Italia dopo il 1850*), mentre Croce le *Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX*. Gli articoli di Gentile tra il 1917 ed il 1923 costituiranno il contenuto de *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* editi con Principato in tre volumi (il terzo in due tomi); gli articoli di Croce costituiranno il contenuto de *La letteratura della nuova Italia* data alle stampe in sei volumi nel 1914 per i tipi di Laterza. I percorsi dell'uno e dell'altro sono, quindi, differenti, se non diversi; anche se mostrerà di sapersi orientare anche sul terreno della filosofia, Croce in fin dei conti rimarrà legato ad un modello culturale che trova nell'estetica il fondamento della sfera teorica, a sua volta assunta a fondamento della sfera pratica. Perciò, nel novembre del 1913, assumerà una posizione polemica nei confronti di Gentile, che sta per pubblicare la memoria (*Idealismo e misticismo*<sup>15</sup>) letta il 5 ottobre presso la sede della Biblioteca Filosofica di Palermo. Nell'articolo ospitato nella rivista di Giuseppe Prezzolini e di Giovanni Papini, ancor prima che a Gentile, Croce si rivolge agli amici della Biblioteca Filosofica. Infatti esordisce in questi termini: «miei cari amici della Biblioteca Filosofica di Palermo, e tu che sei primo fra tutti così nel valore come nell'amicizia, il vostro idealismo attuale non mi persuade»<sup>16</sup>. L'obiezione di fondo, mossa da Croce a Gentile, consiste nell'elaborazione dell'idealismo sotto forma di idealismo attuale; la polemica si potrebbe estendere al fatto che Gentile, per certi versi, risulta essere un cartesiano che pone a fondamento della sfera teorica l'atto del pensare, ossia il “*sum cogitans*” del filosofo francese. Croce, che ha elaborato un sistema imperniato sulla teoria dei distinti e sul primato dell'arte sulla filosofia, non può essere d'accordo con il giovane amico che ormai ha assunto una posizione accademica e culturale di primo piano. Sicché, esternando il suo disappunto e la sua divergenza, prosegue sostenendo che non lo convince nemmeno la tripartizione hegeliana in logica o metafisica, in filosofia della natura e in filosofia dello spirito. Perciò conclude: «io temo che voi, miei cari amici, torniate all'indifferentismo teoretico

15. Cfr. G. GENTILE, *Idealismo e misticismo*, in «Annuario della Biblioteca Filosofica» di Palermo, III (1913), pp. 97–119; il testo della memoria sarà inserito nella seconda edizione della *Teoria generale dello spirito come atto puro* (Sansoni, Firenze 1918); costituirà il contenuto degli ultimi due capitoli: XVII (*Epilogo e corollari*) e XVIII (*Idealismo e misticismo?*).

16. Cfr. B. CROCE, *Intorno all'idealismo attuale*, in «La Voce», n. 46, 13 novembre 1913, p. 1195.

ed etico. Non vi tornerete già come uomini, perché, quanto è vivo il vostro senso storico, altrettanto è elevato il vostro sentimento etico e il vostro amore per la verità»<sup>17</sup>. Croce non polemizza sul piano personale né con Gentile né con i soci della Biblioteca Filosofica di Palermo; però critica a fondo la parte teoretica ed etica del sistema filosofico dell'attualismo allignato a Palermo.

La replica di Gentile giunge a distanza di meno di un mese sulle stesse pagine de «La Voce», ove appunto il teorico dell'attualismo o, meglio, dell'idealismo attuale, difende le proprie posizioni, che non escludono, oltre che Vincenzo Miceli e la Scuola di Monreale, Cosmo Guastella e Francesco Orestano con i rispettivi insegnamenti di Filosofia teoretica e di Filosofia morale nell'Università di Palermo. Il docente di Storia della filosofia rivendica di avere seguito un percorso teoretico che risale alla tesi di laurea su *Rosmini e Gioberti*, ove appunto da giovane aveva sostenuto il pensiero nella sua "attualità" e "apriorità" dello spirito, «che non è un oggetto particolare, ma l'universale stesso nella sua reale concretezza»<sup>18</sup>. La replica di Gentile risulta essere una critica serrata sui contenuti, oltre che dell'*Estetica*, della *Logica* e della *Filosofia pratica*; in buona sostanza di tutto il sistema di Croce. In tal senso non è una semplice difesa del proprio attualismo, ma un chiaro intento di demolire il modello speculativo del proprio interlocutore. Perciò distingue l'attualismo da ogni forma di misticismo facente capo al teologismo o alla dottrina delle idee di Platone. La filosofia dello spirito, nella sua dimensione genuina, non presuppone alcuna categoria primordiale, se non l'atto del pensare in sé; l'atto che coincide con il soggetto pensante, posto che lo stesso soggetto non sta prima del pensare. Infatti, richiamandosi a Cartesio, Gentile sottolinea che: «non ci sono io, e il mio pensiero: ma io sono il mio pensiero: che non è un essere, e tanto meno qualcosa, ma un processo: il processo»<sup>19</sup>.

La polemica si chiude con una replica di Croce, che torna a scrivere sull'idealismo attuale su «La Voce» nel mese di gennaio del 1914. Sicché il breve arco di tempo a cavaliere del 1913 e del 1914 risulta essere ricco ed intenso per ciò che attiene all'idealismo, anzi al modo di intendere la filosofia in assoluto, posto che sia l'uno che l'altro in

17. Ivi, p. 1196.

18. Cfr. G. GENTILE, *Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni*, ivi, n. 50, 11 dicembre 1913, p. 1213.

19. Ivi, pp. 1215-16.

buona sostanza produssero un modello speculativo distinto e diverso da quello risalente a Hegel e agli altri filosofi tedeschi della medesima corrente di pensiero. Il dissidio non riguarda solo il modo di intendere la filosofia o l'idealismo, ma il modo di intendere la storia, intesa nella duplice versione di *res gestae* e di *historia rerum gestarum*, così come esposto da Adolfo Omodeo<sup>20</sup> sulle pagine dell'Annuario della Biblioteca Filosofica, in relazione alla memoria che Croce<sup>21</sup> aveva presentato il 3 novembre del 1912 presso l'Accademia Pontaniana di Napoli. La discussione riguarda il concetto di "storia contemporanea", che Croce tra il 1912 ed il 1913 aveva esposto in una serie di scritti, pubblicati in versione tedesca (*Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*) nel 1915 e in versione italiana (*Teoria e storia della storiografia*) nel 1927. Fuor di metafora, si potrebbe dire che Croce era stato colpito nel cuore della propria dottrina, mentre Gentile veniva esaltato. A questo proposito risulta utile ricordare la conclusione del saggio di Omodeo: «ora, se tale è la storia, se la storia è l'eterna conoscenza del soggetto, del suo essere, se nella storia il pensiero ci si rivela non solo come astratta idealità, ma come pensiero che crea, pensiero *ratio essendi et cognoscendi* di tutto l'universo, il processo della storia e il processo di realizzazione del perenne programma della filosofia, della massima del savio antico: γυνῶθι σαυτόν, si identificano»<sup>22</sup>. D'altra parte, se ci richiamiamo alle opere che Gentile dedica al concetto della storia, l'asserzione finale di Omodeo non può apparire strana. A questo proposito, bisogna rimarcare che il giovane Gentile, due anni dopo aver pubblicato *Una critica del materialismo storico*, sulle pagine della rivista («Studi Storici») di Amedeo Crivellucci, pubblica *Il concetto della storia*. I contributi di Gentile sul concetto della storia non sono isolati; presuppongono una strategia che trova conferma nelle prolusioni tenute nelle diverse Università (Palermo, Pisa, Roma). Perciò non risulta fuori luogo menzionare *Il soggetto della storia*, composto nel 1925 in occasione del volume collettaneo realizzato in onore dei settantacinque anni di Bernardino Varisco. Inoltre non va trascurato il tema della memoria (*Il superamento del tempo nella storia*) presentata presso l'Accademia dei Lincei nel 1935; il

20. Cfr. A. OMODEO, *Res gestae e historia rerum gestarum*, in «Annuario della Biblioteca Filosofica» di Palermo, III (1913), pp. 1-28.

21. Cfr. B. CROCE, *Storia, cronaca e false storie*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana» di Napoli, XLII (1912), p. 32.

22. Cfr. A. OMODEO, *Res gestae e historia rerum gestarum*, cit., p. 28.

saggio (*L'oggetto della storia*) pubblicato nel 1937 nel «Giornale Critico della Filosofia Italiana»; infine *Storicismo e storicismo* nel 1940 negli «Annali della R. Scuola Normale Superiore» di Pisa.

La polemica tra Croce e Gentile bisognerebbe riscontrarla anche nelle parti non esplicitamente rivolte al proprio interlocutore, Ad esempio all'interno della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, ove Gentile consolida la distinzione tra logo astratto e logo concreto sulla base della connotazione della storia intesa come "eternità nella storia", ossia come "storia nell'eternità". Perciò non è strano che nel *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Gentile ribadisca che nel logo concreto si attua la storia nella sua forma vera ed eterna. La seconda edizione della *Teoria generale dello spirito come atto puro* risale al 1918, ossia all'anno in cui Croce pubblica le due note *Intorno all'idealismo attuale*, inserite ne «La Voce», nella seconda serie delle *Conversazioni critiche* date alle stampe nello stesso anno 1918 (con il titolo *Una discussione tra filosofi amici*). A distanza di venti anni Gentile avrebbe pubblicato il saggio dal titolo emblematico (*La filosofia delle quattro parole*) sulle pagine del «Giornale Critico della Filosofia Italiana», a conferma del fatto che i modelli speculativi e culturali dell'uno e dell'altro, in ultima analisi, risultano inconciliabili. Sia l'espressione usata da Gentile (*concordia discors*) che quella usata da Croce ("discussione tra filosofi amici") non rendono il senso profondo e recondito della diversità di vedute, che ciascuno possiede sin dall'inizio della loro amicizia e collaborazione. Al termine del primo articolo, Croce sottolinea che la vita non gli sembra essere una commedia, ma «una tragedia, nella quale, attraverso l'onta e il dolore, si crea faticosamente il bene e il vero, e, attraverso la distruzione della felicità individuale, si crea una serenità dolorosa, che sarà anche felicità (anzi, la vera felicità), ma che quasi si sdegna di essere chiamata con questo nome, che le suona troppo idillico»<sup>23</sup>. Tale conclusione, così come è giusto che sia, va rapportata al contenuto del secondo intervento, dove appunto Croce sottolinea la necessità di specificare il significato dell'attualismo e del misticismo. L'obiettivo è quello di ribadire la teoria della distinzione, posto che l'arte è arte e la filosofia è filosofia; noi sappiamo che, secondo Croce, il soggetto umano ancor prima di pensare, prova emozioni e intuisce i particolari; giacché non si produce il pensare, senza prima intuire le singole cose nel rispetto della categoria del bello. Sicché il bello sta al vero, come l'utile sta al

23. Cfr. B. CROCE, *Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni*, cit., p. 1197.

bene; per cui il bello e il vero stanno all'utile e al bene nel rispetto di una distinzione della sfera teorica dalla sfera pratica. Sfera teorica e sfera pratica si congiungono nella salvaguardia di ogni distinto, che Croce intende sostenere anche a costo di rivolgersi in termini polemici e netti nei confronti del proprio amico.

Probabilmente, per specificare il rapporto intercorso tra Croce e Gentile o, se si preferisce, tra Gentile e Croce, piuttosto che fare ricorso all'espressione gentiliana *concordia discors* o a quella crociana "discussione tra filosofi amici", sarebbe opportuno utilizzare il termine "contraddizione". In effetti l'idealismo dell'uno e dell'altro risulta essere una revisione tanto della tradizione della filosofia tedesca quanto della tradizione italiana; inoltre l'idealismo di Gentile è diverso e distinto da quello di Croce, così come l'idealismo di Croce è diverso e distinto da quello di Gentile. Il merito dell'uno e dell'altro consiste nell'aver riproposto un modello culturale, che ha arricchito il contesto dell'intera cultura italiana a cavaliere dei secoli XIX e XX. A questo proposito non si può banalmente asserire che il periodo di riferimento sia stato tutto intriso di idealismo; anzi l'idealismo della prima ora (il neo-idealismo di Croce e Gentile) risulta essere una componente filosofica minoritaria nel contesto della nuova Italia, che si va proponendo lentamente ma inevitabilmente verso il secolo XX. Il problema odierno non consiste nel dichiararsi crociani o gentiliani, idealisti o anti-idealisti; il problema di oggi, e di sempre, è quello di ricostruire una delle pagine più significative della storia delle idee del nostro tempo, senza comunque trascurare il passato prossimo o remoto.





## Origine, figure e problemi della dialettica nel pensiero di Croce

ROBERTO MORANI\*

I. Fin dal suo esordio, costituito dalla memoria pontaniana del 1893 su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, il pensiero crociano, malgrado le incertezze e le difficoltà iniziali, presenta una serie di posizioni che ne caratterizzeranno l'assetto teorico. Non solo «l'equivalenza spirito–realtà, e quindi l'identificazione tra filosofia e filosofia dello spirito, è già [...] un postulato filosofico fondamentale»<sup>1</sup>, ma si affacciano altri due motivi speculativi destinati a orientare in modo durevole la futura riflessione crociana, ossia la contrapposizione all'impianto concettuale positivistico e la critica alla filosofia della storia di matrice hegeliana.

Più tardi Croce riconoscerà nel suo scritto giovanile un cruciale momento di svolta nell'arco complessivo della propria biografia intellettuale, guadagnato al termine di un periodo, dal 1886 al 1892, trascorso in un'intensa attività di ricerca dedicata a lavori eruditi e a indagini archivistiche che lo avevano lasciato però sempre più insoddisfatto<sup>2</sup>. Presa coscienza dell'inutilità «d'imparare, con fatica e

\* Università degli Studi del Piemonte Orientale.

1. G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma–Bari 2002, p. 119.

2. Nel 1908 Croce scrive: «ricorderò che nel 1891 mi diedi a un'orgia di pubblicazioni erudite: memorie, opuscoli, articoli, un grosso libro sul teatro napoletano, tanta roba, troppa roba. Ne restai col cervello vuoto, con lo spirito nauseato. Quello non era un costruire, era un ammucciare. E per qualche mese vissi in un profondo scontento, in un malessere indefinito» (B. CROCE, *Pagine sparse*, 3 voll., Laterza, Bari 1960, vol. I, pp. 274–275). Cfr. anche B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, Adelphi, Milano 1989, p. 29: «Di gran lunga più efficace fu per mio svolgimento spirituale l'aspetto negativo di quei lavori, perché debbo ad essi, alla foga con la quale in quegli anni mi buttai su aneddoti e curiosità ed erudizione, alla sazietà che mi procurarono e al disgusto lasciandomi da quella sazietà, se in me prese vigore il sentimento, rincantucciato ma non ispentito nell'animo, che la scienza dovesse aver forma e valore ben diverso da quelle estrinseche esercitazioni erudite e letterarie, e che *nisi utile est quod facimus, stulta est gloria*».

senza costruito, notizie sconnesse e inanimate»<sup>3</sup>, Croce si era preso una pausa di riflessione e aveva iniziato a interrogarsi sullo statuto concettuale delle categorie coinvolte nella pratica storiografica: sorge così il saggio sui rapporti tra l'arte e la storia (nel senso della *historia rerum gestarum*), che inaugura una nuova fase del cammino di pensiero crociano, segnata dalla scoperta della vocazione filosofica.

Nella *Prefazione* del 1918 ai *Primi scritti*, Croce rievoca il clima della cultura europea di fine secolo e riconduce l'origine della passione filosofica alla difesa del valore autonomo delle attività spirituali, *in primis* quelle legate agli studi letterari e storici, dal pericolo di una lettura riduzionistica in chiave sensistico-materialistica o sociologistaica. In polemica con l'apparato teorico positivistico, egli ricorda come nella memoria del 1893 abbia proclamato che

l'Arte è conoscenza e non punto torbida e oscura vibrazione del piacere e dell'utile, e una forma originale e non sostituibile del conoscere, conoscenza dell'individuale, a differenza e compimento della conoscenza concettuale; e, per l'altro verso, che la Storia non si risolve in concetti di classe e perciò non è riducibile a scienza, e che anch'essa, come l'arte, è conoscenza dell'individuale, distinguendosi dall'arte e dalla poesia propriamente dette, che volgono sull'individuale immaginato o puramente possibile, in quanto essa rappresenta l'*individuale reale*.<sup>4</sup>

Grazie al magistero di Labriola, Croce comprende che la storiografia «ha un solo ufficio: narrare fatti»<sup>5</sup>, ossia ha il compito *estetico* di raccontare il passato nella sua dimensione irriducibilmente individuale e non quello prettamente scientifico di elaborare concetti generali.

Anche se l'impossibilità di trovare un ponte che congiunga individuale e generale, concreto (arte, storia) e astratto (scienza), impedisce di sopravvalutare l'esordio filosofico di Croce e di proiettarvi a ritroso le posizioni conquistate negli anni successivi, bisogna riconoscere che proprio nel lavoro giovanile sulla storia e l'arte si manifesta per

3. B. CROCE, *Contributo*, cit., p. 31.

4. B. CROCE, *Primi saggi*, Laterza, Bari 1919, 1927<sup>2</sup>, pp. IX-X.

5. B. CROCE, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in Id., *Primi saggi*, cit., pp. 3-41, a p. 18. È indicativo che Croce, al termine del passo, richiami in nota la tesi che Labriola espone nella prolusione del 1887: «per quanto essa [la storiografia] si giovi della scienza come di sussidio e di presupposto, l'ufficio suo è pur sempre quello di narrare e di esporre» (A. LABRIOLA, *I problemi della filosofia della storia*, (a cura di) N. SICILIANI DE CUMIS, Morano, Napoli 1976, p. 51, n. 21).

la prima volta uno dei cardini della dialettica crociana, ovvero la volontà di stabilire le categorie supreme della realtà e di determinarne i rapporti reciproci. Nelle pagine iniziali dello scritto campeggia la tesi fondamentale secondo cui «una tendenza invincibile dell'animo nostro spinge a cercare le relazioni, che legano tra loro le supreme idealità dello spirito umano, il Vero, il Bene e il Bello»<sup>6</sup>. Con questo passo prende l'abbrivio il percorso nient'affatto lineare che conduce Croce a formulare la propria concezione dialettica rifiutando ogni scorciatoia riduzionistica che semplifichi la complessità della realtà e denunciando ogni orientamento monistico che non valorizzi la distinzione delle forme spirituali. Alla ricostruzione degli snodi principali di questo itinerario speculativo sono dedicate le pagine che seguono<sup>7</sup>.

2. Come riconosce, a distanza di vent'anni, lo stesso Croce nella sua autobiografia, una tappa fondamentale di questo cammino di pensiero è costituita dall'invio, da parte di Labriola, nella primavera 1895, del primo dei suoi saggi sulla concezione materialistica della storia, intitolato *In memoria del Manifesto dei comunisti*<sup>8</sup>. Egli ricorda come, entusiasmato da quella lettura<sup>9</sup>, abbia iniziato a studiare intensamente, sotto la guida attenta e partecipe del maestro, la letteratura marxista e i testi classici dell'economia, scoprendo così la passione politica e credendo «di respirare fede e speranza nella visione della palingenesi del genere umano, redento dal lavoro e nel lavoro». Ma, precisa subito Croce,

quell'appassionamento politico e quella fede non durarono: corrosa la fede dalla critica che venni facendo dei concetti del marxismo, critica tanto più grave in quanto voleva essere una difesa e una rettificazione, e che si

6. B. CROCE, *La storia*, cit., p. 9.

7. Sul tema della dialettica nel pensiero crociano rimane fondamentale la monografia di Gennaro Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, spec. pp. 139–421. Tra i lavori recenti si veda almeno il saggio di Marcello MUSTÉ, *Dialettica*, in AA.VV., *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, (a cura di) R. PELUSO, La scuola di Pitagora, Napoli 2016, pp. 173–182.

8. Cfr. A. LABRIOLA, *In memoria del Manifesto dei Comunisti*, in ID., *Saggi sul materialismo storico*, (a cura di) V. GERRATANA e A. GUERRA, Editori Riuniti, Roma 1964, 1977<sup>3</sup>, pp. 11–71.

9. Cfr. B. CROCE, *Contributo*, cit., pp. 33–34. Sul confronto di Croce con Marx mi limito a segnalare il volume di Claudio TUOZZOLO, *Marx possibile. Benedetto Croce teorico marxista 1896–1897*, FrancoAngeli, Milano 2008.

manifestò in una serie di saggi composti tra il 1895 e il 1900, raccolti poi nel volume *Materialismo storico ed economia marxistica*.<sup>10</sup>

L'incontro con Marx lascia dietro di sé tracce decisive nel processo di formazione del pensiero crociano, in particolare implica un decisivo approfondimento di temi e motivi filosofici:

gli studi di economia, che nel marxismo facevano tutt'uno con la concezione generale della realtà ossia con la filosofia, mi dettero occasione di tornare sui problemi filosofici, e particolarmente su quelli di etica e di logica, ma anche in genere sulla concezione dello spirito e dei vari modi del suo operare.<sup>11</sup>

Il guadagno filosofico più consistente derivato dal confronto con il marxismo risiede senza dubbio nel riconoscimento del principio dell'utile come forma elementare dello spirito<sup>12</sup>, che amplia la costituzione triadica dell'edificio sistematico in costruzione in una tetralogia; per giungere a elaborare la sua concezione dialettica, a Croce rimane ormai soltanto da definire il rapporto reciproco tra le categorie e da comprendere la provenienza della spinta dinamica che ne determina il trapasso reciproco. A tali questioni offre un primo abbozzo di risposta la memoria pontaniana del 1900, intitolata *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, in cui si trova una configurazione aurorale del "sistema dei distinti":

il sistema delle attività umane resta così costituito di quattro attività, disposte in modo che le teoretiche stiano alle pratiche come la prima teoretica sta alla seconda teoretica, e la prima pratica alla seconda pratica. I quattro valori s'implicano regressivamente per la loro concretezza: il *vero* non può star senza il *bello*, l'*utile* senza entrambi, e il *buono* senza i tre precedenti. Se il fatto estetico solo è indipendente, e gli altri son più o meno dipendenti, il

10. B. CROCE, *Contributo*, cit., p. 35.

11. Ivi, p. 34.

12. «Il concetto dell'attività economica come forma autonoma dello spirito [...] fu proposto la prima volta in alcuni saggi, scritti dal 1897 al 1900 e raccolti poi nel volume: *Materialismo storico ed economia marxistica*» (B. CROCE, *Filosofia della pratica: economica ed etica*, Laterza, Roma-Bari 1908, 1963<sup>8</sup>, p. VII). Nel saggio del 1897, intitolato *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, l'economia è considerata «una sfera indipendente, accanto alle altre, dell'attività umana, come la sfera etica, estetica, logica, ecc.» (B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 86, n. 22).

meno spetta al pensiero logico, ed il più alla volontà morale. La moralità ha per presupposto le altre forme tutte dell'attività.<sup>13</sup>

La relazione reciproca tra le quattro categorie è descritta come un'implicazione regressiva di gradi spirituali, concepita nella sequenza lineare di un semplice presupporre del grado più concreto rispetto a quello più semplice che lo precede. In base a questa dottrina, l'attività teoretica, che si articola nel bello e nel vero, si distingue da quella pratica, costituita dall'utile e dal buono, e ne rappresenta la condizione. La medesima norma che disciplina il rapporto tra le due sfere principali regola anche il funzionamento al loro interno: la forma più concreta — nella teoretica il vero e nella pratica il buono — implica e presuppone quella più semplice, ossia, rispettivamente, il bello e l'utile. Il nucleo problematico di questa visione dello spirito è che «solo l'estetica godeva del privilegio dell'autonomia e dell'indipendenza; mentre l'ultima forma, quella morale, appariva come una pura forma, incapace di convertirsi a materia di una forma ulteriore»<sup>14</sup>. E le difficoltà concettuali non risparmiano il grado elementare del bello, anzi, se è possibile, si addensano proprio nello spazio categoriale che occupa il primo gradino del conoscere e della realtà: se è vero che, in base alla teoria dei gradi, ogni categoria trova nella precedente la propria materia di elaborazione per trasformarsi, a sua volta, in strumento della forma successiva, nel primo livello, quello estetico, si genera una pericolosa rottura della sequenza, in quanto la materia o il contenuto a cui l'espressione artistica conferisce la sua impronta e su cui esercita la sua attività rimane avulsa dal ritmo spirituale del rapporto tra le categorie, assumendo la fisionomia della datità oscura, inerte, passiva, che rischia di ripristinare il fantasma della cosa in sé e di introdurre di soppiatto una forma di dualismo nell'organizzazione dei distinti.

3. La questione della connessione e del passaggio delle categorie dello spirito riceve un approfondimento decisivo nella monografia del 1907 su Hegel. Sulla scia del progetto, sorto verso la fine del 1904, di tradurre dal tedesco l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Croce avverte il bisogno di misurarsi direttamente con i

13. B. CROCE, *Tesi fondamentale di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, (a cura di) F. AUDISIO, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 44–45.

14. M. MUSTÉ, *Croce*, Carocci, Roma 2009, p. 47.

testi hegeliani, senza finalità o preoccupazioni storico-ricostruttive, animato piuttosto dall'urgenza di definire, attraverso un confronto serrato, le coordinate teoriche della propria concezione dialettica<sup>15</sup>. Il punto decisivo dell'opera si trova nel quarto capitolo, intitolato *Il nesso dei distinti e la falsa applicazione della forma dialettica*, che nello svolgimento della trattazione occupa una collocazione strategica, in quanto inaugura la seconda parte dell'indagine, interamente incentrata sulla *pars destruens* del dialogo con Hegel, alla ricerca dell'origine dei numerosi errori che ne costellano gli scritti. Insomma, «dopo avere additato la parte sana del sistema», dal quarto capitolo in avanti si tratta di «svelare quella malata; dopo aver esposto ciò che ci è di vivo nel sistema di Hegel, mostrare quel che c'è in esso di morto ossame insepolto, che impaccia la vita stessa del vivo»<sup>16</sup>.

Nelle pagine crociane, Hegel si profila come il nemico di ogni astrazione e rigidità intellettualistica, colui che ha introdotto al loro posto la dottrina dell'unità degli opposti, modellata sulla suprema antinomia dell'essere e del non-essere, che rende possibile concepire la realtà in termini di immanenza e svolgimento. Se la scoperta dell'unità degli opposti costituisce il grande merito di Hegel, l'abuso della sua applicazione ne risulta il difetto più grave: l'indebita estensione della sua area di validità ha provocato il sorgere di numerose aporie, a partire dalla deformazione della dialettica in senso monistico, gerarchico, piramidale. Contro l'esito panlogistico della dottrina hegeliana, che valorizza soltanto il risultato finale del processo e condanna all'irrelevanza i momenti antecedenti, è messa in evidenza l'autonomia, il valore e la pari dignità delle categorie, insistendo sul principio della

15. «E quando (e fu nel 1905) m'immersi nella lettura dei libri dello Hegel, mettendo da banda scolari e commentatori, mi parve d'immergermi in me stesso e di dibattermi con la mia stessa coscienza. [...] Comunque, studiare lo Hegel e giovarmi di lui doveva essere, nel 1905, insieme un criticarlo e dissolverlo» (B. CROCE, *Contributo*, cit., pp. 56–57).

16. B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in *Id.*, *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma–Bari 1913, 1948<sup>4</sup>, pp. 3–143, a p. 53. Sul tema cfr. R. FRANCHINI, *Croce interprete di Hegel*, in *Id.*, *Croce interprete di Hegel e altri saggi*, Giannini, Napoli 1964, pp. 11–61; F. TESSITORE, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Aa.Vv.*, *Incidenza di Hegel*, (a cura di) F. TESSITORE, Morano, Napoli 1970, pp. 845–910; G. CANTILLO, *Su Croce e Hegel*, in *Id.*, *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, ESI, Napoli 1993, pp. 241–256; G. COTRONEO, *Questioni crociane e post-crociane*, ESI, Napoli 1994, spec. pp. 59–83; C. CESA, *Hegel*, in *Aa.Vv.*, *Il filosofo Croce*, (a cura di) M. TORRINI, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 219–239; R. MORANI, *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Mimesis, Milano–Udine 2015, spec. pp. 407–622; G. BONACINA, *Croce, Gentile e la "scoperta" di Hegel*, in *Aa.Vv.*, *Croce e Gentile: la cultura italiana e l'Europa*, (a cura di) M. CILIBERTO, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 52–59.

*distinzione*, che tuttavia deve conciliarsi con l'unità dello spirito e non trasformarsi mai in una separazione di forme meramente giustapposte. In polemica contro l'astratto modo di procedere classificatorio delle scienze, Croce ripropone la teoria dei gradi dello spirito:

se i concetti distinti non possono porsi separati e debbono nella loro distinzione unificarsi, la teoria logica dei distinti non sarà la teoria della classificazione, ma quella della *implicazione*: [...] l'un distinto starà, rispetto all'altro distinto, non come qualcosa d'indifferente, ma come un grado inferiore sta rispetto a uno superiore, e viceversa.<sup>17</sup>

Il corollario di questa dottrina è la sequenza regressiva dei distinti, che dipendono dai precedenti in ragione direttamente proporzionale al loro grado di concretezza: «ogni concetto, — e sia il concetto *a*, — è insieme distinto e unito col concetto, che gli è superiore di grado, *b*; onde se [...] *a* si pone senza *b*, *b* non si può porre senza *a*»<sup>18</sup>.

Se questo tipo di legame gerarchico — in cui i gradi precedenti decadono a materia delle forme successive e vengono incluse nella loro attività in qualità di presupposto — regola il nesso dei distinti, la dialettica degli opposti presenta invece il ritmo ternario:

il vero non sta al falso nel rapporto stesso in cui sta al buono, il bello non sta al brutto nel rapporto stesso in cui sta alla verità filosofica. Vita senza morte e morte senza vita sono due falsità opposte, la cui verità è la vita, che è nesso di vita e di morte, di sé e del suo opposto. Ma verità senza bontà e bontà senza verità non sono due falsità, che si annullino in un terzo termine.<sup>19</sup>

Nel caso dei distinti, «*a* e *b* sono due concetti, il secondo dei quali sarebbe arbitrario e astratto senza il primo, ma che, nel suo nesso col primo, è reale e concreto quanto quello»; nel caso degli opposti, «*a* e *b* fuori di *g*, non sono due concetti, ma due astrazioni: il solo concetto è *g*, il divenire»<sup>20</sup>. Non bisogna confondere il diverso andamento che assume nei due casi il passaggio da un termine all'altro:

nel nesso dei gradi, *a* è superato in *b*, cioè soppresso come indipendente e conservato come dipendente: lo spirito, nel passare dall'arte alla filosofia, nega l'arte, e insieme la serba come forma espressiva della filosofia. Nel nesso degli opposti, [...] *a* e *b*, distinti tra loro, sono entrambi soppressi e

17. B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto*, cit., p. 58.

18. Ivi, p. 59.

19. Ivi, p. 62.

20. Ivi, pp. 60–61.

conservati; ma sol metaforicamente, perché non esistono mai come a e b distinti.<sup>21</sup>

Per impedire che la dialettica degli opposti dissolva la positività originaria e il valore intrinseco delle forme che costituiscono la vita dello spirito, Croce ne limita il legittimo terreno di applicazione all'interno di ciascuna di esse, regolando in base al principio della distinzione il loro nesso reciproco. L'opposizione è relegata all'interno dell'ambito categoriale delle forme distinte e il non-essere assume un diverso significato a seconda che si specifichi entro le sfere del vero, del bello, del bene e dell'utile, assumendo il volto determinato del falso, del brutto, del male, del disutile: il negativo diviene così il particolare ostacolo che ogni distinto ha in sé per far trionfare la propria positività categoriale<sup>22</sup>.

Se la direzione di marcia e l'obiettivo polemico della posizione crociana sono chiari, non altrettanto può dirsi per il profilo concettuale della teoria dei gradi che regola il nesso dei distinti: la sua elaborazione, infatti, lascia emergere le medesime difficoltà già discusse a proposito della memoria pontaniana del 1900. Al fine di non depotenziare i momenti iniziali e intermedi della dialettica dello spirito rendendoli qualcosa di difettoso e limitato, che trapassa nei gradi successivi a causa della propria autocontraddizione, Croce concepisce il negativo come lo specifico disvalore che impronta ciascuna forma dello spirito.

In questo contesto non si comprende da dove provenga e in cosa consista la spinta dinamica che garantisce il passaggio da una categoria all'altra: la teoria dei gradi prospetta un quadro concettuale statico e adialettico, dal momento che lo schema della presupposizione regressiva non giustifica né il legame tra i distinti, né il loro trapasso reciproco. La gradazione verticale delle forme non solo assomiglia fin troppo alla dialettica cuspidale di matrice hegeliana da cui Croce pretende di distanziarsi, ma non scioglie neppure il nodo della costituzione aporetica dell'ultimo gradino della successione seriale, la cui impossibilità a convertirsi come materia del successivo rischia di

21. Ivi, p. 61.

22. «Senza dubbio, *a*, essendo concetto concreto, ossia presentando il concetto concreto in una delle sue particolarizzazioni, è anche sintesi di affermazione e negazione, di essere e non essere. Così, [...] la fantasia artistica vive come fantasia, e perciò è concreta, è attività che si afferma contro la passività, bellezza che si afferma contro la bruttezza» (ivi, p. 62).



arrestare il movimento<sup>23</sup>. Analogamente, si riaffaccia il problema di ricondurre all'energia dello spirito il contenuto e la materia da cui trae alimento l'attività artistica, visto che l'indipendenza della forma estetica impedisce di porre alle sue spalle la ricchezza e il soccorso delle altre forme. Da ultimo, si avverte la grave mancanza di un anello di collegamento tra la logica degli opposti e quella dei distinti.

Accanto a questi problemi aperti, che derivano in gran parte dalla fisionomia lineare del movimento dello spirito come un'ascesa dall'inferiore al superiore, dal meno al più concreto, inizia a comparire nei testi crociani una diversa e più alta concezione dialettica, in virtù della quale i distinti non si rapportano più secondo la sequenza regressiva dei gradi, ma secondo il modello dell'organismo.

La metafora biologica, che esprime l'idea della totalità unitaria di momenti originariamente congiunti alla radice, campeggia nella dichiarazione di Croce che la lotta tra il valore positivo e il disvalore negativo è circoscritta a ciascuna sfera distinta e «non ha luogo per un grado, rispetto all'altro, giacché quei gradi, considerati nella loro distinzione, sono il concetto dello spirito nelle sue determinazioni, e non già il concetto universale di esso considerato nella sua dialettica di sintesi degli opposti». E conclude: «l'organismo è lotta della vita contro la morte; ma le membra dell'organismo non sono poi lotta dell'uno contro l'altro, della mano contro il piede, e dell'occhio contro la mano»<sup>24</sup>. E poche righe sotto la tesi organicistica si riaffaccia nel momento in cui il passaggio da un distinto all'altro dipende dall'irriducibile differenza tra lo spirito nella sua totalità e le forme molteplici di cui è composto il suo essere concreto:

lo spirito individuale passa dall'arte alla filosofia e ripassa dalla filosofia all'arte, allo stesso modo in cui passa da una forma all'altra dell'arte, o da un problema all'altro della filosofia: cioè, non per contraddizioni intrinseche a ciascuna di queste forme nella sua distinzione, ma per la contraddizione stessa intrinseca al reale, che è divenire; e lo spirito universale passa da *a* a *b*,

23. Che il pericolo sia tangibile lo dimostra la descrizione crociana del processo dialettico come diretto a un termine finale che sintetizza e compie le tappe precedenti: «così il reale, che è uno, si divide in sé stesso, cresce su sé stesso, [...] percorre la sua *storia ideale*; e nell'ultimo grado, che riassume in sé tutti i precedenti, raggiunge sé stesso, interamente esplicito o tutto spiegato» (ivi, p. 60). Tesi oltremodo discutibile, dal momento che, nel sistema dei distinti, nessuna forma dello spirito può pretendere di *esplicare interamente* l'intero ventaglio di possibilità dello spirito, altrimenti verrebbe meno il principio stesso della *distinzione*.

24. Ivi, p. 62.

e da *b* ad *a*, non per altra necessità che quella della sua eterna natura, che è di essere insieme arte e filosofia, teoria e *praxis*.<sup>25</sup>

4. La monografia su Hegel costituisce una tappa importante del cammino di pensiero crociano, in quanto in essa, accanto alla teoria dei gradi, compare per la prima volta un nuovo orientamento teorico, improntato dall'immagine biologica dell'organismo. Lo sviluppo successivo della dialettica dei distinti segna l'imporsi della metafora geometrica del circolo, che subentra al posto della rappresentazione lineare della sequenza di gradi collegati gli uni agli altri tramite il principio dell'implicazione regressiva. Due anni dopo, nella *Logica come scienza del concetto puro*, Croce compie un'esplicita palinodia della sua precedente dottrina dei distinti: «Bello, Vero, Utile, Bene non formano i primi gradi di una serie numerica, né si lasciano distribuire a piacere col mettere, per esempio, il bello dopo il vero, o il bene prima dell'utile, o l'utile prima del vero, e via dicendo»<sup>26</sup>. Ciò che a Croce appare ormai insostenibile della teoria dei gradi è la pretesa di isolare l'operare di ciascuno dei distinti dal concorso e dalla presenza degli altri<sup>27</sup>. E aggiunge:

se è vero che i distinti costituiscono una storia ideale o una serie di gradi, è anche vero che, in questa storia e serie, c'è un primo e c'è un ultimo, il concetto *a*, che apre la serie, e, poniamo, il concetto *d*, che la chiude. Ora, perché il concetto sia unità nella distinzione e si possa comparare a un organismo, è necessario che esso non abbia altro cominciamento che sé stesso e che nessuno dei suoi singoli termini distinti sia cominciamento assoluto. Nell'organismo, infatti, nessun membro ha priorità sugli altri, e ciascuno è reciprocamente primo ed ultimo. Ma il vero è che il simbolo della serie lineare è inadeguato al concetto, al quale meglio conviene il circolo, in cui *a* e *d* fungono, a volta a volta, da primo e da ultimo. I concetti distinti sono, in quanto storia ideale eterna, un eterno corso e ricorso, in cui da *d* risorge *a*, *b*, *c*, *d*, senza possibilità di arresto o di tregua, e in cui ciascuno, sia *a*, o *b*, o *c*, o *d*, pur non potendo cangiare ufficio e posto, è designabile, a volta a volta, come primo o come ultimo. [...] Nella Filosofia dello spirito si può dire con pari ragione o torto che il fine o termine finale dello spirito sia il conoscere o l'operare, l'arte o la filosofia; perché in realtà,

25. Ivi, pp. 68–69.

26. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1909, 1920<sup>4</sup>, p. 49. Cfr. anche B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 203–204.

27. «Sarebbe erroneo concepire che in qualsiasi più piccolo frammento della realtà, in qualsiasi più fuggevole istante di essa, si trovi uno dei gradi senza l'altro, il primo senza il secondo, o il primo e il secondo senza il terzo» (B. CROCE, *Logica*, cit., pp. 50–51).

nessuna di queste forme in particolare, ma solamente la totalità di esse è il fine, ossia solo lo Spirito è il fine dello Spirito.<sup>28</sup>

Oltre a prendere le distanze da ogni indagine sul cominciamento e dalle riforme ottocentesche della dialettica (Werder, Fischer, Spaventa), il ricorso alle metafore dell'organismo e del circolo per definire il rapporto tra i distinti consente a Croce di sciogliere i nodi della natura extraspirituale della materia su cui si esercita l'attività della forma estetica e del convertirsi della moralità a materia delle altre forme, in quanto grazie al nuovo modello circolare il primo e l'ultimo termine si ricongiungono. In questo modo viene meno l'aspetto regressivo e a senso unico della presupposizione del grado più concreto da quello più semplice, perché in ogni sua forma o momento l'intera ricchezza dello spirito risulta coinvolta e implicata. Secondo la tesi formulata in modo particolarmente incisivo nella *Filosofia della pratica* — «le forme dello spirito sono distinte e non separate; e quando lo spirito si considera in una delle sue forme ossia è *esplicito* in essa, le altre forme sono egualmente in lui, benché *implicite* o, come si suole anche dire, *concomitanti*»<sup>29</sup> —, le categorie si rapportano tra loro sia come forma (quando lo spirito si manifesta nella sua prospettiva particolare e la categoria è compresa nella sua attualità formale) o come materia (quando lo spirito è immerso in un distinto, gli altri non sono totalmente esclusi dalla scena, ma abbassati a strumenti della totalità dialettica e reinterpretati a partire dall'ottica peculiare della forma che, provvisoriamente, conquista il centro della scena): la dialettica non delinea un "saltellare" da una categoria all'altra, ciascuna compresa nella sua rigida esclusività, perché lo spirito si presenta sempre come una compresenza di momenti congiunti e correlati che si incarna in un'attività particolare del conoscere e dell'agire, esprimendo l'intero in modo determinato.

Poiché Croce, in polemica con Hegel, ritiene che l'abbassamento dei distinti da forma a materia non dipenda dalla fisionomia difettosa di ciò che è via via superato, ci si chiede da cosa derivi il bisogno di abbandonare una singola attività e passare alle altre: è indubbio che è necessaria una specie di mancanza o di incompiutezza per giustificare il decadere di ciascuna forma a patrimonio implicito della dialettica spirituale, perché se i singoli distinti fossero integralmente

28. Ivi, p. 54.

29. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 23.

positivi e autosufficienti, non potrebbero mai trasformarsi in mezzi per la manifestazione degli altri distinti, rinunciando al privilegio della propria presenzialità. Dovendo conciliare la *perfectio* delle forme con la spinta propulsiva che ne garantisce la circolazione, Croce individua nella costituzione dello spirito uno squilibrio tra la totalità e le determinazioni che la costituiscono. Da un lato, ogni distinto non è negativo come tale e include la negatività al suo interno con riferimento al suo disvalore specifico; dall'altro, il non-essere inerte ai distinti in quanto tali e non coincide con il polo negativo che ciascuno di essi include in sé: se commisurate con l'intera compagine spirituale, le singole forme si rivelano pur sempre un'attività limitata, una prospettiva parziale, dunque in qualche modo partecipano del non-essere. Nel quadro teorico del sistema dei distinti è il *contrasto tra l'intero e le sue parti costitutive* che garantisce il motore dialettico e fa sorgere l'inquietudine che impedisce allo spirito di appagarsi in una data categoria o di identificarsi con una soltanto di esse. Uno dei testi che esprime questa concezione con maggiore efficacia si trova nel saggio *Il concetto del divenire e l'hegelismo*, apparso nel 1912 su «La Critica» e ripubblicato l'anno dopo in appendice alla seconda edizione del volume su Hegel. Contro l'idea hegeliana che il passaggio dialettico dipenda dall'autocontraddizione dei gradi iniziali e intermedi, Croce dichiara:

si è domandato cioè come mai, posta la distinzione o serie delle forme dello spirito, questo passi dall'una all'altra: perché mai, quando lo spirito, a mo' d'esempio, si trova nel momento della fantasia o dell'arte non vi si appaghi e non vi resti in perpetuo, e invece sia tratto a passare al pensiero, o quando s'immerge nell'opera pratica non vi si perda, e anzi invece a passare alla contemplazione e di nuovo al pensiero? Quale è la *contraddizione*, intrinseca a ciascuna di quelle forme, che spinge alla forma superiore? Ora, la contraddizione per noi non può essere altra che questa: che ciascuna forma particolare è particolare, e lo spirito non si arresta, anzi non è mai tutto in nessuna delle sue particolarizzazioni, e perciò il suo vero essere è il suo stesso moto circolare che nel suo perpetuo giro produce il perpetuo accrescimento di sé su sé stesso, la sempre nuova storia.<sup>30</sup>

Malgrado questa consistente innovazione sistematica, il problema della dialettica è ben lontano dall'aver trovato il suo *ubi consistam*, anche perché Croce si rivela piuttosto titubante a utilizzare definiti-

30. B. CROCE, *Il concetto del divenire e l'hegelismo*, in Id., *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 145-172, a p. 163.

vamente il paradigma olistico — ossia l'irriducibilità dello spirito alle sue determinazioni particolari — per comprendere l'origine della negatività. Ciò emerge in modo sintomatico nella *Logica*, segnatamente nel modo in cui il filosofo pone fine all'irrisolto parallelismo tra la logica dei distinti e quella degli opposti, collocando la seconda interamente sotto l'egida della prima attraverso l'identificazione della genesi del negativo nello sconfinamento di un distinto dalla sua limitata area di validità<sup>31</sup>. Ridotto il negativo a un positivo indebitamente penetrato nel legittimo spazio di competenza di un altro positivo, «il momento della determinazione (distinzione) [si rivela] a tal punto risultato predominante su quello dell'opposizione da toglier via la possibilità di spiegare in termini razionali la crisi, l'inquietudine, insomma il movimento del reale»<sup>32</sup>. In termini razionali: ciò significa che la vita dello spirito transita da una forma all'altra non in maniera fisiologica, fluida, tranquilla, ma attraverso uno sforzo, un distacco, un'opposizione, che porta al superamento di un'attività e al prevalere di un'altra. Derivando l'insorgenza della negatività dalla rivalità delle forme, dalla loro propensione a travalicare i propri confini e a invadere gli ambiti delle forme antagoniste, nonché a impedire il fisiologico decadimento dalla propria attualità formale a materia delle altre, Croce propone una concezione "agonistica" del rapporto tra le categorie, che presuppone tacitamente una visione statica dello spirito, perché solo mediante una molla esterna, una crisi negativa, esso innesca il processo del proprio divenire. Questa dottrina non si concilia con quella della circolazione dello spirito come totalità nei suoi distinti modi di essere, in quanto nei due casi diverge la ragione ultima che consente il passaggio da una forma all'altra: nella concezione del circolo, il passaggio dialettico dipende dallo iato tra

31. «I concetti distinti sono distinguibili nell'unità: la realtà e l'unità di essi è insieme la loro distinzione. L'uomo è pensiero e azione: forme indivisibili ma distinguibili, tanto che, in quanto si pensa, si nega l'azione, e in quanto si opera, si nega il pensiero. Ma gli opposti non sono distinguibili a questo modo: l'uomo che fa una cattiva azione, se fa realmente qualcosa, fa non già una cattiva azione, ma un'azione a lui utile; l'uomo, che pensa un pensiero falso, se compie qualcosa di reale, non pensa il pensiero falso, anzi non pensa punto, ma invece vive e provvede al proprio comodo, o in genere a un bene che in quell'istante gli preme. Dove si vede che gli opposti, quando sono presi come momenti distinti, sono non più opposti ma distinti; e solamente per metafora serbano in quel caso denominazioni negative, laddove a rigore le meriterebbero positive. [...] Se la cosa sta così, la dualità e parallelismo di concetti distinti e concetti opposti non ha più alcun luogo» (B. CROCE, *Logica*, cit., pp. 57–59).

32. G. SASSO, *Benedetto Croce*, cit., p. 666.

lo spirito *als Ganzes* e le sue determinazioni particolari, ossia dall'impossibilità per ciascuna attività di superare il proprio limite e di saturare la totalità spirituale; nello schema conflittuale, il trapasso dipende dalla vittoria che ciascuna categoria deve conseguire ai danni delle altre e del loro strenuo tentativo di occupare da sole l'intera scena spirituale resistendo a convertirsi a materia delle rimanenti nel momento in cui si esaurisce la loro specifica funzione positiva.

Sul punto decisivo dell'origine della negatività la dialettica crociana oscilla dunque tra due diverse soluzioni: in assenza di un superiore principio di mediazione e di risoluzione, non si può rispondere in modo univoco alla domanda fondamentale se lo spirito sia intrinsecamente divenire e svolgimento, oppure se sia privo della necessaria energia dialettizzante per porre in essere, senza soccorsi dall'esterno, il rovesciamento delle singole forme a materia delle altre. Perché ricorrere all'immagine della lotta tra categorie distinte se non perché si dubita che il margine di differenza che sussiste tra il tutto e le parti possa generare il movimento dialettico? In caso contrario, perché dubitare che il limite e la negatività, che spettano a ciascuna forma determinata per la sua difformità dalla totalità, possano giustificare, nel momento della massima pienezza e positività, il processo di decadenza a materia o strumento delle altre forme?

5. La tensione irrisolta che percorre il sistema dei distinti è destinata a esplodere nell'ultima fase del cammino di pensiero crociano, in cui gli interessi del filosofo, dopo un lungo periodo dedicato perlopiù alla ricerca storiografica<sup>33</sup>, tornano a gravitare intorno alla questione della fondazione rigorosa della dottrina delle categorie. All'apparato concettuale consolidato, che presuppone la pari dignità, l'implicazione reciproca, la cooperazione delle forme spirituali, succede una differente prospettiva teorica, che ricerca la radice comune dei distinti, presente e operante in modo trasversale nei diversi ambiti della realtà. In virtù dello sconvolgimento dell'edificio sistematico si riapre la questione dell'origine della dialettica e si verifica una graduale trasformazione dell'utile nella forza vitale. Dimensione ribelle e di ardua collocazione, la vitalità non soggiace più al ritmo universale

33. In questo periodo escono autentici capolavori come la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928) e la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932). Per la periodizzazione del pensiero di Croce rimando alle analisi di Gennaro SASSO, *Per l'interpretazione di Croce* [1963-1964], in *Id., Filosofia e idealismo*, 6 voll., Bibliopolis, Napoli 1994-2012, vol. I, pp. 15-86, spec. pp. 19-23.

della vita dello spirito, non si piega all'andamento circolare che regola il rapporto di coordinazione e di complementarità tra i distinti, si mostra refrattaria a tradursi in positivo nei valori della moralità, della poesia, del pensiero, a porsi come materia e strumento della loro libera manifestazione, tende cioè a distaccarsi dal legame di interdipendenza con le altre forme, minacciando la stabilità del sistema complessivo.

Come ha affermato Gennaro Sasso, «per intendere a fondo, nelle sue ragioni, questo tentativo di “andare oltre” è indispensabile aver individuato nel sistema il motivo di insoddisfazione e di crisi sul quale Croce concentrò, da ultimo, la luce della sua indagine»<sup>34</sup>. La “crisi” dell'edificio sistematico non sorge all'improvviso e deriva anzitutto dalla fisionomia ambigua della forma dell'utile rispetto alle altre forme, il suo essere in pari tempo immediata e mediata, elementare e riflessa, oscillando tra la funzione sintetica che gli compete in quanto categoria (in cui la positività e il valore si affermano sul negativo e sul disvalore) e la molteplicità magmatica delle passioni, degli interessi, dei desideri che contiene in sé senza che un orizzonte di senso riesca a includere e trasfigurare. In conseguenza dello spettacolo tragico della seconda guerra mondiale, Croce pone sempre più in risalto la valenza decisiva della componente non sintetizzata della forma economica, che assume il volto dell'energia distruttiva, della brama inesauribile e insaziabile, indisponibile a circoscriversi nello spazio di una singola categoria e a risolversi nella sua positività originaria. Nel momento in cui la forma economica tende a smarrire la sua consistenza e autonomia categoriale ecco che entra in scena la dimensione inquietante del *vitale*, in quanto forza primitiva, cieca, irrazionale: la sua introduzione spezza il fragile equilibrio su cui si è retta per un lungo periodo la solidità dell'edificio sistematico.

Una delle ragioni fondamentali della crisi del sistema risiede nella *lenta erosione subita dalla concezione della totalità spirituale, il cui declino spiana la strada all'innalzamento della vitalità a radice comune dei distinti e a origine del movimento dialettico*. In assenza di una palinodia esplicita, come è avvenuto nel caso della teoria dei gradi, si può avanzare l'ipotesi che Croce, negli anni Quaranta, abbia ravvisato nel paradigma dell'intero più un problema che una soluzione, giudicandolo compromesso con l'eredità hegeliana e il suo orizzonte chiuso, assoluto, definitivo, in contrasto con le parole chiave del suo

34. G. SASSO, *Benedetto Croce*, cit., p. 679.

*storicismo assoluto*, in particolare con la vita e la sua incompiutezza costitutiva<sup>35</sup>. Il declino del concetto di totalità destabilizza l'organizzazione categoriale, sia perché il venir meno di un principio connettivo di unificazione trasforma le teorie del circolo e dell'unità dello spirito in meri postulati, sia perché Croce, non potendo più ricorrere allo squilibrio tra il tutto e le parti per spiegare la molla che innesca la dialettica, si affida al paradigma del conflitto per spiegare la genesi della negatività. Nel saggio *Osservazioni intorno alla dottrina delle categorie*, apparso nel 1950 sui "Quaderni della Critica" e ripubblicato due anni dopo nelle *Indagini su Hegel*, si legge che le forme sono «"potenze del fare", e come tali non stanno inerti né docili, ma ciascuna aspira a persistere andando oltre il suo ufficio, donde una sorta di *bellum omnium contra omnes*, l'opposizione, che è generata dalla distinzione stessa, in quanto dà vita allo spirito e fa di ogni suo atto una conquista»<sup>36</sup>. L'opposizione è ricondotta alla spinta propulsiva che conduce ogni forma a invadere gli ambiti delle altre per conquistare l'attualità della presenza, una prospettiva che, drammatizzando il conflitto, non giustifica la congiunzione originaria delle forme dello spirito e apre la strada alla vitalità come origine della dialettica.

La progressiva disarticolazione dello *spirito come intero* lascia spazio all'esorbitante pretesa di uno dei distinti di sollevarsi alla totalità: se è vero che «nella cornice delle distinzioni in cui si articola l'attività dello spirito non c'è posto per un "distinto" che *più* degli altri o *diversamente* dagli altri coincida con la *totalità*»<sup>37</sup>, l'esigenza appare meno arbitraria se dall'organizzazione categoriale scompare l'intero e il sistema, privato di questo orizzonte di riferimento, non riesce più a moderare le rivendicazioni della forza vitale e a contenerne la carica eversiva. La svolta in atto compare in modo tacito alla fine

35. L'immagine della totalità si riaffaccia in un testo del 1945, in cui Croce rivendica, contro Hegel, che nel proprio pensiero le forme dello spirito e le categorie «hanno ceduto il posto al circolo eterno degli eterni valori o forme o categorie dello spirito, delle quali ciascuna presuppone nel suo operare le altre, tutte necessarie, nessuna fornita di primato, perché il primato è solo del circolo ossia dello spirito stesso, nel suo tutto» (B. CROCE, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in Id., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, pp. 53–65, a p. 62). Il problema è che questo passo risulta un *unicum* nella tarda filosofia crociana, la quale ruota complessivamente intorno a un differente asse teorico.

36. B. CROCE, *Osservazioni intorno alla dottrina delle categorie*, in Id., *Indagini su Hegel*, Laterza, Bari 1952, pp. 123–132, p. 132.

37. M. VISENTIN, *Storicizzare Croce?*, in Id., *Il neoparmenidismo italiano. I*, cit., pp. 87–121, p. 112.



degli anni Trenta, segnatamente nell'undicesimo capitolo della parte introduttiva del volume su *La storia come pensiero e come azione*, in cui il male e il negativo sono identificati con la tendenza, presente in ogni momento dello spirito, a trascendere i propri limiti e a spingersi verso il tutto, secondo un impulso prevaricatore che è parte costitutiva della vita stessa, mentre l'unità dello spirito è assicurata dalla moralità in quanto principio di misura e di armonia<sup>38</sup>. Ciò che nell'opera del 1938 si configurava come un rischio — l'innalzamento della parte a tutto e la fine dell'unità dello spirito —, trova la sua espressione compiuta nelle *Indagini su Hegel*, in particolare nel secondo e decisivo capitolo, in cui Croce annuncia di essere giunto a conclusioni inedite. La novità riguarda la definizione della vitalità come

una integrazione necessaria delle diverse forme dello spirito, le quali non avrebbero voce, né altri organi né forze, se, per assurda ipotesi, restassero avulse da essa, o sarebbero proprie non di uomini: ma di creature angeliche, che non ci sono note nell'esperienza. [...] Ma se in tutta questa parte l'Utile o la Vitalità esercita un ufficio integratore delle altre forme dello spirito e ne convalida con l'attuazione l'armonia, in un altro suo aspetto, provocando, il nuovo, esercita un ufficio rivoluzionario col suggerire problemi da risolvere all'arte, al pensiero e alla morale. Quell'irrequietezza dello spirito muove da lei, perché la Vitalità è irrequietezza e non si soddisfa mai.<sup>39</sup>

Lo schema circolare dei distinti, imperniato sull'indipendenza, sulla correlazione, sulla circolazione e sul livellamento dei modi supremi del fare umano, è *virtualmente* oltrepassato, anche se la rottura non è mai operata integralmente e intenzionalmente nella forma di una ritrattazione ufficiale: in ogni caso, la vitalità assume un'incidenza e una centralità talmente amplificate da rivelarsi non solo l'elemento integratore e armonizzatore tra le varie categorie, ma anche la fonte

38. Per Croce «ogni forma speciale, in forza della sua specialità che è la sua individualità, e nell'impeto del suo proprio fare che non può farsi senza impeto, si sforza verso il tutto, e si spinge innanzi quando deve cedere il luogo, avendo raggiunto il proprio fine; e in questo sforzo ed esuberanza distruggerebbe l'unità spirituale e sé medesima, e lo spirito tutto morrebbe, se non fosse da raffrenare e infrenare con le altre che le susseguono e che a lor volta tengono lo stesso metro. [...] Ora, l'azione che mantiene nei loro confini le singole attività, che tutte le eccita ad adempiere unicamente il loro ufficio proprio, che si oppone in tal modo al disgregamento dell'unità spirituale, che garantisce la libertà, è quella che fronteggia e combatte il male in tutte le sue forme e gradazioni, e che si chiama l'attività morale» (B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966, pp. 45-46).

39. B. CROCE, *Hegel e l'origine della dialettica*, in ID., *Indagini su Hegel*, Laterza, Bari 1952, pp. 29-45, p. 31.

di scaturigine dell'inquietudine dello spirito, assumendo uno statuto che eccede i limiti categoriali e che non si lascia più circoscrivere nel recinto angusto della forma economica. Come divenire e origine della dialettica<sup>40</sup>, la vitalità costituisce «la base e il fondo dell'intero edificio spirituale», guadagnando «un ruolo e una funzione che la filosofia dello spirito, in tutta la sua laboriosa genesi, non le aveva mai riconosciuto; da forma tendeva a tradursi in *materia* dello spirito, in “condizione” e presupposto delle altre categorie»<sup>41</sup>. Per far comprendere il carattere abissale e tragico della sua concezione, Croce invita a non considerare la vitalità «già domata e regolata dalla morale», perché

quella che qui sola conta per noi e sola ha il nostro interessamento è la Vitalità cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore. Essa offre la “materia” alle categorie successive, giusta la legge che regge il circolo delle categorie, che quella, che prima fu “forma”, si presta poi all'ufficio di “materia; né solo offre la materia, ma dà la cooperazione, fornendo alle forme successive le forze che furono sue. In effetto [...] quelle resterebbero senza voce e senza gesto, impotenti ad esprimersi, se non le soccorresse la forma vitale che dà alle loro verità, ai loro sogni di bellezza, alle loro azioni sublimi ed eroiche il piacere e il dolore, comune manifestazione in cui culmina ogni vita. Altri caratteri delle altre forme si spiegano con la negatività persistente in quella della Vitalità.<sup>42</sup>

Anche se si sforza di contenere gli effetti destabilizzanti che derivano dall'ascesa della vitalità nella cornice rassicurante del circolo dei distinti, attraverso la sua permanente conversione a materia, il conferimento a essa della funzione di fondamento delle altre forme indica che l'organizzazione concettuale del vecchio sistema è ormai, *di fatto*, archiviata. E lo è anche per una ragione più profonda, ossia perché la vitalità, in quanto energia primordiale e forza selvaggia, assume via via i lineamenti inquietanti della negatività cosmica, smarrendo non solo il proprio profilo categoriale, ma anche la sua cittadinanza spirituale. Rapportandosi alla moralità nella forma dell'opposizione dialettica e non più della distinzione — che implica anche complementarietà e mutua cooperazione —, la vitalità si pro-

40. «E quando mi venne in mente che l'origine sua fosse non nel Pensiero (come Spaventa aveva affermato), ma nella sfera vitale dello spirito, [...] mi avvidi che Hegel non avrebbe mai potuto seguirmi su questa via» (B. CROCE, *Hegel e l'origine della dialettica*, cit., p. 45).

41. M. MUSTÉ, *Croce*, cit., pp. 199–200.

42. B. CROCE, *Hegel e l'origine della dialettica*, cit., pp. 35–36.

fila come il termine antitetico dello spirito: concepita e introdotta per correggere l'architettura statica del sistema dei distinti in quanto origine della perpetua insoddisfazione dello spirito rispetto alle sue conquiste provvisorie, la vitalità assume via via un connotato tragico in quanto il filosofo, con il suo ausilio, cerca di spiegare, dinanzi alle terribili atrocità della guerra, l'insorgenza del male e della violenza nella storia. È a questa valenza barbarica che Croce pensa quando scrive che la vitalità

per sé si afferma e svolge di qua dalla morale [...]. Terribile forza questa, per sé affatto amorale, della vitalità, che genera e asservisce o divora gli individui, che è gioia ed è dolore, che è epopea ed è tragedia, che è riso ed è pianto, che fa che l'uomo ora si senta pari a un Dio, ora miserabile e vile; terribile forza [...] che svela sempre la sua forza propria, con le sue ragioni che si fanno valere oltre la nostra volontà e riimmergono di volta in volta l'umanità nella barbarie, che precede la civiltà, e alla civiltà succede interrompendola per far sorgere in lei nuove condizioni e nuove premesse.<sup>43</sup>

L'imporsi della vitalità come impulso sfrenato, dissolutivo, prevaricatore segna la comparsa di un dispositivo teorico dualistico in palese contrasto con il modello circolare che aveva improntato la filosofia dello spirito per oltre quarant'anni. Lo strappo della connessione categoriale comporta, infatti, la rottura dell'unità spirituale della realtà e l'affermarsi di uno schema bipolare natura-spirito. La natura, infatti, nel nuovo contesto, non rappresenta più, come nel sistema dei distinti, la forma elementare dello spirito<sup>44</sup>, ma l'irriducibile avversaria della moralità, esibendo i caratteri della forza dissolutiva innocente, irresponsabile, perenne fonte di instabilità, di conflitti, di irrequietezza, di caos. In questo senso escatologico, la vitalità indica «l'Anticristo» distruttore del mondo, godente della distruzione, incurante di non poterne costruire altro che non sia

43. B. CROCE, *La categoria della vitalità*, in Id., *Indagini su Hegel*, cit., pp. 133-136, a pp. 134-135.

44. La concezione della natura come forma elementare dello spirito è espressa in modo efficace in un saggio del 1931: «Che la "natura" s'identifichi col pratico processo dei desideri, degli appetiti, delle cupidità, delle soddisfazioni e insoddisfazioni, risorgenti, delle congiunte commozioni, dei piaceri e dei dolori, balenò già a filosofi come il Fichte e lo Schelling e diè il tema all'opera dello Schopenhauer; ma quei filosofi [...] posero la Volontà metafisicamente, fuori dello spirito [...]. Bisogna, invece, concepirla dentro lo spirito, come una particolare forma o categoria dello spirito stesso, e come la più elementare delle forme pratiche, quella nella quale anche la forma pratica superiore ossia l'eticità, perpetuamente si traduce e s'incarna» (B. CROCE, *Le due scienze mondane. L'Estetica e l'Economica*, in Id., *Ultimi saggi*, (a cura di) M. PONTESILLI, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 49-62, a p. 60).

il processo sempre più vertiginoso di questa distruzione stessa, il negativo che vuol comportarsi come positivo ed essere come tale non più creazione ma, se così si potesse dire, discreazione»<sup>45</sup>.

In conclusione, si può osservare come Croce abbia pagato a caro prezzo per aver rinunciato alla sua concezione dello spirito come totalità unitaria di sfere e attività originariamente congiunte, in quanto non riesce più a giustificare la struttura circolare del movimento dialettico come un inesauribile processo di autodistinzione e di autorivelazione dell'intero nelle sue forme costitutive.

Se è vero, come sostiene Vincenzo Vitiello, che «per quanto Croce si sia sforzato di mantenere l'unità del sistema dei distinti, il dualismo è il destino della sua filosofia»<sup>46</sup>, ciò è accaduto perché anche nel periodo “sistematico” della sua produzione non ha valorizzato fino in fondo il paradigma olistico riconducendo al contrasto tra il tutto e le sue determinazioni particolari l'origine della dialettica. L'adozione dello schema conflittuale della lotta tra le forme per animare un panorama concettuale altrimenti statico e immobile, a causa del suo (presunto) profilo armonico, finisce per cancellare progressivamente il riferimento dell'intero dall'orizzonte del sistema non ostacolando più la progressiva modificazione dei distinti in una somma di parti irrelate e giustapposte, aprendo la strada al dominio di una forma sulle altre. Da questo punto di vista, la trasformazione dell'utile nel vitale, che segna la novità più consistente della tarda filosofia crociana e che consente di collegarla alle correnti più avanzate del pensiero contemporaneo, esistenzialismo *in primis*, appare più come la realizzazione di una tendenza già latente nel sistema dei distinti che come una netta cesura rispetto al precedente orizzonte concettuale.

Anche se l'*umanesimo tragico* dell'ultimo Croce presenta aspetti di grandissimo interesse, a partire dall'angosciata meditazione sulla crisi della civiltà e sul *malum mundi*, è necessario proporre una lettura a ritroso del suo cammino di pensiero e metterne in discussione il senso progressivo del suo svolgimento: l'aspetto più originale e innovativo della dialettica crociana, che ne giustifica lo statuto di capitolo fondamentale del pensiero novecentesco, si trova nell'impostazione originaria del sistema dei distinti, in particolare nel progetto di riprendere il concetto di *totalità* dalla crisi dell'ontologia e della metafisica

45. B. CROCE, *L'anticristo che è in noi*, in ID., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 313–319, a p. 315.

46. V. VITIELLO, *Il sillogismo nascosto: la teoria crociana del giudizio*, in ID., *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994, pp. 47–76, a p. 71.

della sostanza, di risemantizzarlo e di fluidificarlo al fine di respingere ogni prospettiva parcellizzata, parziale, atomistica, dell'umano. In ciò si manifesta il tratto più fecondo della sua eredità hegeliana.



PARTE VI

EBRAISMO





## Croce, gli ebrei e il «martirio» di Israele

MARCELLO MUSTÉ\*

La prima occasione in cui Croce incontrò il problema della storia ebraica fu forse il libro del 1911 su Giambattista Vico. Come si sa, nella *Scienza nuova* Vico aveva posto a fondamento della storia umana la divisione tra la storia degli ebrei e quella dei popoli gentili, considerando la prima una vicenda incontaminata e parallela, depositaria di una memoria ancestrale: gli ebrei, scriveva nelle *Annotazioni* alla tavola cronologica, «vissero sconosciuti a tutte le nazioni gentili», «furono il primo popolo del nostro mondo ed hanno serbato con verità le loro memorie nella storia sagra fin dal principio del mondo»<sup>1</sup>; poco dopo, appoggiandosi al *Contra Apionem* (1, 12) di Flavio Giuseppe<sup>2</sup>, aggiungeva «essere stato ciò consiglio della provvidenza divina, acciocché coi commerci gentileschi non si profanasse la religione del vero Dio»<sup>3</sup>. Nei luoghi dove considerò la questione, Croce sembrò non attribuire alla posizione di Vico un particolare rilievo, riportando quella tesi al persistente residuo cattolico dell'autore. Già nel libro su Hegel, apparso nel 1907, aveva fatto riferimento a tale aspetto, affermando che, «cattolico leale e senza incertezze» nel dispiegarsi della propria biografia, come pensatore Vico «è non solo anticattolico, ma antireligioso». E del residuo religioso e cattolico, che pure continuò a operare in qualche parte del suo pensiero, indicava quale esempio il peso attribuito alla «religione ebraica», «per timidezza di credente»:

egli spiega — scriveva — come naturalmente si formano i miti e le religioni; e il suo rinunciare a codesto principio di spiegazione innanzi alla storia e

\* Sapienza – Università di Roma.

1. G. Vico, *La scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, 1° vol., (a cura di) F. NICOLINI, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 55.

2. E non su Lattanzio, come dichiarava: cfr. F. NICOLINI, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, 1° vol., Edizioni di storia e letteratura, Roma 1949, pp. 58-59.

3. G. Vico, *La scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, 1° vol., cit., p. 75. Cfr. F. NICOLINI, *La religiosità di Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1949, pp. 167-ss.

alla religione ebraica, se soggettivamente fu timidezza di credente, assume oggettivamente il valore di un'inconscia ironia.<sup>4</sup>

Brano importante, che rivela come, fin dagli studi condotti su Hegel nel 1905 e nel 1906, Croce avesse individuato il punto essenziale della sua interpretazione del posto dell'ebraismo in Vico, derivante da una sostanziale adesione alla concezione hegeliana della religione, che, già enunciata nel libro, rese più chiara nella successiva «noterella» del 1912 su *La triade dello spirito assoluto*, dove affermò che Hegel era incorso bensì in un grave errore teorizzando il «superamento», e quindi la «morte», dell'arte nella filosofia, ma aveva visto giusto, invece, adottando quel medesimo criterio a proposito del fatto religioso, il quale è «forma inferiore di filosofia, negata e serbata insieme nella forma superiore»<sup>5</sup>: per cui, concludeva, ciò che vi ha di importante nella triade hegeliana — arte, religione, filosofia — è proprio «il concetto della *religione*», «non più respinta come nemica, anzi salutata amica e preparatrice della filosofia»<sup>6</sup>.

Il filo di riflessione sulla storia ebraica, che aveva attraversato il libro vichiano del 1911, non venne ripreso da Croce negli anni seguenti, fino a quando, nel decennio che intercorse fra il 1923 e il 1932, arrivò a delineare la propria opera storiografica, trattando, come è noto, la storia del regno di Napoli, poi quella dell'età barocca e infine, secondo un solo disegno, le due storie dell'Italia e dell'Europa. Per la verità, prima delle osservazioni che confluirono nel terzo capitolo della *Storia d'Italia*, Croce aveva incontrato il problema ebraico in almeno due occasioni: nella recensione che, nel 1908, dedicò a *Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion* (Poppelauer, Berlin 1908) di Benzion Kellermann, discepolo di Hermann Cohen e allora rabbino della comunità ebraica di Berlino<sup>7</sup>, e nell'articolo su *La storicità e la perpetuità della ideologia massonica*, che uscì il 19 gennaio 1919 sulla rivista «Politica» di Alfredo Rocco e Francesco Coppola e il successivo

4. B. CROCE, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, (a cura di) A. SAVORELLI, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 55. Per le non relevantissime varianti che il brano subì tra la prima edizione del 1907 e la terza del 1948, cfr. *ivi*, p. 507.

5. *Ivi*, p. 205.

6. *Ivi*, p. 206.

7. Sulla figura di Kellermann, si veda ora la monografia di Torsten LATTKI, *Benzion Kellermann. Prophetisches Judentum und Vernunftreligion*, Vandenoek & Ruprecht, Göttingen 2016 (la citazione di Croce è ricordata alle pp. 233–234). Il libro di Lattki è corredato da un'ampia e utile bibliografia, alla quale si rinvia il lettore desideroso di ulteriori informazioni.

30 gennaio sul «Giornale d'Italia», per poi essere raccolto nelle *Pagine sulla guerra*. Nel primo di questi scritti — che venne composto nel periodo più caldo delle controversie sul modernismo cattolico —, Croce prese in esame la peculiare tesi di Kellermann, che certo derivava dagli scritti kantiani di Cohen e forse soprattutto dalla recente *Ethik des reinen Willens*, per cui, risolta la religione «nell'idea di Dio», il messianismo ebraico sarebbe apparso «superiore nel significato etico [...] all'idea cristiana del Redentore, giacché Gesù è redentore dell'individuo, e il Messia, del genere umano»<sup>8</sup>. A questa tesi non oppose il concetto inverso, quello della superiorità dell'elemento cristiano, ma un discorso più generale sulla natura «mitologica» della religione, la quale, spiegava, può bensì stabilire un «progresso teoretico» nella storia, «ma non già un progresso morale», perché il valore morale di qualsiasi religione è dato dal «valore degli uomini morali», dalle forme in cui concretamente le rappresentazioni religiose sono vissute e non dalla figura che la divinità vi assume. Per cui, concludeva,

solo con lo sparire dell'ultimo residuo mitico anche dal profetismo, e col mutamento del pensiero psicologico in pensiero trascendentale, solo allora la pura religione, la pura conoscenza spiegherà il suo dominio; giacché la pura religione afferma il suo proprio essere, unicamente e solamente, nell'etica pura, e nella realizzazione di questa.<sup>9</sup>

Senza indugiare sulle differenze tra «giudaismo liberale» e cristianesimo, la critica di Croce andava diritta al rapporto tra religione e filosofia, fino ad asserire che, più o meno pura che fosse l'idea di Dio, la «religione pura» consisteva in nient'altro che nel superamento dell'intera dimensione religiosa, e dunque nel conseguimento di una etica e di uno schietto concetto.

Una decina di anni dopo, nell'articolo sulla massoneria, le coordinate del giudizio sull'ebraismo mostrarono complicazioni di rilievo. L'argomento era, appunto, la mentalità o ideologia massonica: un tema che, come è noto, impegnerà Croce a più riprese, fino al discorso in Senato del 20 novembre 1925 e alla vicenda, di cui diremo nel

8. B. CROCE, recensione a B. KELLERMANN, *Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion*, in «La Critica», 1908, p. 389.

9. Ivi, p. 390.

seguito, relativa a Francesco Gaeta<sup>10</sup>. Parlando della massoneria, in maniera quasi incidentale Croce si riferì alla forte presenza ebraica nelle logge e arrivò in parte a giustificarla, in quanto effetto della «oppressione secolare che gravò sopra di essi, della liberazione che ottennero mercé la Rivoluzione francese», ma in parte anche ad addebitarla al «loro connaturato messianismo», che rende gli ebrei «di solito intellettualisti e sforniti di senso storico». Chiari che non intendeva affatto «far lo sciocco mestiere dell'antisemita», ma aggiunse che andava riconosciuta «la realtà di una “questione semitica”», e che tale questione doveva essere risolta non certo con interventi politici o, peggio, con assurde misure antiebraiche, ma con il progresso stesso della coscienza ebraica, che sempre più avrebbe superato la tendenza ad appartarsi e avrebbe conquistato «una mente storica», pareggiando la «civiltà classico-cristiano-europea»: agli ebrei, scrisse, spetta «di avviare a soluzione [la «questione semitica»] col cercar di mettersi a paro della più alta cultura e del più alto pensiero raggiunti dalla civiltà classico-cristiano-europea, e col formarsi, essi antistorici, essi vissuti per secoli fuori della storia, una mente storica»<sup>11</sup>. Parole che ebbero il plauso, tra gli altri, di Felice Momigliano, che allora definì l'articolo di Croce «lucido e profondo»<sup>12</sup>. Ma parole che istituivano una sottile analogia tra il «connaturato messianismo» ebraico e la mentalità massonica, nel comune segno della astrattezza e della mancanza di «senso storico», dovuta, anche qui, alla tendenza alla separatezza e alla secolare resistenza all'assimilazione.

Il breve cenno nell'articolo del 1919 rendeva chiari gli assi portanti di una riflessione sul problema ebraico che, in quel tempo, Croce coltivava. Nettamente avverso a qualsiasi forma di antisemitismo, da un lato riconduceva l'ebraismo alla più generale dialettica di religione e filosofia, che aveva appreso sulle pagine di Hegel e che emerse nella recensione a Benzion Kellermann, d'altro lato considerava il «messianismo» ebraico come un residuo di mentalità antistorica, derivante dalla lunga persecuzione e dalla tendenza alla separazione, che si sarebbe superato spontaneamente attraverso il processo di unifica-

10. Sul giudizio di Croce sulla massoneria è tornato di recente, in un libro discutibile ma informato, Valerio MEATTINI, *Benedetto Croce e la mentalità massonica*, L'Arco e la Corte, Bari 2011.

11. B. CROCE, *La storicità e la perpetuità della ideologia massonica* (1919), in Id., *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1950<sup>3</sup>, pp. 259-260.

12. A. CAVAGLION, *Lettere di Felice Momigliano a Benedetto Croce (1898-1923)*, in «Nuova Antologia», ott.-dic. 1985, pp. 209-226 (la citazione è a p. 225). Cfr. G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, il Mulino, Bologna 1989, p. 182 e n. 71.

zione del genere umano. Questi temi tornarono nella *Storia d'Italia*, la cui composizione impegnò Croce tra il 18 giugno 1926 e il 1° dicembre 1927<sup>13</sup>. Tornarono, in particolare, nel terzo capitolo (*La vita politica e morale*), dove Croce parlò di «quella stoltezza che si chiama antisemitismo» e dove, dopo avere rilevato che nell'età del risorgimento e in quella liberale nessun «indizio» si trovava di quella assurda malattia, concludeva con parole che, condannando le «persecuzioni» (come quelle spagnole nell'Italia meridionale), riaffermavano la fiducia nella «lenta e sicura opera agguagliatrice dell'intelligenza e della civiltà»<sup>14</sup>. Alla base della sua posizione restava dunque questa opposizione di fondo, tra l'antisemitismo (origine di persecuzioni) e il processo storico di unificazione della civiltà: l'antisemitismo rafforzava la separazione degli ebrei dalle altre genti, generando così, come in un circolo vizioso e perverso, le condizioni della successiva persecuzione; mentre l'opera «lenta e sicura» della civiltà, come già avevano intuito Cavour, Spaventa, Luzzatti, avrebbe «agguagliato» tutte le genti, lasciando gli ebrei nella loro posizione civile di italiani, come quando «avevano dato mano all'opera del Risorgimento, non risparmiando fatiche e sacrifici» e, poi, avevano partecipato «alla vita degli affari e a quella pubblica, e altresì a quella scientifica»<sup>15</sup>. Questa era, senza dubbio, la posizione di Croce intorno al 1927, e ancora negli anni seguenti, almeno fino all'ascesa al potere del nazismo. Una posizione, occorre aggiungere, che Croce riteneva, a torto o a ragione, connaturata nello stesso ebraismo italiano, spontanea in esso e iscritta nella sua storia, quasi nascente dalla stessa esperienza di reazione alle ricorrenti persecuzioni. Nella visione che aveva maturata, l'ebraismo gli sembrava, insomma, percorso dall'ideologia illuministica della «eguaglianza e fraternità» (come aveva scritto nell'articolo sulla massoneria) e perciò tendente, per storia e naturale disposizione, all'«agguagliamento» con le genti.

Con l'ascesa al potere di Hitler, nel gennaio 1933, la riflessione di Croce sul problema ebraico si complicò, non solo per le notizie che cominciavano a provenire dalla Germania, ma anche per il lento e tuttavia deciso modificarsi della situazione italiana, fino alla nomina di Galeazzo Ciano come ministro degli affari esteri, il 9 giugno 1936 (che segnò una svolta in senso filo-tedesco della politica estera

13. Cfr. M. MUSTÉ, *Idealismo e politica*, in «Filosofia italiana», n.1/2016, p. 1.

14. B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 88.

15. Ivi, p. 87.

italiana), e alla esplosione di antisemitismo che caratterizzò la pubblicistica nazionale nel corso del 1937, con l'apparire degli scritti di Giulio Cogni, Paolo Orano, Julius Evola, Mario Bendiscioli e tanti altri. Ma quando il nazismo arrivò al potere, il giudizio di Croce fu non solo pronto e risoluto, ma precoce e straordinariamente acuto. A differenza dei maggiori interpreti europei, che furono per lo più sorpresi dagli eventi<sup>16</sup>, Croce trovò nella sua filosofia, e nell'opera storiografica che aveva fin lì condotto, le risorse per una lettura del fenomeno nazista. Se aveva avuto incertezze nel primo giudizio sul fascismo<sup>17</sup>, non ne ebbe alcuna quando si trovò di fronte la malattia tedesca. E ne delinse i caratteri essenziali già nella *Storia d'Europa*, che uscì nel 1932 e che aveva composta tra il gennaio e il dicembre del 1931<sup>18</sup>, nel periodo di importanti viaggi a Budapest e nella stessa Germania, dove individuò le origini della incombente decadenza nella grande antitesi tra lo spirito liberale e il romanticismo «pratico», attivistico e torbido, nella «malattia morale» che già aveva intossicato l'intera Europa, e quindi nella fine della «grande età europea del germanesimo», fine germinante dall'«eresia morale di Lutero»<sup>19</sup>, con il dualismo di vita religiosa e vita politica, e soprattutto dalla tendenza intima dell'unificazione operata da Bismarck e dal suo ideale di pura «potenza». Tutti i temi fondamentali che costituiranno la riflessione di Croce sul «suicidio» della Germania erano enucleati nel grande affresco del 1932, a cominciare dal motivo, senza dubbio fondamentale, della differenza tra nazismo tedesco e fascismo italiano, l'uno figlio di una malattia antica, che «covava nella secolare storia tedesca», e l'altro, invece, «corpo estraneo», «superfetazione estranea alla secolare storia italiana»<sup>20</sup>, o anche, come una volta disse, «parentesi» in una vicenda nazionale segnata dallo spirito di libertà.

16. Cfr. M. MUSTÉ – C. SCOGNAMIGLIO, *Il giudizio sul nazismo. Le interpretazioni dal 1933 a oggi*, Edizioni di "Filosofia.it", Roma 2004, pp. 5–ss.

17. M. MUSTÉ, *Il passaggio all'antifascismo. Il 1925 di Benedetto Croce*, in *Anni di svolta. Crisi e trasformazione nel pensiero politico della prima età contemporanea*, (a cura di) F.M. DI SCIULLO, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 197–209.

18. Cfr. G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, cit., p. 110 e p. 117.

19. B. CROCE, *L'eresia morale di Lutero*, in *Id.*, *Nuove pagine sparse*, 1° vol., Laterza, Bari 1966<sup>2</sup>, pp. 292–294.

20. B. CROCE, *Il dissidio spirituale della Germania con l'Europa* (1943), in *CROCE–MANN, Lettere 1930–1936. Con una scelta di scritti crociani su Mann e sulla Germania*, (a cura di) R. DIANA, Flavio Pagano Editore, Napoli 1991, p. 55.

Della barbarie nazista, la parte essenziale era costituita dall'ideologia del razzismo, e questa significava antisemitismo e persecuzione antiebraica:

io non riconosco — scrisse a Thomas Mann il 27 aprile 1933, poco dopo l'ascesa al potere di Hitler — la Germania che avevamo studiato e amato, quella di Goethe e dell'idealismo filosofico, la Germania del *Nathan der Weise* e della *Weltliteratur*, nella Germania odierna, che rinnova le barbare persecuzioni medievali, con questo di peggio: che allora un odio di religione le animava, ed ora la spinta feroce è in stolte dottrine razzistiche.<sup>21</sup>

Il razzismo, come si diceva, significava antisemitismo e persecuzione degli ebrei. Croce ne osservò ben presto gli effetti, fin dai primi mesi del 1933, informato dall'amico Karl Vossler, che si trovava a Monaco, e da altri studiosi tedeschi, e cominciò a ricevere le drammatiche visite di «professori ebrei congedati»<sup>22</sup>, come quella del musicista e musicologo Paul Bekker, il 27 settembre, poco prima della sua emigrazione forzata negli Stati Uniti<sup>23</sup>; e in più occasioni si adoperò generosamente, come avvenne nel caso di Leo Spitzer, il filologo viennese allora professore a Köln, che emigrò poi in Turchia e in America, per il quale Croce intervenne presso la *Columbia University* e con l'amico Bernard Berenson, che era allora in Firenze: «quel che sta accadendo in Germania contro l'umanità e la scienza — scrisse allora a Berenson — mi turba profondamente. Prevedo la fine della scienza tedesca, che già mostrava segni di decadenza, e non resisterà a questa nuova e barbarica scossa»<sup>24</sup>. Erano gli stessi giorni in cui si proponeva di lavorare «sulla Germania della fine del Settecento»<sup>25</sup> e in cui scriveva, nel settembre, l'aspra recensione al discorso del rettorato di Martin Heidegger<sup>26</sup>. Il 7 dicembre 1934 prendeva una pubblica posizione contro il nazismo e la persecuzione

21. Ivi, p. 16.

22. B. CROCE, *Epistolario. I. Scelta di lettere curata dall'autore (1914-1935)*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1967, p. 172.

23. B. CROCE, *Taccuini di lavoro (1927-1936)*, Arte Tipografica, Napoli 1987, p. 394.

24. B. CROCE, *Epistolario. I. Scelta di lettere curata dall'autore (1914-1935)*, cit., p. 172. Sulla vicenda di Leo Spitzer, cfr. anche *Carteggio Croce-Vossler (1899-1949)*, Laterza, Bari 1983, pp. 363 ss.

25. B. CROCE, *Taccuini di lavoro (1927-1936)*, cit., p. 360.

26. B. CROCE, recensione a M. HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universitäten* (Korn, Breslau 1933), in «La Critica», 1934, pp. 69-70. Per la composizione della recensione, cfr. *Carteggio Croce-Vossler (1899-1949)*, cit., p. 367 (10 agosto 1933) e B. CROCE, *Taccuini di lavoro (1927-1936)*, cit., p. 391 (5 settembre 1933).

degli ebrei, rispondendo alle domande dell'«American Hebrew and Jewish Tribune»<sup>27</sup>. Le pagine della sua rivista, «La Critica», specie nei «varietà» e nelle «notizie», tra il 1934 e il 1936 non persero occasione per contrastare la degenerazione che l'antisemitismo, tedesco e italiano, portava nelle cose della politica e della scienza: per recare alcuni esempi, nel 1934 attaccava frontalmente lo storico dell'arte tedesco Kurt Karl Eberlein, professore a Berlino<sup>28</sup>; l'anno successivo, nel 1935, criticava la «Deutsche Rundschau», osservando che «ogni fascicolo di rivista tedesca è ormai inquinato di cattiva politica razzistica»<sup>29</sup>.

Nel breve articolo su *L'ibrida «germanicità» della scienza e cultura tedesca*, che uscì su «La Critica» nel 1935, Croce tornò, in maniera più specifica, sulla persecuzione degli ebrei, combattendo con parole decise un gerarca nazista come Julius Streicher, editore del settimanale antisemita «Der Stürmer» («per questa via — scrisse — la parola “ario” finirà a prendere il significato d'“imbecille”»), e sottolineando che solo «la persecuzione che in Germania si è fatta e si fa degli ebrei» è valsa «ad apprenderci» che così vasta e importante, in Germania come in Europa, era stata l'«opera di ebrei». Gli uomini liberi non lo sapevano, e non se ne accorgevano, perché gli ebrei, come gli italiani e i tedeschi, appartenevano alla «comune umanità», e solo in quanto uomini avevano dato quel grande contributo alla civiltà:

superfluo aggiungere — concludeva — che quegli uomini che servivano al vero e al bello, e che noi ammiravamo, non erano poi né ebrei né tedeschi, e l'opera loro aveva origine non nella loro nazionalità, ma nella loro comune umanità: nella comune umanità, che ora è, in essi e per essi, offesa in noi tutti.<sup>30</sup>

Che era, a ben vedere, lo stesso argomento che in passato lo aveva condotto a configurare la soluzione del problema ebraico come un progressivo «agguagliamento» delle genti, come una sempre più completa assimilazione; ma che ora, di fronte alla persecuzione in atto, si proiettava nel passato, nell'opera che gli ebrei avevano compiuto nella libera Europa, nel contributo che essi avevano dato alla costruzione

27. B. CROCE, *La questione ebraica nel mondo*, in Id., *Pagine sparse*, II, Ricciardi, Napoli 1943, pp. 525-527.

28. B. CROCE, recensione a K.K. EBERLEIN, *Was ist Deutsch in der deutschen Kunst?* (Teemann, Leipzig 1934), in «La Critica», 1934, p. 148.

29. B. CROCE, *Nelle riviste tedesche*, in «La Critica», 1935, pp. 319-320.

30. B. CROCE, *L'ibrida «germanicità» della scienza e cultura tedesca*, in «La Critica», 1935, p. 237.



di quella civiltà, non in quanto ebrei ma in quanto uomini, liberi e fieri membri della «comune umanità».

Solo nell'articolo successivo — una pagina splendida, anche sotto il profilo letterario, che in certo modo concludeva questa sofferta stagione di riflessioni sulla Germania e sull'ebraismo — comparve una notazione ulteriore, che non resterà senza tracce negli scritti più tardi di Croce. Rifacendo la storia, e persino la «preistoria», del razzismo, le cui origini ricondusse alla risposta che Liutprando di Cremona avrebbe dato all'imperatore bizantino nel decimo secolo, così come è rievocata nel capitolo dodicesimo della *Relatio de legatione Constantino-politana*, dove i romani erano definiti «un popolo sorto da un'accolta di genti turpi e battezzato nel sangue del fratricidio di Romolo», Croce affermò, in maniera incidentale, che il razzismo persistette in Germania attraverso «lo schema della successione degli imperi», che si serbò «con l'idea biblica del popolo eletto e con quella agostiniana della predestinazione»<sup>31</sup>: uno «schema» e un'«idea», aggiungeva, che nel Settecento «si laicizzarono», fino ad assumere una veste classica nella filosofia della storia di Hegel. L'osservazione sull'«idea biblica del popolo eletto», intesa come fonte storica del razzismo tedesco, assumeva un ruolo complementare nella descrizione della genesi della malattia germanica, e si riferiva più a Hegel che a Hitler. Ma l'analogia si estese e diventò più forte negli scritti successivi, tra il 1944 e il 1947, quando Croce ricorse non solo alla tesi dell'affinità tra ideologia nazista e idea ebraica del «popolo eletto» (rafforzata, spiegò, dal sionismo), ma arrivò a delineare, per le due situazioni, la medesima soluzione, che consisteva nella «fusione intellettuale e morale» con «i comuni ed eterni motivi dell'umanità»<sup>32</sup>: come aveva già osservato Ernest Renan nella *Histoire du peuple d'Israël*, il *Gehova* ebraico si era convertito nell'«*unser Gott*» dell'imperatore Guglielmo primo, persuadendo i tedeschi, in una specie di «gelosia per rivalità» nei confronti degli ebrei, di essere essi il «popolo eletto» e di potere così «raggiungere il dominio del mondo».

31. B. CROCE, *La Germania che abbiamo amata*, in «La Critica», 1936, p. 462. L'articolo era stato precedentemente pubblicato su «Die Nation» di Berna in lingua tedesca nell'agosto 1936. Sul tema della «successione degli imperi» si veda la nota di A. MOMIGLIANO, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, in *Id.*, *Pagine ebraiche*, (a cura di) S. BERTI, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 35-42.

32. B. CROCE, *L'Italia nella vita internazionale (1944)*, in *Id.*, *Scritti e discorsi politici*, 2° vol., Laterza, Bari 1973<sup>2</sup>, pp. 99-100.

I provvedimenti contro gli ebrei italiani arrivarono, dal settembre 1938, largamente preannunciati non solo dall'evoluzione della politica estera e dalla crescente campagna pubblicitaria del 1937, ma da documenti ufficiali, quali l'Informazione diplomatica n. 14, del febbraio, e il manifesto degli «scienziati», il 14 luglio<sup>33</sup>. La reazione di Croce fu immediata, e cominciò a delinearsi già nell'estate del '38<sup>34</sup>. Il 5 agosto scriveva da Pollone una lettera al rettore dell'Università di Stoccolma, Julius Hammer, in cui dichiarava il suo «orrore» per «le odierne atroci persecuzioni degli Ebrei in Germania e in Austria», e avvertiva, con dolore, che «ora anche in Italia è stata, a un tratto, iniziata un'azione razzistica e antiebraica»: in Italia, aggiungeva, dove «non vi è stato mai antisemitismo, e l'elemento ebraico cooperò per la sua parte al Risorgimento nazionale»<sup>35</sup>. La presa di posizione sollevò una violenta campagna di stampa contro «il giudeo onorario B. Croce», che ebbe protagonisti, fra gli altri, «Il Tevere» di Telesio Interlenghi e «La Stampa» di Torino<sup>36</sup>. Nel frattempo, in quanto socio corrispondente dell'«Istituto veneto di scienze, lettere e arti» di Venezia e dell'«Arcadia» di Roma — era decaduto da tutte le altre accademie italiane dal 1935 per il rifiuto di prestare giuramento al regime —, anche Croce ricevette il questionario per il censimento voluto da Giuseppe Bottai, con il quale si chiedeva di dichiarare la propria appartenenza religiosa. E Croce fu l'unico, tra gli studiosi non ebrei, che rifiutasse di compilare il questionario, scrivendo al presidente dell'Istituto veneto, Luigi Messedaglia, il 21 settembre, una lettera di diniego e di protesta:

gentilissimo collega — scrisse —, ricevo oggi il questionario che avrei dovuto rimandare prima del 20. In ogni caso, io non l'avrei riempito, preferendo di farmi escludere come supposto ebreo. [...] L'unico effetto della richiesta

33. Cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1993, pp. 275 ss. Cfr. anche E. COLLOTTI, *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 187-ss.

34. L'assenza di Croce in Senato nella seduta di approvazione dei decreti è stata al centro di polemiche giornalistiche, in gran parte pretestuose: si vedano le opportune osservazioni di Gennaro Sasso su «Repubblica» del 13 e 21 giugno 1998. Cfr. anche M. Sarfatti su «L'Unità» del 25 giugno 1998 e R. Finzi sul «Corriere della Sera» del 29 giugno 1998.

35. B. CROCE, *Lettera a un rettore svedese sulla persecuzione degli ebrei*, in Id., *Pagine sparse*, 2° vol., Ricciardi, Napoli 1943<sup>2</sup>, pp. 410-411.

36. Cfr. G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, cit., pp. 148-149, n. 21 e A. CAPRISTO, *L'espulsione degli ebrei dalle accademie italiane*, Silvio Zamorani Editore, Torino 2002, pp. 39-40, nota 1.

dichiarazione sarebbe di farmi arrossire, costringendo me, che ho per nome CROCE, all'atto odioso e ridicolo insieme di protestare che non sono ebreo, proprio quando questa gente è perseguitata.<sup>37</sup>

Negli stessi giorni, il 22 settembre, conversava «con parecchi amici ebrei, rovinati dalla presente persecuzione malvagia»<sup>38</sup>, e nell'ottobre si recava a Milano per fare visita a Vittorio Spinazzola e alla moglie, «colpiti anch'essi, la signora e i suoi congiunti, dalla caccia ora indetta contro gli ebrei»<sup>39</sup>. Gli incontri con gli amici ebrei, i gesti di solidarietà, i tentativi di portare un aiuto efficace, si moltiplicarono con il passare del tempo. E gli scritti pubblicati in questo periodo, nel 1938 e nel 1939, testimoniano l'ansia di Croce, che si unì alle avvisaglie della imminente guerra mondiale: per citare i due esempi forse più notevoli, pubblicò allora il profilo di Tullio Massarani, il quale, «israelita, [...] qui scriveva, come ben ne aveva diritto, il "popolo nostro", e senz'alcun sospetto, perché nessuno avrebbe allora potuto neppure vagamente sospettare e immaginare ciò che poi si è veduto, e con nostra meraviglia, ai giorni nostri»<sup>40</sup>; e l'altro articolo dove pubblicò l'epistola *De neophytis* «sugli ebrei convertiti e sugli ebrei in generale» dell'umanista Antonio Galateo, il quale, dopo avere fatto l'elogio della religione di Mosé nel dialogo *l'Eremita*, ricordava «con parole elevate quanto la civiltà cristiana dovesse a quel popolo e [spregiava] il pregiudizio della nobiltà riposta nella razza»<sup>41</sup>.

La difesa degli ebrei italiani ed europei fu dunque, da parte di Croce, pronta e priva di esitazioni; un caso purtroppo raro, in tali anni, tra gli studiosi non ebrei, e che fu motivo non secondario del prestigio che Croce acquistò tra molte intelligenze dell'ebraismo italiano. Chi segua il filo dei suoi pensieri, in questo periodo drammatico della storia d'Italia, non fatica a scorgervi l'angoscia per il destino dei popoli europei e per quello, più prossimo, di amici e compagni di lavoro, colpiti dalla furia cieca della sopraffazione: un'angoscia che lo portò, a tratti, a coltivare sentimenti cupi, pessimistici, fino

37. *Carteggio Croce-Messedaglia*, (a cura di) G. DE FREDE, il Mulino, Bologna 1999, pp. 9–10. Su tutto l'episodio si veda, oltre l'*Introduzione* di De Frede al *Carteggio*, la puntuale ricostruzione di A. CAPRISTO, *L'espulsione degli ebrei dalle accademie italiane*, cit., pp. 22–47.

38. B. CROCE, *Taccuini di lavoro (1937–1943)*, Arte Tipografica, Napoli 1987, p. 101.

39. *Ivi*, p. 104.

40. B. CROCE, *Aggiunte alla «Letteratura della nuova Italia»*. Tullio Massarani, in «La Critica», 1938, pp. 328–336.

41. B. CROCE, *Un'epistola del Galateo in difesa degli ebrei*, in «La Critica», 1938, pp. 71–76.

al «desiderio della dipartita», come accadde nella pagina disperata che compose, il 31 gennaio del 1939, nello spazio privato dei suoi taccuini di lavoro, dove ricordò ancora «gli atroci delitti ai quali si assiste impotenti (come è ora la fredda spoliazione e persecuzione degli ebrei, nostri concittadini, nostri compagni, nostri amici, che per l'Italia lavoravano e che l'Italia amavano né più né meno di ogni altro di noi)»<sup>42</sup>. Nell'estate del 1939 poté misurare la portata delle sue preoccupazioni anche nel caso della pubblicazione, da parte della casa editrice Sansoni, di un vecchio manoscritto di Francesco Gaeta<sup>43</sup>, che risaliva al 1913 o al 1914, e che dava sfogo a una certa ossessione antisemita che il poeta napoletano aveva coltivato prima di togliersi la vita nel 1927. Un'operazione editoriale che irritò, e indignò, Croce, anche perché proveniva da una casa editrice diretta dal figlio di Giovanni Gentile e riguardava un personaggio che, per altri rispetti (quelli artistici), lui stesso aveva contribuito a promuovere nella cultura italiana, sia per i *Sonetti voluttuosi* del 1906 sia per lo studio critico del 1911 su *Salvatore Di Giacomo*. Per due volte, nel 1939 e nel 1940, intervenne sulla vicenda, prima e dopo la replica che, su «Leonardo», la casa editrice gli oppose<sup>44</sup>. Nella recensione del 1939 denunciò con forza l'operazione editoriale, testimoniando la sospettosità maniacale del Gaeta, da cui sorgeva «l'idea di un misterioso complotto», che dalla massoneria (a cui si era inizialmente ascritto) aveva trasferito all'ebraismo mondiale, ma senza mai pubblicare i frutti di quelle fantasticherie, che ora, per «la brama di adulare e secondare passioni e interessi del momento con qualsiasi mezzo si offra, e senza alcun

42. B. CROCE, *Taccuini di lavoro (1937-1943)*, cit., pp. 127-129. Ma sulla composizione di questa pagina si veda G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, cit., pp. 167-169.

43. F. GAETA, *Che cosa è la massoneria*, Sansoni, Firenze 1939.

44. Sulla replica della Sansoni, pubblicata in «Leonardo», nov.-dic. 1939, p. 379, si veda B. CROCE, *Aneddoti di varia letteratura*, 4° vol., Laterza, Bari 1954, p. 489, n. 1. Nel gennaio 1945, Giovanni Preziosi curò e scrisse l'introduzione a F. GAETA, *La massoneria*, Mondadori, Milano 1945, su cui si veda: *La Repubblica sociale italiana a Devensano. Giovanni Preziosi e l'Ispektorato generale per la razza*, (a cura di) M. SARFATTI, Giuntina, Firenze 2008, p. 130. *La massoneria* è stato poi ripubblicato, nel 1989, dall'editore Arnaldo Forni di Sala Bolognese con una introduzione di A. A. Mola. Sull'antisemitismo di Gaeta cfr. B. DI PORTO, *Il delirio nello scartafaccio. Francesco Gaeta poeta e giornalista, antisemita e antimassone*, in «La Rassegna mensile di Israel», 1990, n. 1-2, pp. 101-112. Per la valutazione che Croce aveva dato di Gaeta come poeta e scrittore, cfr. il giudizio di Emma Giammattei in *Napoli*, (a cura di) G. GALASSO, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 400.

ritegno», venivano dati in pasto al pubblico<sup>45</sup>. E tornò sulla vicenda, come si diceva, nel 1940, lodando il libro che Giambattista Salinari aveva dedicato non alla malattia ma, finalmente, alla poesia di Gaeta, mettendone nel giusto rilievo la visione inquieta e dolorosa<sup>46</sup>.

In un modo o nell'altro, la persecuzione degli ebrei entrò profondamente nella vita e nell'opera storica e filosofica di Croce, vi entrò in modo continuato, pressoché quotidiano. I riferimenti potrebbero agevolmente moltiplicarsi, a cominciare dalla protesta, il 9 gennaio 1940, contro il «sequestro dei libri di autori di razza ebraica» che aveva colpito la casa Laterza: «vi consiglio — scriveva a Laterza — di spiegare la massima attività per la revoca di esso; e stimo che questo non solo sia un dovere verso la vostra casa editrice, ma un dovere di cittadino italiano»; e protestava contro il sequestro di libri sulla storia ebraica, degli studi di Attilio Momigliano su Ariosto, delle edizioni di Freud<sup>47</sup>. La sua opposizione, dunque, fu ferma e senza compromessi. Ma quella opposizione non solo si accompagnava con l'auspicio di una completa assimilazione degli ebrei allo spirito laico e liberale dell'Europa, ma ne derivava e vi si fondava, secondo la medesima logica con la quale, nell'epilogo della *Storia d'Europa*, si profetizzava che, così come «un napoletano dell'antico Regno o un piemontese del regno subalpino si fecero italiani non rinnegando l'esser loro anteriore ma innalzandolo e risolvendolo in quel nuovo essere, così e francesi e tedeschi e italiani e tutti gli altri s'innalzeranno a europei»<sup>48</sup>. Queste parole, pubblicate nel 1932, avevano perduto qualche attualità politica con la guerra e la catastrofe tedesca, allontanandosi l'ipotesi di una federazione europea; ma, per altro verso, si erano come intensificate e drammatizzate nell'animo di Croce, per la frattura che, nel corso del conflitto mondiale, si era determinata tra le ragioni della libertà e quelle del patriottismo nazionale. E questo elemento drammatico esplose, con una chiarezza inusitata, in una breve «notizia» che Croce pubblicò nella «Critica» del 1945, facendola seguire, in maniera caratteristica, alla famosa pagina sulla «eresia morale di

45. B. CROCE, recensione a F. GAETA, *Che cosa è la massoneria*, in «La Critica», 1939, pp. 386-388.

46. B. CROCE, recensione a G. SALINARI, *Studio sulla poesia di Francesco Gaeta*, in «La Critica», 1940, pp. 113-114.

47. B. CROCE, *A proposito del sequestro dei libri di autori di razza ebraica*, in Id., *Scritti e discorsi politici*, 2° vol., cit., pp. 111-113. Cfr. il *Carteggio Croce-Laterza*, 4° vol., (a cura di) A. POMPILIO, Laterza, Roma-Bari 2009.

48. B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1981, p. 315.

Lutero». Qui affermò che tra la «personalità individua» e «l'umanità o spirito universale» non poteva più scorgersi alcun sostegno reale, alcun termine medio, perché il «popolo», la «nazione», la «patria», possono «disumanarsi» e convertirsi nella barbarie più bestiale, come di fatto era accaduto nella storia recente. E a questo proposito chiamò in causa gli «uomini di molta levatura di un popolo atrocemente perseguitato», cioè gli ebrei, riluttanti a «vincere il loro millenario separatismo, stimolo alle deplorabili persecuzioni», e tenaci invece nel «proposito di rinsaldarlo, rinsaldando l'idea messianica, e contrapponendosi a tutti gli altri popoli: proposito al quale s'accompagna una sorta di sentimento tragico, come di popolo destinato a fare di sé stesso olocausto a una deità feroce». E, alla tendenza separatista, opponeva l'immagine di un'altra epoca del giudaismo, «quella dei Lessing e dei Mendelssohn, quando ebrei e non ebrei si unificarono nel mondo del puro pensiero e della pura vita morale»<sup>49</sup>. Che era bensì l'antico motivo dell'«agguagliamento» degli ebrei nelle genti, ma rafforzato e reso più intenso dalle vicende della guerra, che avevano mostrato, nell'opinione di Croce, il tramonto di ogni illusione nazionale, anche di quella, coltivata nel «millenario separatismo», del popolo ebraico, che ora risorgeva nella prospettiva del sionismo.

Il 22 settembre 1946, nel giro di una giornata o anche meno<sup>50</sup>, Croce scrisse una famosa lettera a Cesare Merzagora, che l'amico gli aveva richiesto come prefazione al suo libro *I pavidì*<sup>51</sup>. Si tratta di un testo notevole, non solo per la freschezza e spontaneità della prosa, ma perché Croce riuscì, in poche pagine, a stringervi tutti i fili che, fin lì, avevano segnato la sua riflessione sull'ebraismo: sottolineando con forza l'infamia della persecuzione, che gli aveva procurato «un brivido di orrore» e rivelato «la sostanziale delinquenza che era nel fascismo», rivendicando tutto quanto aveva fatto («mi misi di lancio dalla parte loro con tutto l'esser mio»), ribadì senza esitazioni la sua posizione «assimilazionista». Quasi ripetendo le parole della *Storia*

49. B. CROCE, *Contro i nazionalismi di qualsiasi sorta*, in «La Critica», 1945, pp. 117–118.

50. B. CROCE, *Taccuini di lavoro (1946–1949)*, Arte Tipografica, Napoli 1987, p. 67: «scritte due prefazioni per libri di amici (Merzagora e Cassandro)». Il Cassandro a cui si riferisce è certamente Giovanni Cassandro, esponente del Partito liberale e allora professore di Storia del diritto italiano all'Università di Bari.

51. C. MERZAGORA, *I pavidì. Dalla cospirazione alla Costituente*, Istituto Editoriale Galileo, Milano 1947. La seconda edizione apparve, per lo stesso editore, nel 1955, sempre con la prefazione di Croce. Cfr. R. FINZI, *Tre scritti postbellici sugli ebrei di Benedetto Croce, Cesare Merzagora, Adolfo Omodeo*, in «Studi storici», n. 1/2006, pp. 82–110.

d'Europa, ricordò lo splendore dell'unità nazionale, «quando non ci furono più siciliani e napoletani, ma solo italiani», e quindi auspicò che gli ebrei, usciti dalla stretta della persecuzione, rinunciassero a «chiedere privilegi o preferenze» e si industriassero a «fondersi sempre meglio con gli altri italiani, procurando di cancellare quella distinzione e divisione nella quale hanno persistito nei secoli e che, come ha dato occasione e pretesto in passato alle persecuzioni, è da temere che ne dia ancora in avvenire». E aggiunse, riprendendo anche qui un vecchio motivo, che «l'idea del "popolo eletto" [...] è tanto poco saggia che la fece sua Hitler, il quale, purtroppo aveva a suo uso i mezzi che lo resero ardito a tentarne la folle attuazione»<sup>52</sup>. Parole che non mancarono di sollevare reazioni e proteste, tanto che, l'anno successivo, ripubblicando per la prima volta il testo nella raccolta *Due anni di vita politica*, ritenne opportuno mettere fine alla discussione: «io non alimenterò questo dibattito — scrisse nella nota —, come non alimento alcun dissidio tra italiani, sebbene non possa cangiare il mio giudizio, o il mio sentimento»<sup>53</sup>. E nel 1950 vi tornò ancora, con una «postilla» sui «Quaderni della critica», ripetendo sia la rinuncia a proseguire la discussione (non «penso di farmene una missione — scrisse —, che sarebbe una missione assai a me sgradevole»), sia i propri argomenti: «raccomandavo garbatamente agli ebrei di risolvere un problema, che essi soli possono risolvere, ma che, non risolto, è un incentivo o un pretesto alle sciagurate persecuzioni, quali purtroppo si sono sempre periodicamente rinnovate»<sup>54</sup>.

Come sappiamo, quelle pagine, scritte tra il 1946 e il 1950, non erano frutto di improvvisazione, ma provenivano da un lungo percorso e avevano radici nella stessa visione speculativa che il filosofo aveva via via edificato. Vi pesava, in primo luogo, una concezione del processo storico che serbava profondi legami con la tradizione illuminista, e che portava Croce a intendere il progresso come incessante unificazione dell'umanità, al cui interno — così come era accaduto a «napoletani» e «piemontesi», e come sarebbe accaduto a «francesi» e «inglesi» — le differenze nazionali erano destinate a

52. B. CROCE, *Per un libro su problemi attuali* (1947), in Id., *Scritti e discorsi politici*, 2° vol., cit., pp. 323-325.

53. B. CROCE, *Due anni di vita politica italiana (1946-1947)*, Laterza, Bari 1948, p. 40 (poi in *Scritti e discorsi politici*, 2° vol., cit., p. 325, n. 1).

54. B. CROCE, *Di un dibattito che non intendo proseguire*, in «Quaderni della Critica», n. 16, marzo 1950, pp. 127-128 (poi in *Terze pagine sparse*, 2° vol., Laterza, Bari 1955, pp. 249-251).

venire superate, fuse, amalgamate: per questo, o anche per questo, la resistenza che gli ebrei per secoli avevano opposto all'assimilazione appariva, né più né meno, come una resistenza al ritmo proprio della storia umana. Ma vi erano, anche, altri elementi, che intervenivano nel giudizio specifico sulla realtà ebraica. Da un lato agiva, nella riflessione di Croce, quel motivo «dialettico» che non solo aveva rapporti con l'idea cristiana del *verus Israel* e, quindi, con lo stereotipo del «superamento» cristiano dell'ebraismo, ma che, più precisamente, vi si era storicamente fondato<sup>55</sup>. D'altro lato, la valutazione della storia ebraica, e del suo destino, derivava dal modo in cui — seguendo Hegel, bisogna aggiungere, più che Vico — Croce aveva fin dall'inizio considerato la figura della «religione» in generale, non solo quella ebraica ma anche quella cristiana (come si vide nel confronto con il «modernismo» cattolico), come visione rappresentativa e mitologica destinata a risolversi nel puro concetto razionale o nel superiore bene etico: un destino, occorre ripetere, comune al cristianesimo, all'ebraismo e a ogni religione positiva, perché, nella filosofia che Croce aveva delineato, il fatto religioso non indicava alcuna «distinzione» della realtà, ma una costruzione pratica e transeunte<sup>56</sup>. Il destino di «fusione» assegnato all'ebraismo, per questo verso, era il medesimo prescritto a ogni religione, cioè alla religione come tale. Se Hegel aveva sbagliato nel concepire la relazione tra le forme distinte in termini «dialettici», proprio qui, a proposito della religione, aveva invece, secondo Croce, visto bene, rivelandone il necessario «superamento» nella sfera razionale.

Fatto sta che dura e decisa arrivò, nel 1948, la replica di Dante Lattes<sup>57</sup>. Il quale, soffermandosi sulla prefazione al libro di Merzgora ed espressa la «riconoscenza» a «Benedetto Croce e a tutti i

55. Si veda, per questo, la penetrante analisi di C. GINZBURG, *Distanza e prospettiva. Due metafore* (1997), in *Id.*, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 171–193, a cui si rinvia il lettore per lo svolgimento di questo tema.

56. La questione venne colta con precisione da Piero TREVES, *Prefazione* a A. CAVAGLION–G.P. ROMAGNANI, *Le interdizioni del Duce. A cinquant'anni dalle leggi razziali in Italia (1938–1988)*, Albert Meynier, Torino 1988, pp. 7–12.

57. D. LATTES, *Benedetto Croce e l'inutile martirio di Israele*, Casa Editrice "Israel", Firenze 1948, pp. 7–15. Del libro, divenuto piuttosto raro, utilizzo la copia appartenuta a Palmiro Togliatti. Sulla figura di Dante Lattes rinvio, oltre a quanto si legge in R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., *passim*, al numero monografico della «Rassegna mensile di Israel» (n. 9, 1976) per il centenario della nascita.



buoni Italiani», che «sono stati eroi generosi» nella difesa degli ebrei<sup>58</sup>, attaccò in modo diretto tanto l'invito alla «fusione» tanto il paragone tra l'idea biblica del «popolo eletto» e la follia sanguinaria di Hitler. E colpì giusto e persuasivo, bisogna osservare, là dove obiettò che una lunga storia di assimilazione non era affatto riuscita «a evitare l'antisemitismo e le persecuzioni»<sup>59</sup>; ma sbagliò, come è stato sottolineato<sup>60</sup>, quando volle aggiungere che il «consiglio» di fondersi e unificarsi Croce non lo avrebbe dato «a nessun'altra religione, a nessun altro nucleo etnico o nazionale, né ai protestanti o musulmani che vivono in paesi cattolici o cristiani, né ai cristiani che vivono in paesi musulmani, né agli italiani o agli irlandesi d'America»<sup>61</sup>. Non si accorse, qui, della radicalità del discorso di Croce, e non la misurò in tutta la sua estensione: non vide che l'invito rivolto agli ebrei derivava proprio dalla sua visione del fatto religioso (e anche del fatto nazionale), e che perciò, qualora se ne fosse data l'occasione, avrebbe certo invitato anche cristiani o musulmani a «fondersi» nella linea unificatrice della storia umana.

Alla replica di Lattes i quaderni di «Israel» aggiunsero un laborioso saggio di Ferruccio Pardo, un autore esperto di cose crociane, che nel 1928 aveva pubblicato un libro intelligente sulla sua filosofia<sup>62</sup>. A Pardo non sfuggì, infatti, che il giudizio di Croce sugli ebrei derivava dalla sua visione della religione come «filosofia inferiore», anche se — spiegò — «avrebbe dovuto espressamente aggiungere che *la sua denigrazione investe tutte le religioni, senza eccezione*»<sup>63</sup>. Ma il punto essenziale era un altro, e consisteva nel dissidio, nella contraddizione, in cui Croce era caduto con i principi stessi della sua filosofia. Sulla base del suo «sistema» — questa era la tesi fondamentale di Pardo — Croce avrebbe dovuto parlare diversamente. Avrebbe dovuto, in primo luogo, distinguere tra i diversi sensi che la «elezione» assume

58. D. LATTES, *Benedetto Croce e l'inutile martirio di Israele*, cit., p. 9.

59. Ivi, p. II.

60. G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, cit., pp. 215–216.

61. D. LATTES, *Benedetto Croce e l'inutile martirio di Israele*, cit., p. 10.

62. F. PARDO, *La filosofia teoretica di Benedetto Croce*, F. Perrella, Città di Castello 1928. Negli anni delle leggi razziali Pardo era Preside dell'Istituto magistrale di Reggio Emilia e, come è stato ricostruito, si trovò a licenziare se stesso tra commoventi gesti di solidarietà dei colleghi: cfr. «*Per le recenti disposizioni sulla razza*». *Storia di Ferruccio Pardo e di altri reggiani ebrei*, RS Libri, Reggio Emilia 2009.

63. F. PARDO, *L'ebraismo secondo Benedetto Croce e secondo la filosofia crociana*, Casa Editrice «Israel», Firenze 1948, p. 38.

nella storia, tra quella ebraica, che ha un puro significato morale, quella cristiana, in cui si mescolano elementi autoritari, e infine quella nazista, che è «*l'essenza stessa della volontà utilitaria*», «assolutamente priva di coscienza morale»<sup>64</sup>. Proprio lui, il filosofo della forma etica, aveva perciò confuso l'utile con la moralità, per l'incapacità di penetrare nel fatto religioso. E quindi, nella conclusione dello scritto, Pardo «riscriveva», nel senso secondo lui autentico della filosofia di Croce, ciò che il pensatore avrebbe dovuto dire e, invece, non dichiarò: avrebbe dovuto scorgere, nell'ebraismo, la stessa forma morale, ma mancante di «*forza attuatrice*», insomma incapace, di fronte a un nemico spietato, di scendere sul terreno economico e utilitario e di fronteggiarlo<sup>65</sup>.

A queste critiche si aggiunsero proteste di minore conto «da gruppi ebraici», che Croce ricevette tra i suoi ritagli e definì «cortesii»<sup>66</sup>. Ma molti anni dopo, nel 1980, fu Arnaldo Momigliano che, riprendendo un breve inciso di Augusto Segre<sup>67</sup>, tornò su quella antica polemica, spiegando l'atteggiamento di Croce come «straordinaria incapacità degli intellettuali non ebrei a riconoscere la tradizione ebraica»<sup>68</sup>; e aggiunse che «solo la mancanza di qualsiasi contatto con la cultura ebraica può spiegare che perfino Benedetto Croce non riuscisse a capire che gli Ebrei italiani hanno il diritto (che soggettivamente può essere dovere) di rimanere ebrei»<sup>69</sup>. Parole chiare, che mettevano l'accento sulla conoscenza approssimativa che Croce poteva avere della più antica storia ebraica. Ma anche parole che, scritte da un autore come Momigliano, in quel momento della sua biografia, si caricavano di significati ulteriori, non tutti resi espliciti. In primo

64. Ivi, p. 44.

65. Ivi, pp. 60–61.

66. B. CROCE, *Per un libro su problemi attuali* (1947), in ID., *Scritti e discorsi politici*, 2° vol., cit., p. 325, n. 1.

67. A. SEGRE, *Memorie di vita ebraica. Casale Monferrato, Roma, Gerusalemme (1918–1960)*, Bonacci, Roma 1979, p. 168: «ho veduto in Hattiqwah il ritratto di Benedetto Croce, che ha chiamato l'ebraismo una religione *barbara e primitiva*». Il libro presenta una importante prefazione di Renzo De Felice.

68. A. MOMIGLIANO, *Storie e memorie ebraiche del nostro tempo* (1980), in ID., *Pagine ebraiche*, (a cura di) S. BERTI, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2016, p. 173. Precedentemente in «*Rivista storica italiana*», 1980, n. 1, pp. 191–198; poi in *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1984, pp. 361–370. Cfr. anche ID., *Gli ebrei d'Italia* (1985), in ID., *Pagine ebraiche*, cit., p. 160, dove è ribadito lo stesso giudizio su Croce.

69. Ivi, p. 174.

luogo suonavano a rettifica del tono alquanto aspro che Augusto Segre aveva adoperato parlando di Croce: a lui, anzi tutto, e agli altri ebrei italiani, quelle parole ricordavano che «pochi uomini eminenti furono con tanta partecipazione vicini agli ebrei — italiani e tedeschi — vittime delle persecuzioni razziali quanto Benedetto Croce»: «di ciò — aggiungeva — può dare testimonianza personale il sottoscritto»<sup>70</sup>. Ma in secondo luogo quelle parole portavano il segno — tra non poche oscillazioni e precisazioni, come quelle che si leggono negli scritti dello stesso periodo, su Gershom Scholem, poi su *Gli ebrei d'Italia* e su altri momenti della cultura ebraica — di un esame di coscienza, di una faticosa revisione di concetti e di principi, da parte del grande studioso che pure (per citare l'esempio più famoso) nel 1933 aveva parlato della «formazione della coscienza nazionale negli ebrei»<sup>71</sup> con gli stessi termini che Croce, l'anno precedente, aveva usato nella *Storia d'Europa*, meritando per ciò il plauso di Antonio Gramsci<sup>72</sup>. Era, quello che si compiva in Momigliano, l'esito di un percorso che aveva impegnato, tra ritardi e incomprensioni, una larga parte della cultura italiana, e di cui il dotto antichista testimoniava ormai l'epilogo.

70. Ivi, pp. 173–174.

71. A. MOMIGLIANO, recensione a C. ROTH, *Gli ebrei in Venezia* (P. Cremonese, Roma 1933), in ID., *Pagine ebraiche*, cit., p. 163. Il libro di Roth era stato tradotto e curato da Dante Lattes. Si veda, a proposito della recensione di Momigliano, la testimonianza di Delio Cantimori nella prefazione alla prima edizione di R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. xxix–xxx, giustamente ricordata da Silvia Berti in *Pagine ebraiche*, cit., pp. 163–164, n. 1.

72. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, 3° vol., (a cura di) V. GERRATANA, Einaudi, Torino 1975, pp. 1800–1801. Sul giudizio di Gramsci si veda F. IZZO, «I due mondi». Tatiana Schucht, Antonio Gramsci e Piero Straffa sulla questione ebraica, in «Studi storici», 1993, n. 2–3, pp. 657–685.



## Benedetto Croce e le leggi razziali del 1938

PAOLO D'ANGELO\*

Ma dov'era Croce mentre il Senato del Regno approvava le leggi razziali, il 20 dicembre del 1938?

Nel 2015 ho pubblicato un volume di studi su Croce, nel quale, tra l'altro, mi interrogavo sul perdurante disagio di buona parte della cultura italiana nei confronti dell'eredità crociana, e sulle difficoltà che ancora si manifestano nell'assumere verso di lui un'attitudine storicizzata e non polemica<sup>1</sup>. Ero quindi preparato a sentirmi rivolgere le solite obiezioni che vengono sollevate contro Croce: la sua concezione inadeguata della scienza, la sua sordità verso l'arte del Novecento, la sua chiusura verso la sociologia o la psicoanalisi o, sul piano politico, il suo iniziale sguardo accondiscendente nei confronti del Fascismo, o la natura "conservatrice" del suo liberalismo. Ma sono rimasto sorpreso quando, nel corso di due conversazioni radiofoniche, alcuni ascoltatori mi hanno rivolto proprio la domanda appena formulata. E appunto perché non mi aspettavo una domanda di questo tenore, sul momento ho potuto dare una risposta generica, ricordando quanto frequenti fossero negli scritti di Croce degli anni Trenta le critiche alle teorie razzistiche del Nazismo, e poi del Fascismo, e come egli si sia adoperato a favore di studiosi vittime delle persecuzioni antiebraiche. Ripensandoci, però, oltre al desiderio di rispondere più dettagliatamente, mi è venuta la curiosità di capire come mai più di un ascoltatore avesse ritenuto di dover rimproverare a Croce il suo atteggiamento nei confronti delle leggi antiebraiche. Perché mai proprio questo episodio?

La risposta non è stata difficile da trovare. Per due volte, e a distanza di un decennio circa, sui principali quotidiani italiani si è sviluppato un dibattito sull'atteggiamento della classe dirigente liberale nei confronti delle leggi razziali del Fascismo, un dibattito nel quale Croce è

\* Università degli Studi Roma Tre.

1. Cfr. P. D'ANGELO, *Il problema Croce*, Quodlibet, Macerata 2015.

salito, tanto per cambiare, sul banco degli accusati, ben più di altri esponenti di quella generazione. E, come spesso accade nel caso delle polemiche giornalistiche, evidentemente quel che è rimasto impresso nella mente dei lettori sono state le argomentazioni dell'accusa, e non quelle, che pure non sono mancate in entrambi i casi, della difesa.

Il primo episodio è stato innescato da un articolo di Giulio Andreotti scritto per la rivista americana «The New Yorker» e anticipato in Italia da «Il Borghese» dell'11 giugno 1998. In quell'articolo Andreotti sosteneva che, invece di attaccare la Chiesa e in particolare Pio XII per la troppo blanda reazione alle persecuzioni antiebraiche, ci si sarebbe dovuti interrogare sull'atteggiamento che presero nei riguardi delle leggi razziali i pochi rappresentanti della vecchia classe dirigente liberale, gli Einaudi, gli Albertini, i De Nicola, i Croce. Se essi fossero andati in Senato e avessero fatto udire la loro voce di opposizione — questa la tesi del politico democristiano — avrebbero potuto suscitare un movimento di reazione e avrebbero potuto perfino spingere il re ad opporsi a Mussolini.

Senza dubbio c'era nella argomentazione di Andreotti qualcosa di pretestuoso, e l'evidente tentativo di sminuire le responsabilità delle gerarchie cattoliche attraverso una chiamata di correo, come se un comportamento censurabile lo diventasse di meno per il solo fatto di essere stato condiviso da altri. Si sorvolava, inoltre, sulla evidente forzatura consistente nel mettere sullo stesso piano da un lato un manipolo di rappresentanti della vecchia classe dirigente pre-fascista, isolati e a mala pena tollerati da regime, e dall'altro il Vaticano, cioè uno Stato indipendente, con una grande influenza internazionale e una autorità indiscussa nel nostro paese. Quasi tutti gli interventi che si susseguirono sulle pagine dei giornali, però, preferirono non riprendere la lunga controversia sull'atteggiamento della Chiesa nei confronti della persecuzione antiebraica, e concentrarsi sul ruolo svolto, o piuttosto non svolto, dai pochi oppositori del Fascismo ancora presenti nel Senato del Regno, e in particolare da Benedetto Croce.

Come dicevamo, non mancarono in quella occasione alcune voci a far presente i possibili rischi anche personali che una opposizione aperta poteva far correre, da un lato, e dall'altro la difficoltà di far trapelare la protesta. Gennaro Sasso su «La Repubblica» e Leo Valiani

sul “Corriere della Sera” svolsero considerazioni di questo tenore<sup>2</sup>. Ben più numerosi, però, furono gli interventi a sostegno della tesi andreottiana. Cesare Salvi e Bruno Gravagnuolo su “L’Unità” del 25 giugno (mentre lo storico Michele Sarfatti, sulla stessa testata, qualche giorno prima era stato più cauto), Roberto Finzi sul “Corriere della Sera” del 29 giugno, Ruggero Guarini su “Il Foglio” del 2 luglio e infine Claudio Magris sempre sul “Corriere”, tutti furono concordi nel sostenere che una presa di posizione contraria in Senato da parte di Croce ci sarebbe potuta essere e avrebbe dovuto esserci. «Che Croce potesse alzare la sua voce al senato in occasione dei decreti razzisti del 1938 è fuori dubbio», scrive ad esempio Finzi, «ma davvero nessun senatore del Regno poteva alzarsi in Aula e dire una parola chiara e netta contro quella legge?» si chiede Salvi. L’intervento più articolato, però, è venuto da un grande intellettuale, romanziere e germanista di fama, come Claudio Magris, in un articolo nel quel Croce è chiamato in causa fin dal titolo<sup>3</sup>.

La maggior parte delle argomentazioni addotte per giustificare o per bollare le reticenze di Croce nei confronti di quell’onta si fonda sulla consistenza o inconsistenza del pericolo che un’esplicita, pubblica condanna in Senato, durante la discussione di quelle leggi inique, avrebbe comportato per chi l’avesse pronunciata, anche se si chiamava Benedetto Croce,

osserva Magris. Il quale è ben consapevole di quanto spregevole sia l’atteggiamento di chi, senza rischiare nulla, accusa gli altri di non aver avuto coraggio: «chi, come me e tanti di noi non si è mai trovato di fronte alla minaccia della violenza [...] non può certo rimproverare il suo prossimo di non aver avuto o di non avere qualità di eroe». Poi però Magris prosegue: «ma Benedetto Croce non è uno qualunque di noi, non è un bove qualsiasi, è un Giove, un padre della patria, una coscienza del paese, un riferimento di libertà e di etica [...] Se è così, allora quel suo glissare su una ferita oltraggiosa per il suo e il nostro paese è meno giustificabile». Di qui l’affondo: «l’autorità, anche morale, implica responsabilità; in quel caso, per un senatore, che si chiamava Croce, implicava forse il dovere di prendere la parola (al Senato, dove si va appunto per discutere le leggi) contro quelle leggi». Le conclusioni sono simili a quelle tratte da Andreotti:

2. A. GNOLI, *Su Croce Andreotti si sbaglia* (intervista a G. Sasso), “La Repubblica”, 13 giugno 1998.

3. C. MAGRIS, *Croce, Giove e il bove*, “Corriere della Sera”, 6 luglio 1998.

il silenzio in quella sede non è sanato da altre dichiarazioni di Croce, in altre sedi, contro l'antisemitismo [...] Una responsabilità va assolta, anzitutto, nell'ambito di competenza: è indubbio che un intervento crociano in Senato avrebbe avuto una risonanza e una conseguenza infinitamente maggiori delle sue inoppugnabili precisazioni fatte in altre circostanze.

La polemica si è riaccesa nel 2008 a seguito di un articolo di Pierluigi Battista, uno dei nostri giornalisti più autorevoli ed equilibrati, il quale, riallacciandosi alla discussione precedente, scriveva:

dieci anni fa Giulio Andreotti si chiese perché non si fossero avviate indagini critiche sul comportamento “di Senatori come Croce, De Nicola, Albertini, Frassati, che disertarono la seduta del 20 dicembre 1938 facendo passare senza opposizione la legislazione antisemita”. Vero.<sup>4</sup>

E dunque: dov'era Croce mentre il Senato del Regno approvava le leggi razziali, il 20 dicembre del 1938?

## 1. I fatti

Benedetto Croce era stato nominato Senatore nel gennaio del 1910. I senatori, nel Senato del regno, erano di nomina regia e la carica era vitalizia. La scelta riguardava molti esponenti delle alte cariche amministrative, giudiziarie e militari dello Stato, ma potevano ricevere la nomina anche personalità che avevano illustrato la patria per meriti culturali o di altra natura e i cittadini che pagavano un'imposta annua superiore alle tremila lire. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, la nomina di Croce formalmente lo inseriva in quest'ultima categoria, quella dei senatori “per censo”, anche se certamente nella scelta del sovrano (che avveniva su suggerimento del presidente del consiglio) giocò un ruolo non secondario la notorietà conquistata da Croce in Italia e all'estero attraverso i suoi studi. La presenza in Senato e la partecipazione ai lavori dello stesso da parte di Croce fu molto diversa nei diversi periodi storici. Piuttosto saltuaria negli anni immediatamente successivi alla nomina, divenne frequente, ovviamente, in corrispondenza con l'incarico di governo nell'ultimo Ministero Giolitti, nel quale Croce fu Ministro della

4. P. BATTISTA, *I silenzi di un paese intero*, “Corriere della Sera”, 17 dicembre 2008; si veda anche M. AVAGLIANO e M. PALMIERI, *Gli italiani e le leggi razziali: indifferenza e complicità*, in «Nuovo monitore napoletano», 17 novembre 2011.



pubblica Istruzione dal giugno del 1920 al luglio del 1921, e nei mesi immediatamente successivi<sup>5</sup>. Con il consolidarsi della dittatura le presenze in Senato, che si erano accresciute dopo l'iscrizione di Croce al partito liberale, si diradarono molto, e ancor più diventarono rari gli interventi nella discussione.

Croce prese la parola sul disegno di legge «per la regolarizzazione delle associazioni, enti ed istituti e sull'appartenenza a medesimi dei pubblici dipendenti», preannunciando la propria astensione, il 20 novembre 1925 e votò contro la riforma della rappresentanza politica, che poneva anche di diritto fine alle libere elezioni, il 12 maggio del 1928; successivamente, se si esclude il famoso discorso contro l'approvazione dei decreti in esecuzione dei Patti Lateranensi del 24 maggio 1929 (quello nel quale Croce pronunciò la celebre frase sugli uomini «per i quali l'ascoltare o no una messa è cosa che vale infinitamente più di Parigi, perché è affare di coscienza»<sup>6</sup>), Croce non intervenne più nelle adunanze del Senato "fascistizzato", pur continuando a frequentare saltuariamente il Senato e soprattutto la sua biblioteca<sup>7</sup>.

Il voto del Senato sulle leggi razziali ebbe luogo il 20 dicembre del 1938.

Tecnicamente, si trattò di un voto per la conversione in legge di una serie di decreti legge, voto che seguiva l'approvazione già compiuta dalla Camera dei Deputati; in tutto una trentina di decreti su varie materie, tra i quali i cinque in materia di discriminazione razziale, con l'istituzione del Consiglio superiore della demografia e della razza (il famigerato Demorazza), riunione in un testo unico delle norme già emanate per la difesa della razza nella scuola italiana (con relativa esclusione degli ebrei dalle scuole e dalle università), creazio-

5. Ricaviamo queste notizie da R. COLAPIETRA, *Benedetto Croce e la politica italiana*, Edizioni del Centro Librario, Bari 1969, vol. I, p. 246; I, p. 310; II, p. 442 (Colapietra parla di «insolita presenza in Senato»); II, pp. 482, 513, 538, 541, 583-84; 598. Colapietra non si sofferma sul comportamento di Croce relativamente alle leggi razziali, mentre una equilibrata anche se sintetica messa a punto della questione è nella voce *Antifascismo*, a firma di Fabio Fernando Rizi, che compare nel *Lessico crociano*, (a cura di) R. PELUSO, La Scuola di Pitagora, Napoli 2016, alle pp. 83-93.

6. B. CROCE, *Discorsi parlamentari*, Bardi, Roma 1983, pp. 167-ss.

7. *Il carteggio di Benedetto Croce con la Biblioteca del Senato (1910-1952)*, (a cura di) G. SPADOLINI, Senato della Repubblica, Roma 1991. COLAPIETRA (*op. cit.*, p. 647, n. 30) scrive: «in realtà il Croce, assai assiduo dopo la sua adesione al partito liberale, non mise più piede a palazzo Madama dopo il maggio 1929, senza che ciò significasse la fine dell'opposizione, quasi mai, durante il fascismo, lo scrutinio segreto del Senato avendo registrato l'unanimità dei voti».

ne di scuole elementari separate per studenti ebrei, provvedimenti per la difesa della razza italiana.

Sicuramente il 20 dicembre 1938 Croce non andò in Senato. Si trovava a Napoli, dove era rientrato qualche giorno prima dopo essere stato a Padova, Milano e Torino tra l'11 e il 15 dicembre. Alla data del 20, I Taccuini di lavoro riportano: «terminata faticosa revisione delle annotazioni della Storia d'Italia, ristampa. Ritocchi alle bozze del Goethe»<sup>8</sup>. Molti senatori furono assenti quel giorno, dato che i presenti in aula furono 164 mentre i membri del Senato erano quasi quattrocento. Tra i presenti, insolitamente, anche alcuni dei pochi senatori non iscritti al Partito Nazionale Fascista o all'Unione nazionale fascista del Senato, non più di una decina in tutto. Tra gli oppositori risultarono assenti, oltre a Croce, il futuro primo presidente della repubblica, Enrico De Nicola, Alberto Frassati ex direttore de "La Stampa", Luigi Albertini, già direttore del "Corriere della Sera", Alberto Bergamini, ex direttore del "Giornale d'Italia", Alessandro Casati e Carlo Sforza, che si trovava in esilio (per quel che può valere, si può notare che si tratta di personalità tutte legate a Croce da rapporti personali di stima e talvolta di amicizia). I voti contrari alle leggi razziali furono nove per quattro dei cinque decreti e dieci per quello "per la difesa della razza italiana". Tutto lascia pensare quindi, anche se le votazioni si svolsero a scrutinio segreto, che i voti contrari siano venuti dagli oppositori del regime, tra i quali anche Luigi Einaudi, che solitamente non si recava in Senato, ma che in quell'occasione ci andò<sup>9</sup>. Nessuno, comunque, prese la parola in quella seduta, se non il senatore fascista Crispolti, molto vicino agli ambienti clericali, il quale con un discorso alquanto untuoso raccomandò di largheggiare nelle "discriminazioni" (cioè nella attenuazione dei provvedimenti per coloro i quali potessero presentare particolari benemerienze per il comportamento in guerra o nei confronti del regime), di evitare lo zelo persecutorio, e soprattutto di rivedere la legislazione sui matrimoni misti onde evitare «ogni scalfittura al monumentale Patto

8. B. CROCE, *Taccuini di lavoro*, Arte Stampa, Napoli 1987, vol. IV, p. 118.

9. A riprova di quanto può diventare imprecisa l'interpretazione storica nelle ricostruzioni giornalistiche, «Il Giornale» del 18 febbraio 2008 ipotizza che, se Einaudi venne eletto alla presidenza della Repubblica e Croce no, sia stato perché il primo votò contro le eleggi razziali e il secondo non andò a votare: dimenticando che si parlò di Croce come possibile capo provvisorio dello stato nel 1946, e che, dopo che Croce ebbe manifestato la sua indisponibilità, venne eletto Enrico De Nicola il quale, come abbiamo visto, era anch'egli assente nella seduta del 20 dicembre.

Lateranense», e concluse preannunciando il proprio voto a favore<sup>10</sup>.

Facevano parte del Senato, all'epoca, anche 9 senatori di origine ebraica, tutti molto anziani<sup>11</sup>. Nessuno di loro partecipò alla seduta<sup>12</sup>, ma sappiamo che il vicepresidente del Senato di allora, Giacomo Suardo, segnalò attraverso la segreteria particolare a Mussolini il fondato timore che alcuni di loro, e in particolare il matematico Vito Volterra e l'economista Achille Loria, potessero dare luogo a manifestazioni di protesta in Senato. Pochi giorni dopo però venne tranquillizzato da un'informazione della questura che annunciava che Loria, in precarie condizioni di salute, non sarebbe venuto a Roma. Rimaneva la possibilità che «sull'argomento volessero prendere la parola Croce o Casati o Albertini» aggiungeva Suardo in una lettera di qualche giorno successiva, ma subito si affrettava a chiudere la questione affermando che nel caso improbabile che ciò fosse avvenuto «si potrebbe usare con costoro modi ben più decisi»<sup>13</sup>.

L'espressione minacciosa usata da Suardo potrebbe alludere a diretti atti di violenza, oppure a una gazzarra in Aula per sovrastare e impedire un eventuale intervento contrario. Alcuni degli interventi che si sono avuti nella polemica giornalistica occasionata dall'articolo di Andreotti si sono, anche giustamente, soffermati sul primo pericolo (per esempio quello Leo Valiani), mentre pochi si sono interessati alla probabilità del secondo. La cosa merita di essere sottolineata soprattutto perché in molte prese di posizione critiche nei confronti del comportamento di Croce agisce il presupposto di una possibile "libera" discussione sui provvedimenti razziali nel Senato e una evidente sottovalutazione dell'asservimento del Senato al regime dittatoriale. Una sottovalutazione che tocca il suo culmine, probabilmente, nelle

10. Il testo dell'intervento, oltre che negli *Atti parlamentari*, si legge in appendice a B. DI PORTO, *La temuta protesta dei senatori ebrei per le leggi antiebraiche*, in «La rassegna mensile di Israel», LXIV (1998) n° 2, pp. 69–80.

11. Si veda su questo punto M. SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Einaudi, Torino 2000, pp. 168–169.

12. Anche in questo caso va segnalata l'inesattezza di quanto affermato nel volume di Bruno VESPA, *Vincitori e vinti*, Mondadori, Milano 2005, pp. 35–36, in cui si sostiene che i deputati e senatori ebrei avrebbero votato a favore delle leggi razziali. Vespa si associa poi alle accuse a Croce per non essere stato presente alla seduta, anche se, scrive «esprimerà più tardi il suo dissenso [...] in un articolo per un giornale svedese», e questo significa aggiungere inesattezza a inesattezza, perché, come vedremo subito, la lettera di Croce ad Hammar è anteriore alla promulgazione delle leggi razziali.

13. Le informative di Suardo si leggono in appendice al saggio di B. DI PORTO citato alla nota 10.

parole sopra riportate di Claudio Magris sul «Senato, dove si va appunto per discutere le leggi». Sì, ma in quale Senato? Non certo in quello del 1938. Il mito del Senato “regio” e quindi meno allineato alla politica del regime e asilo di una opposizione, sia pure larvata, è stato sfatato dalla storiografia più recente, che ha messo in luce la progressiva “fascistizzazione” del Senato stesso.

È bensì vero che, mentre l'asservimento della Camera dei Deputati procedette rapidamente (prima con la legge Acerbo del 1924, poi con la riforma della rappresentanza politica, che sancì l'impossibilità di eleggere persone sgradite al regime, sì che dalla Camera sparì ogni traccia di possibile opposizione), tanto che la finale trasformazione della Camera in Camera dei fasci e delle corporazioni nel 1939 poco mutò nella sostanza<sup>14</sup>, quello del Senato dovette per forza di cose andar molto più lentamente. I senatori erano formalmente nominati dal re, e la loro nomina era a vita, quindi una decadenza di alcuni senatori o addirittura l'eliminazione della seconda Camera avrebbe rappresentato un potenziale conflitto con la monarchia, conflitto che Mussolini, una volta impadronitosi saldamente del potere con l'avallo del Re non aveva ovviamente nessun interesse a fomentare. La dittatura agì quindi per altre strade, quali la formazione della Unione Nazionale del Senato e la sua progressiva osmosi con il Partito Nazionale Fascista, osmosi che non a caso subisce una accelerazione verso la fine degli anni Venti; la grande “inforata” di nuovi senatori fascisti nel biennio 1928–1929, quando vennero creati ben 138 nuovi senatori di provata fede; le modifiche al Regolamento del Senato, che resero impossibile la presenza di oppositori nelle Commissioni<sup>15</sup>. Tutto ciò ha un preciso riscontro nell'andamento della vita parlamentare. Se negli anni Venti resistette qualche forma di opposizione in Senato, con alcuni discorsi di senatori non allineati, e se fino al 1929 si ebbero talvolta votazioni non plebiscitarie, come accadde sulla legge elettorale del 1928 o su quella che sanciva le attribuzioni del Gran Consiglio, dopo il 1929 e per tutto il decennio seguente non si ebbero più manifestazioni aperte di dissenso, e solo sporadicamente alcuni voti contrari. In qualche modo proprio il voto sui Patti Lateranensi rappresenta il *turning point*. L'intervento contrario di

14. In questo contesto occorre però ricordare che essa servì ad escludere i Deputati ebrei dalla nuova Camera.

15. Per un più ampio quadro di questo processo di asservimento del Senato si rimanda a E. GENTILE, *Il totalitarismo alla conquista della Camera alta*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

Croce fu ripetutamente interrotto da schiamazzi e proteste, tanto che Croce stesso sottolinea come il semplice fatto di essere riuscito a portarlo a termine rappresentasse già un successo<sup>16</sup>; nel 1932 lo storico Ettore Ciccotti, che provò a intervenire contro la proposta di erigere un monumento al quadrumviro Michele Bianchi, venne zittito con tale violenza da esserne indotto a non presentarsi a Palazzo Madama<sup>17</sup>. Questa situazione del Senato, ampiamente confermata nelle memorie, ad esempio, di Luigi Einaudi<sup>18</sup>, va tenuta presente per comprendere quanto poco fondate siano le opinioni di chi pensa fosse possibile una opposizione in qualche modo significativa in un consesso totalmente irreggimentato, che Croce, in una lettera a Carlo Sforza dell'ottobre del 1943 ebbe a bollare con l'epiteto di "sudicio"<sup>19</sup>.

L'impossibilità di una opposizione effettiva nel Senato del 1938 non è l'unico punto nel quale i critici del presunto "silenzio di Croce sulle leggi razziali" dimostrano una conoscenza storica perlomeno lacunosa. A leggere alcuni di quegli interventi, e *in primis* quello di Andreotti, infatti, si ha come l'impressione che chi li ha scritti consideri l'approvazione in Senato dei provvedimenti razziali come il momento decisivo della politica razziale del Fascismo, o addirittura come il suo punto di avvio. In realtà, le cose stanno in modo completamente diverso.

La politica razzista del Fascismo, le cui prime avvisaglie concrete si erano avute dopo l'occupazione dell'Etiopia per scoraggiare la commistione tra Italiani e donne di colore, era andata crescendo con il progressivo rafforzarsi dei rapporti con la Germania nazista, e già nel 1937 si era avuta la pubblicazione di libri e articoli apertamente razzisti, che rivelavano ormai compiuto il passaggio da un razzismo "generico", presentato ovviamente come difesa della razza italiana, all'antisemitismo.

Nel 1937 era apparso il libro di Paolo Orano su *Gli ebrei in Italia*, prontamente recensito dal quotidiano del partito, e aveva iniziato

16. B. CROCE, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. II, p. 133.

17. Cfr. R. PERTICI, *È un errore parlare di silenzio dei liberali sulle leggi razziali*, in «L'Occidentale», 25 gennaio 2010.

18. L. EINAUDI, *Ricordi e divagazioni sul Senato vitalizio*, in «Nuova Antologia», n° 466 (1956), pp. 173–208.

19. Lettera a Carlo Sforza del 20 ottobre 1943: «il sudicio Senato, che converrebbe sciogliere e rifare» (citato in C. PAVONE, *I gruppi combattenti in Italia. Un fallito tentativo di costituzione di un corpo di volontari nell'Italia Meridionale (settembre ottobre 1940)*, in «Il movimento di Liberazione in Italia», n. 34–35 (1955), pp. 80–119).

le pubblicazioni la rivista «Il Tevere», diretta da Telesio Interlandi e dichiaratamente finalizzata alla propaganda antisemita.

Tra gli ultimi mesi del 1937 e le prime settimane del 1938 — scrive M. Sarfatti — venne dato il via a una nuova fase della persecuzione dei diritti [degli ebrei], quella delle necessarie, (e di per sé già persecutorie) operazioni preliminari al varo della nuova normativa: identificazione e censimento degli ebrei; varo di prime misure di arianizzazione settoriale; intervento ufficiale dei massimi organi del partito e del governo, elaborazione della definizione giuridica di ebreo e dell'impostazione della normativa persecutoria definitiva.<sup>20</sup>

Pochi ragguagli storici bastano a confermarlo. Il 10 febbraio del 1938 nasce il settimanale di propaganda antiebraica «Il giornalissimo»; il 14 febbraio si avvia il censimento dei docenti e studenti ebrei nelle Università e la segnalazione della presenza di ebrei negli uffici pubblici e nelle questure in particolare (tutti provvedimenti, è necessario notare, che vennero zelantemente applicati senza che la società civile mostrasse resistenza). Il 16 febbraio 1938 è la data della famosa Informazione diplomatica n° 14, un documento contenente una stupefacente preterizione, dato che in esso Mussolini, pur negando qualsiasi intenzione di mettere in atto una politica antisemita, in realtà adombrava proprio provvedimenti in tal senso; l'8 aprile viene decretata l'esclusione degli ebrei dalla collaborazione a giornali e riviste, mentre nel frattempo c'è stato l'*Anschluss* e la conseguente estensione all'Austria della legislazione antiebraica nazista e la promulgazione di leggi antisemite in Romania e Ungheria. Il 17 luglio l'Ufficio centrale per la Demografia diventa Ufficio centrale per la Demografia e la razza; il 13 dello stesso mese viene pubblicato quel documento che va sotto il nome di *Manifesto degli scienziati razzisti*; il 15 agosto inizia la pubblicazione del periodico «La difesa della razza», e nello stesso giorno, il 22 agosto, viene avviato il censimento generale degli ebrei e viene chiuso il collegio rabbinico di Rodi. Dopo questa ampia azione amministrativa e questa pervasiva campagna di opinione, i provvedimenti legislativi possono essere presi in rapida successione: il 5 settembre il Consiglio dei Ministri vara il decreto legge per la difesa della razza nelle scuole, che fa scattare per gli studenti ebrei il divieto di iscrizione nelle scuole e nelle università; il 7 settembre decreta il divieto di dimora nel Regno degli ebrei

20. M. SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 138.

stranieri (oggetto di una campagna particolarmente odiosa, perché colpiva prevalentemente profughi dalla Germania), il 23 settembre l'istituzione di scuole elementari per i bambini ebrei; il 6 ottobre è la volta della dichiarazione sulla razza del Gran Consiglio, il 19 novembre quella della espulsione degli ebrei dal Partito Nazionale Fascista; il 15 novembre viene emanato il decreto per l'Integrazione e il Coordinamento delle norme già emanate per la difesa della razza nella scuola e due giorni dopo, il 17 novembre, si ha il decreto legge 1728, Provvedimenti in difesa della razza italiana. Si tratta appunto dei decreti che verranno convertiti in legge dalla Camera nella seduta del 14 dicembre e dal Senato in quella del 20 dicembre 1938<sup>21</sup>.

Di fronte ad una campagna così ampiamente orchestrata, che aveva visto lungo più di un anno un'azione coordinata degli organi di stampa, di quelli di governo, del partito e delle amministrazioni, rispetto alla quale il passaggio parlamentare perdeva ad evidenza qualsiasi rilevanza, supporre che un'isolata voce di opposizione in Senato avrebbe potuto incidere sull'attuazione dei provvedimenti rivela, nei casi in buona fede, una evidente confusione dettata dalla proiezione, su un regime dittatoriale, della dialettica decisionale in un paese democratico, negli altri, una interessata distorsione del reale svolgimento dei fatti. Ipotizzare, per esempio, che il re avrebbe potuto trarre spunto da un intervento in Senato per prendere le distanze dalle leggi razziali o addirittura per contrastarle è un'illazione che cozza contro tutto quanto si sa del comportamento del sovrano in quello sciagurato frangente. Non solo infatti Vittorio Emanuele promulgò senza fiatare tutti i decreti e le leggi del governo in materia razziale, ma abbiamo la testimonianza di come le sue tenuissime perplessità iniziali si dissolsero immediatamente dopo un colloquio con Guido Buffarini Guidi all'inizio di settembre del 1938, cioè tre mesi prima che i decreti passassero dal parlamento per la conversione.

Un'ultima considerazione a proposito di quanto si è detto fin qui: assai presto una "velina" alla stampa aveva imposto il silenzio sulla "questione ebraica", lasciando spazio alla sola denigrazione. Bisogna dunque tenere presente, e non ci sarebbe quasi bisogno di dirlo, che se anche ci fosse stata una protesta di qualche tipo in Senato nulla

21. Sulle leggi razziali e il loro iter si veda: S. GENTILE, *La legalità del male. L'offensiva mussoliniana contro gli ebrei nella prospettiva storico-giuridica (1938-1945)*, Giappichelli, Torino 2013 e L. VIOLANTE, *La persecuzione degli ebrei durante il Fascismo. Le leggi del 1938*, Camera dei Deputati, Roma 1998.

ne sarebbe trapelato sulla stampa interna. Forse ne avrebbe potuto riferire la stampa estera. Ma la stampa dei paesi liberi, e in particolare quella inglese, si era già occupata (certo, forse sottovalutandone le conseguenze pratiche) della persecuzione che stava montando in Italia contro gli ebrei e dei provvedimenti antisemiti, che erano decreti e atti pubblici, e come tali accessibili all'informazione straniera. Si ebbero anche passi ufficiali — per la verità timidi e limitati alla tutela, per esempio, degli ebrei di nazionalità statunitense — da parte di altri stati, ma che nulla poterono sullo sviluppo della politica interna antisemita. Sicché una voce italiana che si fosse levata in difesa degli ebrei avrebbe avuto quasi soltanto (e non vogliamo dire che sia poco) il merito di mostrare che non tutto il paese era acquiescente e supino alla volontà di sopraffazione di una minoranza.

## **2. Le prese di posizione di Croce contro la politica razziale del Fascismo e del Nazismo**

Piuttosto che divagare sulle conseguenze — molto probabilmente nulle — che avrebbe potuto avere un gesto di opposizione in Senato, che non ci fu, è bene allora prendere in esame quello che Croce effettivamente fece, magari sforzandosi di tenere a mente la situazione generale in cui si trovava, e nella quale dovette essergli chiaro che difficilmente un'opinione contraria alla persecuzione avrebbe potuto trovare diffusione all'interno del paese, l'unica strada rimanendo quella di far conoscere all'estero la situazione in cui venivano a trovarsi gli ebrei in Italia, e insieme la propria indignazione per quel che accadeva. Ed è quel che Croce fece non appena se ne presentò l'occasione, nel pieno della campagna antisemita che precedette l'azione legislativa, quindi prima del passaggio parlamentare delle leggi razziali. Il destro gli fu offerto da una lettera che gli indirizzò il dr. Gillis Hammar, direttore della Università popolare di Stoccolma. Lo studioso svedese, sia per le sue convinzioni politiche liberali, sia perché professionalmente si occupava anche di organizzare corsi di svedese per i profughi dalla Germania, era molto sollecito nei confronti della condizione degli ebrei costretti ad emigrare dal nazismo, prima dalla Germania e ora anche dall'Austria. Nel luglio del 1938 egli indirizzò una lettera a varie personalità della cultura (oltre a Croce, gli italiani Nitti e Ferrero, esuli all'estero, Mann e Huizinga, l'antropologo Malinowski, Gide e Bernard Shaw), sollecitandoli a



fare pressioni sui loro paesi o su quelli che li ospitavano, nonché sulla Svezia, affinché ognuno facesse la propria parte nell'offrire ospitalità agli ebrei perseguitati (una parte dell'opinione pubblica svedese era infatti convinta che il piccolo paese non potesse ulteriormente accogliere profughi)<sup>22</sup>. Nella lettera, Hammar accludeva la traduzione in tedesco di un articolo che aveva pubblicato su di un giornale svedese caldeggiando l'accoglienza degli ebrei perseguitati in Svezia, esprimeva il proprio sdegno per il razzismo, chiedeva a Croce cosa egli pensasse delle persecuzioni «e del fatto che ogni non-ebreo, che si mostra indifferente rispetto alle persecuzioni degli ebrei, si rende corresponsabile delle loro sofferenze», e lo sollecitava ad adoperarsi affinché anche l'Italia facesse la propria parte nell'accoglimento dei profughi. Croce si trovava in villeggiatura a Pollone, nei pressi di Biella, dove era solito trascorrere le estati, e rispose il 5 agosto del 1938, esprimendo «ribrezzo per le odierne atroci persecuzioni degli ebrei in Germania e in Austria», ricordando di avere «già da cinque anni» ossia dall'avvento del Nazismo, scritto in loro difesa e aiutato come poteva «gli amici tedeschi di origine ebraica» e di trovarsi dunque, sulla questione, «nello stesso ordine di idee e di affetti» con chi gli scriveva. Quanto però a pensare che l'Italia potesse accogliere i profughi ebrei, la recente campagna antisemita toglieva ogni speranza al riguardo: «disgraziatamente, ora [...] anche in Italia è stata, a un tratto, iniziata un'azione razzistica e antiebraica, che non si sa ancora quali forme pratiche assumerà». Croce concludeva:

quel che accade innanzi ai nostri occhi stupiti in molta parte del mondo esce fuori da tutti i sentimenti e i costumi nei quali gli uomini della mia generazione furono educati e che tenevano sacri. L'accumularsi degli orrori e l'impossibilità di opporvisi in modo adeguato sta inducendo negli animi una sorta di rassegnazione che somiglia al torpore e all'indifferenza. E questa mi sembra la cosa più grave e mi riempie di tristezza.<sup>23</sup>

Non ricevendo riscontro alla propria risposta, e temendo che la sua lettera fosse stata bloccata dalla censura, Croce cercò di mettersi in contatto con Hammar con l'aiuto di due conoscenti, il che dimostra, scrive Annalisa Capristo che il filosofo «era estremamente determi-

22. La vicenda della lettera di Hammar e della risposta di Croce è ricostruita con grande precisione nell'articolo di A. CAPRISTO, «Oltre i limiti». *Benedetto Croce e un appello svedese in favore degli ebrei perseguitati*, in «Quaderni di Storia», n° 70 (luglio-dicembre 2009), pp. 145-173, dal quale attingiamo le notizie.

23. B. CROCE, *Pagine Sparse*, Ricciardi, Napoli 1943, vol. II, pp. 410-411.

nato a far sì che la sua presa di posizione fosse resa pubblica»<sup>24</sup>. Si trattava in entrambi i casi di israeliti, Paolo Treves e Chaim Wardi<sup>25</sup>, che Croce aveva incontrato a Pollone negli ultimi giorni di agosto. Wardi era lettore di Italiano all'Università ebraica di Gerusalemme, e da lì si rivolse ad Hammar comunicandogli di essere in possesso di una copia della risposta di Croce, il cui originale si temeva intercettato dalla censura, e di essere in grado di inviargliela. Wardi si adoperò anche perché la lettera di Croce fosse pubblicata in lingua ebraica o in inglese, e riuscì a farla apparire sul "Palestine Post" del 2 ottobre 1938, con il titolo *Italian Liberal on Persecution. "Beyond the Bounds"*.

La presa di posizione di Croce, conosciuta attraverso questo tramite, gli procurò subito diversi attacchi dalla stampa di regime. Interlandi, sul «Tevere», si scagliò contro Croce, accusato di schierarsi con i «nemici dell'Italia»<sup>26</sup>, e il suo attacco fu amplificato da «La Stampa». Pochi giorni dopo l'uscita di questi attacchi, Croce annotava nei suoi *Taccuini*, alla data del 25 dicembre:

vedo nei giornali italiani accuse di antipatriottismo e antitalianità per una lettera che scrissi l'estate scorsa a un personaggio svedese contro le persecuzioni antiebraiche, lettera che deve essere stata pubblicata in questi giorni in Isvezia. Ma sono contento di averla scritta, cioè di aver fatto quel pochissimo che l'occasione mi dava il modo di fare. Continuano visite dolorose. Oggi una signora tedesca, accompagnata da una nostra amica, alla quale hanno fatto morire per maltrattamenti e incurie l'unico figlio diciannovenne, costretto a lavori materiali per i quali non aveva le forze. È atterrita di quanto ha veduto in Germania: il terrore le si vede negli occhi e nel volto solcato.<sup>27</sup>

24. A. CAPRISTO, *op. cit.*, p. 155.

25. Il tramite per la conoscenza di Wardi era stato Leone Ginzburg, e questo può essere l'occasione per notare che nel recente libro di A. SCURATI, *Il tempo migliore della nostra vita*, Bompiani, Milano 2015, in cui si narra la vita e la tragica morte di Leone Ginzburg, si può ritrovare quell'atteggiamento di superiorità e quasi di irrisione nei confronti di Croce che si era manifestato negli articoli polemici dai quali abbiamo preso avvio. Sorvolando del tutto sui rapporti di amicizia tra Croce e Ginzburg, e sul ruolo che Croce ha giocato nella di lui formazione, Croce viene presentato come un taccagno che regala a Ginzburg libri avuti a metà prezzo (p. 95); di lui viene ricordato (in modo impreciso) che donò la sua medaglietta in occasione della guerra in Etiopia (p. 83), e si arriva a dire che l'epiteto di «imboscato della storia» vilmente rivolto da Mussolini a Croce in occasione del discorso sui Patti Lateranensi era «suggestivo» e «non privo di fondamento» (p. 33).

26. Si veda il testo integrale dell'articolo in A. CAPRISTO, *cit.*, pp. 160-161.

27. B. CROCE, *Taccuini di lavoro*, (1938), 25 dicembre (vol. IV, p. 119).

In realtà, Croce non si limitò solo a fare “quel pochissimo”. Sappiamo per esempio che si adoperò per trovare una collocazione in paesi sicuri a intellettuali perseguitati, come Arnaldo Momigliano e alcuni altri<sup>28</sup>; che pubblicò la lettera ad Hammar, unitamente a un testo sulla persecuzione degli ebrei in Germania scritto nel 1934 e apparso in Inglese sull’“American Hebrew and Jewish Journal”, nel volume secondo delle *Pagine Sparse*, edito nei primi mesi del 1943, cioè quando ancora il regime era saldo, e preparato del resto addirittura nel 1942, quando nulla poteva far prevedere il rovesciamento delle fortune dell’Asse<sup>29</sup>. Intervenne contro il sequestro di libri di autori ebrei all’editore Laterza nel gennaio del 1940. Soprattutto, Croce fu tra i pochissimi che si rifiutò di compilare il formulario di appartenenza razziale che molti intellettuali, membri di Accademie o di altre istituzioni pubbliche, si affrettarono a compilare, talvolta profondendosi uno zelo degno di miglior causa. Come ricorda Pierluigi Battista nell’articolo che abbiamo citato, Croce rispedì al mittente il modulo scrivendo nel settembre del 1938 al Presidente dell’Istituto Veneto di Scienze, lettere ed Arti, «con impareggiabile sarcasmo»: «l’unico effetto della richiesta sarebbe di farmi arrossire, costringendo me, che ho per cognome Croce, all’atto odioso e ridicolo insieme di protestare che non sono ebreo, proprio quando questa gente è perseguitata».

Tutto questo sul piano delle azioni pratiche, di quel poco di azioni pratiche che un individuo isolato poteva compiere in quei frangenti. Ma il quadro non sarebbe completo se non si tenesse conto di quel che Croce scrisse contro il razzismo e l’antisemitismo nei suoi libri e nei suoi saggi, a partire almeno dal 1933. Nella tempestiva segnalazione del Discorso di Rettorato di Martin Heidegger, dopo aver deplorato la chiusura nazionalistica del sapere propugnata dal filosofo tedesco fattosi politico, Croce sottolineava come egli finisse per sprofondare «nel gorgo del più falso storicismo, in quello che la storia nega, per il quale il moto della storia viene rozza e materialisticamente concepito come asserzione di etnicismi e di razzismi» e contrapponeva ad Heidegger il teologo Karl Barth, fermo

28. L’elenco è in A. CAPRISTO, cit., pp. 169–171. Si veda pure B. CROCE, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. IV, pp. 122–123; 128; 135.

29. B. CROCE, *Pagine Sparse*, Ricciardi, Napoli 1943, vol. II, pp. 409–411. Questa ripubblicazione, in quella data, fu, nota Capristo a p. 165, «un atto di coraggio ancora più rilevante di quello compiuto nel 1938».

nel condannare l'antisemitismo nazista<sup>30</sup>. Nello stesso anno, il 1934, Croce decideva di dedicare i *Nuovi saggi su Goethe* a Leo Spitzer, che era stato appena cacciato dell'Università tedesca:

segna il vostro nome in fronte a questo libro un compagno negli studi di filosofia del linguaggio e di letteratura; un italiano che non ha dimenticato la raccolta che voi, addetto alla censura austriaca di guerra, amorosamente faceste, delle lettere dei nostri prigionieri, con artistica ammirazione verso il nostro popolo anche più umile; lo segna in questa triste ora in cui avete dovuto cercare altre vie.<sup>31</sup>

In uno stesso numero della rivista "La Critica", nel 1936, comparivano l'importante rievocazione *La Germania che abbiamo amato* e una noterella dal titolo *Filosofi e Farmacisti*. Nella prima, Croce ricordava di aver difeso la scienza e la cultura tedesca negli anni della prima guerra mondiale, quando essa veniva accusata di essere espressione dell'aggressività e dell'imperialismo tedesco, e quasi stupiva che ora quella stessa convinzione ottusa della "nazionalità" della scienza fosse diventata moneta corrente in Germania. Tracciava poi una breve storia delle dottrine razzistiche, e mostrava quanto fosse assurdo opporre la cultura tedesca a quella europea, negando sia l'influsso di quest'ultima sulla prima, sia, al contrario, la diffusione della grande cultura tedesca dell'idealismo e del romanticismo, e dimenticando che nella storia tedesca recente non si può constatare correlazione tra potenza militare e influsso culturale. Se a simbolo della degenerazione culturale in atto nella Germania nazista si poteva prendere la modificazione della scritta sul frontone dell'Università di Heidelberg (non *Dem lebendigen Geist*, ma *Dem deutschen Geist*), Croce concludeva: «ma nei nostri cuori rimane viva la Germania del pensiero e della poesia, che è quella che abbiamo devotamente amata e che sempre amiamo»<sup>32</sup>. Nella seconda, Croce attaccava gli orientamenti razzisti che stavano prendendo gli studi tedeschi: «il razzismo sta ora passando in Germania, per opera dei signori professori, così intelligenti, così fini, così saldi, così coraggiosi come sogliono essere, dallo

30. B. CROCE, Recensione a M. HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universitäten*, [sic.] in «La Critica», n° 34 (1934), p. 69.

31. B. CROCE, *Nuovi saggi sul Goethe*, Laterza, Bari 1934. A distanza di anni, Spitzer ricorderà quella dedica: «proprio nel momento in cui io mi vedevo privare della cattedra, con meravigliosa generosità, il Croce volle dedicarmi un libro suo di saggi goethiani». Croce si adoperò anche per trovare a Spitzer una sistemazione in un'Università americana.

32. B. CROCE, *La Germania che abbiamo amato*, in «La Critica», n° 34 (1936), pp. 461-467.

stadio della raccolta e dell'ordinamento del materiale a quello dello stabilimento della legge: esso (come suona la professorale orrida parola), ora, “*verwissenschaftlich*”, si scientificizza»; e dopo aver citato un saggio di pedagogia di Eduard Spranger Croce prendeva spunto da un congresso di farmacisti che avevano «affermato il carattere sopratemporale della razza e scoperto le leggi della razza tedesca». Umanisti e scienziati, insomma, apparivano concordi: «fatevi bestie come noi, perché alle bestie è promesso il regno della razza». E concludeva, con parole purtroppo destinate a diventare sinistramente profetiche: «un professore sistematicamente conseguente avrebbe proposto lo sterminio degli altri popoli»<sup>33</sup>.

Quando la campagna di stampa antisemita, in preparazione dell'azione legislativa, cominciò ad infuriare, Croce pubblicò su “La Critica” l'epistola scritta da Antonio Galateo in difesa degli ebrei. Si trattava di un documento storico, risalente ai primi decenni del Cinquecento, ma Croce esplicitamente lo metteva in relazione con la situazione del momento, e curava nella descrizione del contesto storico in cui si inseriva di far risaltare le analogie con l'oggi:

erano quelli gli anni in cui gli ebrei, accresciuti di connazionali scacciati dalla Spagna e di moltissimi convertiti “marrani” o “neofiti”, versavano nel Regno di Napoli in condizioni assai pericolose. Nell'età aragonese erano stati accolti, protetti, favoriti dai sovrani, segnatamente da re Ferrante I, che opponendosi con fermezza alle persecuzioni tentate dagli uomini di chiesa, e sventandole e punendole, non solo li pregiò come elemento importante nell'economia del paese, ma provò per essi pietà, e accoramento e sollecitudine quando dalla Spagna giunsero in miserrime condizioni, a cercar rifugio nel suo regno.<sup>34</sup>

Nella terza edizione de *La storia come pensiero e come azione*, del 1939, viene aggiunto un paragrafo dedicato a *Specie naturali e formazioni storiche* nel quale Croce contesta l'impiego della nozione di “razza” all'interno della scienza storica e accusa in particolare l'uso distorto che se ne fa per affermare la superiorità di un popolo su di un altro<sup>35</sup>. Nello stesso anno, Croce stroncava la pubblicazione postuma di un libello antisemita del poeta Francesco Gaeta (a lui altrimenti caro e al quale era legato da conoscenza personale), nel quale, appoggiandosi

33. B. CROCE, *Filosofi e farmacisti*, in «La Critica», n°34 (1936), pp. 398–399.

34. B. CROCE, *Un'epistola del Galateo in difesa degli Ebrei*, in «La Critica», n°36 (1938), pp. 71–76.

35. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1973, pp. 277–281.

ai falsi Protocolli dei Savi di Sion, si denunciava il complotto ebraico-massonico per il dominio mondiale, prendendosela soprattutto con chi aveva voluto riesumare quella robbaccia:

perché questa roba di scarto è stata ora, dopo più di un quarto di secolo, pubblicata? L'editore [...] non ha potuto avvedersi subito di avere innanzi un caso di follia dissertante, un farnetico privo di ogni consistenza critica e storica, penoso ad ascoltare. Duole dirlo: ma della presente pubblicazione non c'è altro motivo assegnabile che la brama di adulare e secondare passioni e interessi del momento con qualsiasi mezzo si offra.<sup>36</sup>

Nel terzo volume delle *Pagine Sparse*, pubblicato nel 1943<sup>37</sup>, Croce raccolse molti suoi interventi di critica agli orientamenti razzistici della cultura tedesca sotto il Nazismo<sup>38</sup>. Oltre ad alcuni di quelli citati, bisogna ricordare la censura mossa allo studioso di Hegel Hermann Glockner, che aveva mutato il sottotitolo della rivista "Logos" da *Rivista di filosofia della cultura* in *Rivista di filosofia della cultura tedesca* e aveva accettato che se ne cacciasse uno studioso di valore come Kroner, perché ebreo, e quella analoga nella sostanza alle "Kantstudien" per aver escluso dalla redazione il Liebert «in quanto non ariano»<sup>39</sup>, suscitando il plauso di una rivista filosofica italiana. La sezione *Bufere politiche*<sup>40</sup> (si tenga presente che Croce doveva in qualche modo occultare, almeno nei titoli, i contenuti dei suoi interventi, per evitare noie al proprio editore) raccoglie brevi scritti critici composti dal 1934 in poi, come *Filosofia e storiografia nazionalsocialistica*, in cui si attaccano le concezioni ottusamente razziste di E. Bergmann, oppure la stroncatura di un libercolo *Was ist Deutsch in der deutschen Kunst?*, preso ad esemplare «delle migliaia di stampati che ora vengono fuori in Germania a predicare la fondamentale e unica legge della vita della razza, cioè la razza germanica, e per effondere, per la gloria del Terzo Impero, l'abborrimento contro tutti gli altri popoli», o ancora la

36. B. CROCE, Recensione a F. GAETA, *Che cos'è la Massoneria*, Sansoni, Firenze 1939, in «La Critica», n° 37 (1939), pp. 386–387. Si veda pure Id., *Taccuini di lavoro*, (1939), 31 luglio–1 agosto.

37. B. CROCE, *Pagine Sparse*, vol. III, Ricciardi, Napoli 1943, pp. 133–155. Nella edizione Laterza, Bari 1960 alle pp. 174–204.

38. Non manca, comunque, qualche stoccata ad autori italiani: si veda per esempio quello che Croce scrive pp. 209–210 dell'edizione Ricciardi sullo storico della letteratura italiana V. Cian, il quale, in uno scritto su Baldassar Castiglione, si lascia andare a pesanti espressioni antisemite.

39. Ivi, pp. 120–121.

40. Ivi, pp. 133–155.

reprimenda ad uno studioso che aveva scritto libri di valore, come Alfred Baeumler, e si era poi fatto filosofo ufficiale del Nazismo.

Il tono generale di Croce, in queste prese di posizione, oscilla tra l'incredulità per quanto sta accadendo e per l'acquiescenza con la quale le persecuzioni vengono accolte dagli intellettuali tedeschi, da un lato e l'indignazione, che si esprime in invettive e sarcasmi, dall'altro. Croce ritiene che le convinzioni dei razzisti non possano a rigore considerarsi delle argomentazioni. Sono aberrazioni, follie, deliri: «che cosa diranno — si chiede — di consimili filosofeggiamenti coloro che questo tempo chiameranno antico? Li guarderanno con meraviglia come un'estrema stravaganza di delirio, o ne distoglieranno con disdegno lo sguardo vedendovi l'estremo dell'abiezione a cui sia mai disceso l'esercizio del filosofare?»<sup>41</sup>. «Ragionare con gli ossessi non è possibile, appunto perché questi non ragionano, smaniano e gridano»<sup>42</sup>. Disumanità, bestialità, stolte credenze, raziocini mal filati si accompagnano a pura stupidità:

A che cosa è valsa la persecuzione che in Germania si è fatta e si fa degli ebrei? Ad apprenderci che una grandissima ed efficacissima parte di quella che ammiravamo come opera tedesca in critica, storia, filosofia, filologia, scienze naturali, matematica, tecnica, medicina, e in letteratura e in musica e in pittura è opera di ebrei. Non lo sapevamo, non ce ne accorgevamo, ma la persecuzione ci ha aperto gli occhi.<sup>43</sup>

### 3. Due postille a mo' di conclusione

Per concludere, due osservazioni. La prima è che la questione dell'atteggiamento e della condotta di Croce nei confronti delle leggi razziali può, e in un certo senso deve o dovrebbe essere trattata in modo autonomo, indipendente dall'altro problema, più volte agitato, della posizione di Croce nei confronti della "questione ebraica". Naturalmente, non si vuole dire che questo secondo tema non sia degno della massima attenzione: si tratta anzi di un capitolo per molti versi spinoso, nel quale vengono in luce alcuni chiari limiti della impostazione crociana. Le convinzioni di Croce appaiono orientate in senso assimilazionista e universalista, fino al punto di fargli rite-

41. Ivi, pp. 146-147.

42. Ivi, p. 135.

43. Ivi, p. 138.

nere che gli ebrei dovessero sforzarsi di fondersi con gli altri popoli, superando ogni particolarismo e dissolvendo la loro identità nella "umanità comune". Queste tesi, delle quali è possibile trovare accenti in scritti di diversi periodi della riflessione crociana, furono riprese e ribadite probabilmente nel momento meno adatto, all'indomani della seconda guerra mondiale e a brevissima distanza dallo sterminio, in una lettera a Cesare Merzagora del settembre 1946 che venne utilizzata da quest'ultimo come prefazione al volume *I pavidì (dalla co-spirazione alla costituente)*, uscito alla fine di quell'anno, e suscitò una reazione immediata di cui è testimonianza il volumetto di Dante Lattes, *Benedetto Croce e l'inutile martirio di Israele*<sup>44</sup>. Ma continuarono e continuano a suscitare reazioni anche aspre, come quella di Arnaldo Momigliano all'inizio degli anni Ottanta, o, molto più recentemente, quella di Roberto Finzi<sup>45</sup>. Si può certamente concedere che Croce era mosso da buone intenzioni, che erano, in buona sostanza, due negazioni: il rifiuto di ogni radicamento identitario e l'auspicio del superamento di ogni chiusura tradizionalistica nel riconoscimento della comune appartenenza la genere umano, da un lato, e dall'altro il rifiuto di riconoscere un valore perenne nella religione, destinata, nel sistema crociano, a perdere ogni contenuto mitico transitando — e risolvendosi — nella filosofia e nel sapere critico. Ma altrettanto certamente si deve ammettere che, al di là della plausibilità o meno di queste presupposizioni, Croce non si rese conto che il trauma incompensabile della Shoah rendeva impossibile ripresentare la "questione ebraica" sulla base di convinzioni elaborate in un contesto storico del tutto diverso, e quando nulla faceva presagire questa grande tragedia nel cuore del Novecento<sup>46</sup>.

Ci si può stupire di queste posizioni crociane, e soprattutto ci si può stupire che a un pensatore di così larga cultura storica sfuggisse, accanto a questo dato storicamente capitale, l'altro dato incontroverti-

44. D. LATTES, *Benedetto Croce e l'inutile martirio di Israele*, in «Quaderni della casa editrice "Israel"», Firenze 1948.

45. A. MOMIGLIANO, *Storie e memorie ebraiche del nostro tempo*, in *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, giudica «una stravaganza» l'idea di Croce di una fusione del popolo ebraico con gli altri popoli; R. FINZI, *Il pregiudizio. Ebrei e questione ebraica in Marx, Lombroso, Croce*, Bompiani, Milano 2011, pp. 81–123, ricostruisce accuratamente la polemica.

46. Si veda la disamina, penetrante ed equilibrata, che della questione ha fatto Gennaro Sasso nel volume, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 179–216.



bile rappresentato dal fatto che l'appartenenza alle proprie tradizioni e alla propria comunità non poteva non diventare costitutiva nella storia di un popolo che per due millenni è stato privo di una patria ed esposto alle persecuzioni dei paesi in cui si trovava vivere. Ci si può meravigliare, ma questo non può portare ad emettere un giudizio sul comportamento di Croce durante la persecuzione antiebraica e di fronte alle leggi razziali. Perché, ad evidenza, solo se quel comportamento venisse giudicato *in se stesso* colpevole e condannabile, avrebbe qualche senso cercarne le motivazioni nelle convinzioni di Croce circa il popolo ebreo e il suo destino storico. Ed è quello che ha fatto, per esempio, Claudio Magris nell'articolo del quale abbiamo discorso all'inizio, e non senza una qualche forzatura perché le convinzioni di Croce possono ben apparire deboli e fondate su illusioni, ma difficilmente possono essere considerate conniventi con le azioni persecutorie. Al contrario, assai più giustamente, il libro recente di Roberto Finzi tiene ben separate le due cose, e il giudizio pure severo che dà sulle idee di Croce in materia di ebraismo non gli impedisce di riconoscere l'importanza e il significato dell'operato di Croce di fronte alla persecuzione<sup>47</sup>.

La seconda osservazione è di portata più generale, e riguarda il tono e il carattere degli articoli della polemica giornalistica dalla quale abbiamo preso avvio. Se c'è un tratto comune nelle accuse rivolte a Croce per la sua assenza dal Senato del 20 dicembre 1938 è, direi, il rifiuto di considerare nei suoi vari aspetti la situazione in cui si trovarono i pochi oppositori al regime ancora presenti in Italia. In luogo di prendere in esame i molteplici lati della questione (giuridici, politici, psicologici), e in luogo di collocare quell'episodio nel complesso della campagna di preparazione e attivazione dei provvedimenti antisemiti, si preferisce trascorrere subito ad un giudizio dato in astratto, e commisurato ad un'astratta norma morale. In altre parole, quello di cui si va in cerca, sbrigativamente, è un giudizio *etico*, non un giudizio *storico*. Ma proprio questa sostituzione del giudizio morale al giudizio storico è una delle distorsioni del nostro modo odierno di guardare al passato. Certamente, è più semplice, e

47. Si vedano, in particolare, le pp. 100-103 del volume di FINZI, *Il pregiudizio*, cit. Mi pare anzi che Finzi giunga a rivedere il giudizio che aveva dato sull'assenza di Croce dalla seduta del Senato del 20 dicembre 1938 nell'articolo già citato del 29 giugno 1998 («che Croce potesse alzare la sua voce al Senato in occasione della conversione in legge dei decreti razzisti del 1938 è fuori dubbio»), scrivendo a p. 162: «il mio giudizio di oggi su quell'episodio è più sfumato di quello che si può leggere in un mio intervento "a caldo" rispetto alla polemica».

soprattutto più gratificante, giudicare dalla nostra comoda posizione di estranei alla lotta; ed è di sicuro facile sentenziare alla luce delle nostre convinzioni e della nostra sensibilità, a proposito atti compiuti e parole proferite all'interno di un contesto storico ben diverso, e di una sensibilità diversamente matura<sup>48</sup>. Mentre cercare di intendere quali poterono essere i vincoli e le chiusure con le quali dovettero confrontarsi coloro che si trovarono ad agire in un clima tanto diverso da quello al quale siamo fortunatamente abituati, implica fatica, e difficoltà, così come le implica comprendere e valutare i linguaggi di epoche condizionate da retaggi ideologici dai quali ci siamo liberati. Di fronte a queste fatiche e a questi rischi, che sono quelli di ogni seria indagine storica, ci sarà sempre qualcuno disposto ad acquistarsi senza sforzo e senza pericolo una patente di superiorità morale.

48. Si veda per esempio il volume di B. PISCHEDDA, *L'idioma molesto. Cecchi e la letteratura novecentesca a sfondo razziale*, Aragno, Roma 2016, con la sua accusa di razzismo al grande critico, formulata dal punto di vista di oggi, senza tenere conto dei condizionamenti e del linguaggio dell'epoca.

## Indice dei nomi

- Abramo, Maria Rita p. 278  
Acerbo, Giacomo p. 432  
Agatone, p. 39 n. 15  
Agazzi, Evandro pp. xix, 139 n. 1, 247 n. 12  
Agostino Aurelio d'Ipbona pp. xvii n. 10, 116, 117, 183, 357  
Agrimi, Mario p. 250 n. 23  
Albertini, Luigi pp. 426, 428, 430, 431,  
Alessandro I, zar p. 81  
Alfieri, Vittorio Enzo p. 30  
Alighieri, Dante pp. xxiii, 125, 321 n. 29, 311\*, 318, 319, 320, 321 29, 322, 323, 324  
Anderson, Perry p. 266  
Andreotti, Giulio pp. xxvi, 426, 427, 428, 431, 433,  
Anselmo, Annamaria pp. 276 4, 284 n. 28, 287 n. 39  
Antoni, Carlo pp. 59, 60  
Ardigò, Roberto pp. 301 n. 29, 307  
Arendt, Hannah pp. xvii, 109, 110  
Ariosto, Ludovico p. 417  
Aristotele pp. 14, 39 n. 15, 112, 116, 162, 300 n. 27, 312 n. 6, 326 n. 4, 329, 372, 373  
Auerbach, Erich p. 91  
Avagliano, Mario p. 428 n. 4  
Avenarius, Richsard pp. 298, 299, 303  
  
Bachelard, Gaston p. 278  
Bacone, Francesco p. 14  
  
Badaloni, Nicola pp. 264 n. 11, 298 n. 20  
Baeumler, Alfred p. 443  
Barante, Prosper de p. 76  
Barone, Francesco p. 300 n. 26  
Barth, Karl pp. xiv, 35, 36, 37, 41, 439  
Barzellotti, Giacomo p. 360  
Battista, Pierluigi pp. 428, 439  
Baudelaire, Charles p. 326  
Baumgarten, Alexander Gottlieb pp. xxv, 312 n. 6, 328 n. 10, 371, 372, 373  
Beatrice (Dante) pp. 319, 320, 321  
Bekker, Paul p. 411  
Below, Georg von p. 30 n. 22  
Bendischioli, Mario p. 410  
Berdeschi, Giuseppe p. 60 n. 15  
Berenson, Bernard p. 411  
Bergamini, Alberto p. 430  
Bergmann, Ernst p. 442  
Bergson, Henri pp. 104, 298 n. 21, 299, 301, 303, 305 n. 45  
Berkeley, George pp. 337, 358  
Bernheim, Hippolyte pp. 5, 11, 26  
Berti, Giuseppe p. 344 n. 14  
Bianchi, Michele p. 433  
Bianco, Adele p. 197 n. \*  
Bianco, Franco p. 197 n. \*  
Bismarck, Otto von p. 410  
Bobbio, Norberto pp. 66, 147  
Boeckh, August pp. 26, 31  
Böhm-Bawerk, Eugen von pp. 192, 194, 220, 221

- Boltzmann, Ludwig pp. xxii, 297, 304
- Bonacina, Giovanni p. 386 n. 16
- Bonaventura da Bagnoregio p. 357
- Bonetti, Paolo p. 116 n. 18
- Borbone, Giacomo pp. 291 n. \*, 295 n. 13
- Borges, Jorge Luis p. 322 n. 34
- Borrelli, Pasquale p. 357
- Borsari, Silvano p. 3 n. 1
- Bortkiewicz, Ladislaus von p. 192 n. 58
- Bosanquet, Bernard p. 370
- Bottai, Giuseppe p. 414
- Boutroux, Étienne-Émile p. 298 n. 21
- Bozzelli, Francesco Paolo p. 357
- Broglie, Victor de p. 76
- Bruno, Giordano pp. 80 n. 25, 129, 344, 357
- Buckle, Henry Thomas p. 8
- Buffarini Guidi, Guido p. 435
- Burgio, Alberto p. xx
- Burke, Emdund p. 85 n. 36
- Bush, Wendell T. p. 300 n. 25
- Busino, Giovanni pp. 244 nn. 2 e 3, 245 n. 4
- Cacciatore, Giuseppe pp. xiii, xiv, 25, 117 n. 20, 219 n. 108, 250 n. 23, 252 n. 31,
- Caianiello, Silvia p. 5 n.2
- Campanella, Tommaso pp. 80 n. 25, 345, 357
- Cantillo, Giuseppe pp. xxii, xxiii, 311, 386 n. 16
- Cantimori, Delio p. 423 n. 71
- Capristo, Annalisa pp. 437, 439 n. 29
- Carlo Felice di Savoia p. 86
- Carnap, Rudolf p. 307
- Cartesio, Renato pp. 83 n. 30, 260, 276, 278, 376
- Casati, Alessandro pp. 430, 431
- Caserta, Ernesto G. pp. 261 n. 3, 267 n. 24
- Cassandro, Giovanni p. 418 n. 50
- Cassirer, Ernst pp. 30, 295
- Castiglione, Baldassar p. 442 n. 38
- Cavour, Camillo Benso conte di pp. 61, 85, 409
- Cesare, Giulio p. 38
- Chabod, Federico p. 35 n. 2
- Chateaubriand, François-René de p. 81 n. 25
- Cian, Vittorio p. 442 n. 38
- Ciano, Gian Galeazzo p. 409
- Ciccotti, Ettore p. 433
- Citati, Pietro p. 364
- Cogni, Giulio p. 410
- Cohen, Hermann pp. 406, 407
- Colajanni, Napoleone pp. 252, 254
- Colapietra, Raffaele p. 429 n. 5
- Colecchi, Ottavio p. 358
- Coniglione, Francesco pp. xxii, 291, 295 nn. 12 e 13
- Constant, Benjamin pp. 69, 76, 80 n. 23
- Conte, Domenico p. 220 n. 208
- Contini, Gianfranco p. 54
- Coppola, Francesco p. 406
- Cotroneo, Girolamo pp. xvi, xviii, xxiii n. 13, 139 n. 2, 291 n. 1, 293 n. 4, 367 n. 50, 386 n. 16
- Cousin, Victor p. 358
- Credaro, Luigi p. 360
- Croce, Alfonso p. 369
- Croce, Elena p. 89
- Cuoco, Vincenzo p. 10 n. 20
- D'Ancona, Alessandro p. 355
- D'Angelo, Paolo pp. xxvi, xxvii, 425
- Dal Pane, Luigi p. 344 n. 14
- Daniele (profeta) p. 183
- Darwin, Charles p. 345

- De Candolle, Augustin Pyrame p. 307
- De Felice, Renzo pp. 414 n. 33, 415 n. 37, 420 n. 57, 422 n. 67, 423 n. 71
- De Frede, Carlo p. 415 n. 37
- De Maistre, Joseph-Marie pp. 83 n. 30, 85 n. 35
- De Molinari, Gustave p. 253
- De Nicola, Enrico pp. 426, 428, 430,
- De Rosa, Gabriele p. 244 n. 3
- De Rougemont, Denis p. 183
- De Ruggiero, Guido pp. 30 n. 22, 31
- De Sanctis, Francesco pp. xxiii, xiv, xxv, 5-8, 24, 32 n. 29, 45, 130, 311, 312, 326, 331, 342, 344, 347, 348, 349, 353
- De Sarlo, Francesco pp. 301 n. 31, 303 n. 36
- De Serre, Pierre-François-Hercule p. 76
- Delfico, Melchiorre p. 357
- Della Ferrera, Pier Carlo p. 244 n. 3
- Della Pelle, Piergiorgio pp. xxi, 155 n.\* , 243
- Di Bella, Santi pp. xxiv, 325
- Di Giacomo, Salvatore p. 416
- Di Giovanni, Piero pp. xxv, 141 n. 5, 268 n. 51, 369
- Di Marco, Giuseppe Antonio pp. 201-202 n. 10
- Di Porto, Bruno pp. 416 n. 44, 431 nn. 10 e 13
- Diels, Hermann p. 362
- Dilthey, Wilhelm pp. xxiii, 5 n. 2, 6, 7, 13, 15, 20 n. 46, 25-33, 96 n. 10, 278, 292, 293, 350
- Droysen, Johann Gustav pp. xxiii, xiv, 3, 4, 5, 8-15, 19-26, 33
- Duhem, Pierre pp. xxii, 304
- Dühning, Eugen p. 177
- Duns Scoto, Giovanni p. 116
- Durckheim, Karl Friedrich p. 232
- Dürer, Albrecht pp. 333, 334, 335
- Eberlein, Kurt Karl p. 412
- Eddington, Arthur p. 283
- Einaudi, Luigi pp. xv, xvi, 45, 46, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 63-71, 134, 141, 142, 426, 430, 433
- Einstein, Albert pp. 91, 277 n. 5, 310
- Engels, Friedrich pp. xviii, xx, 140, 147, 152, 155, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 166, 176-187, 190, 191, 192, 204, 242, 244, 247, 254
- Enriques, Federigo pp. xxii, 302, 306, 307, 310 n. 58
- Eraclito di Efeso pp. 362, 368
- Eposito, Roberto pp. 259, 260
- Eutifrone (dial. plat.)* p. 112
- Evola, Julius p. 410
- Faust (Goethe)* pp. xxvii, 108
- Fellmann, Ferdinand p. 26 n. 5
- Femia, Vincent J. p. 265 n. 17
- Ferdinando VII di Borbone p. 86
- Fergnani, Franco p. 266 n. 22
- Ferrante I (Ferdinando d'Aragona) p. 441
- Ferrari, Massimo p. xxiii n. 13
- Ferrero, Guglielmo p. 436
- Feuerbach, Ludwig pp. 158, 160, 176, 204 nn. 21 sgg.
- Feyerabend, Paul K. p. 300
- Fichte, Johann Gottlieb pp. xxiii n. 13, xxvii n. 17, 6, 84, 85, 160, 209 n. 55, 399 n. 44
- Fiedler, Konrad pp. xxiii, xxiv, 325, 326, 327, 329-338
- Finelli, Roberto p. 240 n. 206
- Finocchiaro, Maurice A. p. 271 n. 33
- Finzi, Roberto pp. 414 n. 34, 418 n. 51, 427, 444, 445
- Firpo, Luigi p. 66

- Fischer, Kuno p. 391  
 Flavio Giuseppe p. 405  
 Fleck, Ludwik p. 300  
 Flint, Robert p. 27 n. 10  
*Francesca da Polenta* p. 323  
 Francesco I di Borbone p. 86  
 Franchini, Raffaello pp. 78 n. 18, 108 n. 3, 139, 300 n. 26, 303 n. 36, 349 n. 27, 386 n. 16  
 Francioni, Gianni p. 269 n. 27  
 Frassati, Alberto pp. 428, 430  
 Fratta, Arturo p. 139  
 Freud, Sigmund p. 417  
 Friedländer, Paul p. 91  
 Frosini, Fabio p. 271 n. 32  
 Fubini, Mario pp. xviii, 128, 129  
 Fusaro, Diego pp. xxi, 259
- Gadamer, Hans-Georg p. vii n. 9  
 Gaeta, Francesco pp. 408, 416, 417, 441, 442 n. 36  
 Galasso, Giuseppe pp. 17 n. 27, 67, 78, 319 n. 23, 354 n. 47, 381 n. 1  
 Galateo, Antonio pp. 415, 441  
 Galilei, Galileo pp. 80, 300 n. 27  
 Gallo, Stefano p. 338 n. 44  
 Galluppi, Pasquale pp. 357, 358  
 Ganivet, Angel p. 4  
 Garbasso, Antonio p. 300 n. 29  
 Garin, Eugenio pp. 177 n. 6, 344 n. 14, 330 n. 33, 360 n. 19  
 Gehlen, Arnold p. 330 n. 17  
 Gembillo, Giuseppe pp. xxi, xxii, 275, 276 nn. 2 e 4, 279 n. 12, 280 n. 16, 281 n. 17, 281 n. 18, 282 nn. 22 e 23, 285 n. 34, 298 n. 22, 300 n. 26  
 Genna, Caterina pp. xxiv, 355, 367 n. 50  
 Genovesi, Antonio p. 357  
 Gentile, Emilio p. 432 n. 15  
 Gentile, Giovanni pp. xvii n. 8, xix n. 11, xx n. 12, xxiii n. 13, xxiv, xxv, 16, 22, 29, 30, 31, 38 n. 11, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 57, 61, 66, 69, 70, 74, 90, 97 n. 12, 108, 140, 146, 156, 184, 185, 187 n. 42, 188, 235, 237, 242, 259, 261, 262, 263, 291 n. \*, 292, 293 n. 6, 302 n. 33, 327 n. 5, 343 nn. 8 e 9, 345, 346, 347 n. 22, 350, 351, 353 n. 43, 354 n. 47, 355-370, 374-379, 386 n. 16, 416  
 Gentile, Saverio p. 435 n. 21  
 Geras, Norman p. 191 n. 55  
 Gervinus, Georg Gottfried p. 25  
 Gesù di Nazaret pp. 120, 407  
 Giammattei, Emma p. 416 n. 44  
 Gide, André p. 436  
 Ginzburg, Carlo p. 420 n. 55  
 Ginzburg, Leone p. 438  
 Gioacchino da Fiore p. 260  
 Gioberti, Vincenzo pp. 74, 355, 356, 357, 365, 370  
 Giolitti, Giovanni pp. xv, 428  
 Giordano, Giuseppe pp. 277 n. 5, 283 n. 25, 309 n. 56  
 Giugliano, Antonello p. 250 n. 23  
 Glockner, Hermann p. 442  
 Glucksmann, Christine p. 267 n. 23  
 Gnoli, Antonio p. 427 n. 2  
 Gobetti, Piero p. 49  
 Goethe, Johann Wolfgang von pp. xxvii, 32 n. 31, 108, 117, 119, 145 n. 17, 341, 411, 430, 440  
 Gracián, Baltasar p. 112  
 Graeber, David p. 168 n. 26  
 Gramsci, Antonio pp. xxi, 87, 259-272, 298 n. 20, 343 n. 11, 344 n. 14, 346 nn. 19 e 20, 423  
 Gravagnuolo, Bruno p. 427  
 Graziadei, Antonio p. 157  
 Grazzini, Anton Francesco p. 356  
 Guarini, Ruggero p. 427  
 Guastella, Cosmo p. 376  
 Guerra, Augusto p. 293 n. 4  
 Guglielmo I di Germania p. 413  
 Guizot, François p. 76

- Habermas, Jürgen p. 160  
 Haller, Karl Ludwig von p. 83  
 Hamann, Johann Georg p. 94 n. 8  
 Hammar, Gillis pp. 431 n. 12, 436, 437, 438, 439  
 Hammer, Julius p. 414  
 Hanslick, Eduard pp. 326, 336  
 Haym, Rudolf p. 331  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich pp. xiii, xvii, xxi, xxiii n. 13, xxv, xxvi, xxvii n. 17, 4, 6, 8, 12, 14, 17 n. 37, 20, 21, 24, 29, 30 nn. 20 e 21, 31, 38 n. 12, 39 n. 14, 40 n. 18, 62, 84, 85, 90, 99, 102, 103 n. 31, 114 n. 14, 129, 131, 148, 151, 152, 156, 157, 158, 160, 161, 164, 166, 167, 171, 172, 183, 186, 190, 220 n. 108, 240 n. 206, 243 n. 1, 261, 262, 263, 264, 266-271, 286, 295 n. 12, 301 n. 31, 307, 311 n. 1, 312, 332, 334 n. 26, 335, 338, 342-346 n. 19, 351, 352, 353, 354 n. 46, 358, 374, 377, 385, 386, 390, 391, 392, 396, 397, 398 n. 40, 399 n. 43, 405, 406, 408, 413, 420, 442  
 Heidegger, Martin pp. 35, 110, 163, 411, 439, 440 n. 30  
 Heisenberg, Werner Karl pp. 134, 282 n. 28, 310  
 Herbart, Johann Friedrich pp. xxiii n. 13, 6, 10, 336 n. 40, 349  
 Herder, Johann Gottfried pp. 14, 372  
 Hertz, Heinrich Rudolf p. 300 n. 25  
 Hildebrand, Adolf von pp. 325, 335, 336, 338 n. 44  
 Hilferding, Rudolf p. 192 n. 58  
 Hitler, Adolf pp. 409, 411, 413, 419, 421  
 Hobhouse, Leonard Trelawny p. 53  
 Hölderlin, Johann Christian Friedrich p. 32 n. 31  
 Horkheimer, Max pp. xviii, 129  
 Hübner, Rodolfo p. 4  
 Hudson, Robert L. p. 276 n. 1  
 Huizinga, Joahn p. 436  
 Humboldt, Alexander von pp. xiii, xiv, 5 n. 2, 6, 7, 10, 12, 13, 14, 15, 20 n. 46, 24, 33, 329 n. 13, 331, 332  
 Hume, David p. 358  
 Imbriani, Vittorio p. 327 n. 6  
 Interlandi, Telesio p. 438  
 Interlenghi, Telesio pp. 414, 434  
 Irti, Natalino xi, xv, xvi, xxi, 45, 65 n. 22,  
 Jacobelli, Jader p. 351 n. 35  
 Jacobi, Friedrich Heinrich pp. 301 n. 31, 302 n. 31  
 Jacobitti, Edmund p. 266 n. 21  
 Jacobsthal, Paul p. 91  
 Jaeger, Werner p. 91  
 Jaja, Donato pp. 351 n. 35, 355, 363, 364  
 James, William p. 104  
 Jellinek, Georg pp. 209, 229  
 Jevons, Stanley p. 167  
 Jordan, Camille p. 76  
 Jüngel, Eberhard p. 37 n. 8  
 Kahn, Beverly L. p. 268 n. 25  
 Kant, Immanuel pp. xiii n. 3, xvii n. 8, xxiii, xxv n. 14, 13, 84, 101, 103, 110, 112, 155, 162, 167, 206, 207, 218, 235, 239, 301 n. 31, 312 n. 6, 313, 314, 326, 327, 328, 329, 333, 337, 345, 352 n. 41, 358, 367 n. 50, 372  
 Kellermann, Benzion pp. 406, 407, 408  
 Kleinpeter, Hans p. 300 n. 25  
 Kondeptudi, Dilip p. 265 n. 1  
 Konnerth, Hermann pp. 325, 330 nn. 14 e 15, 332, 333, 334, 336 nn. 38 e 40

- Körner, Christian Gottfried p. 329 n. 13  
 Korsch, Karl pp. 157, 158  
 Kroner, Richard p. 442  
 Kuhn, Thomas p. 300
- La Rocca, Tommaso p. 263 n. 7  
 Labriola, Antonio pp. xviii, xix n. 11, xx n. 12, xxi, xxii, xxiv, xxv, 5, 10, 25, 26, 130, 139 n. 1, 140, 141 n. 5, 142-151, 153, 155, 156, 157, 161, 175, 176, 177, 181, 182, 183, 184, 185, 187 n. 42, 229, 230, 231, 242, 245-252, 254, 255, 257, 364 n. 10, 294, 295, 297, 308, 310, 341, 342, 344, 345, 346 n. 20, 348 n. 26, 353, 358, 359, 382, 383  
 Lafargue, Paul p. 246  
 Lakatos, Imre p. 300  
 Lamennais, Hugues-Félicité Robert de p. 75  
 Lange, Friedrich Albert Lange pp. 160, 186  
 Langlois, Charles-Victor p. 11  
 Lask, Emil pp. 204 n. 26, 209 n. 55  
 Laski, Harold p. 58  
 Lattanzio, Lucio Cecilio Firmiano p. 405  
 Lattes, Dante pp. 420, 421 nn. 58-59 e 61, 423 n. 71, 444  
 Latki, Torsten p. 406 n. 7  
 Lauberg, Carlo p. 357  
 Lazarus, Moritz pp. 6, 10, 25 n. 1  
 Le Roy, Édouard pp. 298 n. 21, 299, 301  
 Lenin, Vladimir pp. 168, 171, 264 n. 10  
 Leonardo da Vinci pp. 333, 334, 335, 336 n. 40  
 Leopardi, Giacomo p. 317  
 Lessing, Gotthold Ephraim pp. 32 n. 31, 418  
 Leyh, Peter p. 5 n. 2  
 Liebert, Arthur p. 442
- Lindsay, Alexander Dunlop pp. 156 n. 1, 159  
 Linneo, Carlo p. 307  
 Liutprando di Cremona p. 413  
 Locke, John p. 358,  
 Lombroso, Cesare p. 444 n. 45  
 Longhi, Roberto p. 128  
 Loria, Achille pp. xxi, 157, 181, 192, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 229, 230 n. 163, 231, 233, 234, 241, 245, 246, 247, 248, 250-255, 431  
 Losurdo, Domenico pp. 343, 344 n. 14, 346 n. 19  
 Lovelock, James Ephraim pp. 275, 284, 285  
 Löwith, Karl pp. 90, 91, 107  
 Lukács, György pp. 157, 158  
 Lutero, Martin pp. 410, 418  
 Luzzatti, Luigi p. 409
- Mach, Ernst pp. xxii, 133, 281, 297, 298, 299, 300 n. 25, 303, 304, 352  
 Macchioro, Aurelio p. 250 n. 23  
 Machiavelli, Niccolò p. 259  
 Maggi, Michele pp. xii, xvi, xvii, 89, 103 n. 37, 247 n. 12, 312 n. 6  
 Magnano San Lio, Giancarlo pp. 291 n. 1, 329 n. 12, 331 n. 19  
 Magris, Claudio pp. 427, 432, 445  
 Malinowski, Bronisław p. 436  
 Malthus, Thomas Robert p. 168  
 Malusa, Luciano p. 367 n. 50  
 Manabendra, Mukherjee p. 271 n. 30  
 Mandelbrot, Benoît pp. 275, 281 n. 17  
 Mann, Thomas pp. 91, 410 n. 20, 411, 436  
 Marangoni, Matteo p. 330 n. 16  
 Marchesini, Giovanni p. 301  
 Marées, Hans von pp. 325, 336, 338 n. 44  
 Maria Maddalena p. 320



- Mariano, Raffaele p. 5  
 Marx, Karl pp. xviii, xix, xx, xxi, xxii, xxiv, 99, 107, 114 n. 14, 131, 139, 140, 141, 146, 147, 148, 149, 150 n. 33, 151, 152, 153, 155-161, 163-179, 181-200, 201 n. 10, 203, 204, 213-231, 233-240, 242, 243 n. 1, 244, 245, 246 n. 8, 247, 248, 253, 254, 255, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 271, 295, 296, 297, 300, 304, 341, 346 n. 20, 350 n. 32, 351 n. 35, 358, 359, 361, 362, 383 n. 9, 384, 444 n. 45  
 Massarani, Tullio p. 415  
 Mastroianni, Giovanni p. 270 n. 29  
 Matilde di Canossa p. 320  
 Matilde di Hackeborn (Santa) p. 320  
 Matilde di Magdeburgo p. 320  
 Matilde di Ringelheim p. 320  
 Matteucci, Nicola pp. 233 185,  
 Maturana, Humberto pp. 134, 275, 279, 287  
 Maturi, Sebastiano pp. 351 n. 36, 364  
 Meattini, Valerio p. 408 n. 10  
 Meier, Georg Friedrich p. 328 n. 10  
 Meinecke, Friedrich pp. 10, 12, 18, 19, 91  
 Mena, Javier p. 262 n. 4  
 Mendelssohn, Moses pp. 372, 418  
 Mengoni, Luigi p. xv n. 7  
 Merzagora, Cesare pp. 418, 420, 444  
 Messedaglia, Luigi p. 414  
 Metternich, Klemens Wenzel von p. 86  
 Meyer, Eduardo p. 30 n. 21  
 Miceli, Vincenzo p. 376  
 Michelet, Jules p. 99  
 Michelini, Luca pp. 245-246 n. 5, 247 n. 11  
 Mignet, Alexis-François-Auguste p. 80 n. 23  
 Miguel I de Portugal p. 86  
 Milhaud, Gaston pp. 299, 301  
 Mill, John Stuart p. 167  
 Missiroli, Mario p. 351 n. 37  
 Mola, Aldo Alessandro p. 416 n. 44  
 Momigliano, Arnaldo pp. 413 n. 21, 422, 423, 439, 444  
 Momigliano, Attilio p. 417  
 Momigliano, Felice p. 408  
 Mondolfo, Rodolfo p. 147  
 Montesano, Aldo p. 244 n. 2  
 Montesquieu p. 81  
 Morani, Roberto pp. xxv, xxvi, 381, 386 n. 15  
 Morera, Esteve p. 272 n. 35  
 Morin, Edgar pp. 134, 275, 276 n. 4, 277 n. 5, 286, 287, 288, 289, 310  
 Mosé p. 415  
 Müller, Giovanni p. 84  
 Mussolini, Benito pp. 46, 47, 365, 426, 431, 432, 434, 438 n. 25  
 Musté, Marcello pp. xxiii n. 13, xxvi, 187 n. 42, 383 n. 7, 385 n. 14, 398 n. 41, 405, 409 n. 13, 410 nn. 16 e 17  
 Napoleone Bonaparte pp. 73, 74, 75  
 Negri, Antimo p. 264  
 Nicola I (zar) p. 86  
 Nicolini, Fausto pp. 346, 347 n. 22, 405 n. 2  
 Nicolis, Gregoire p. 274 n. 1  
 Niebuhr, Barthold Georg pp. 31, 84  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm pp. 90, 96, 107, 110, 115, 201 n. 10  
 Nippel, Wilfried p. 22 n. 47  
 Nitti, Francesco Saverio p. 436  
 Nohl, Herman p. 29  
 Novalis p. 32 n. 31  
 Nowak, Leszek p. 295 n. 12

- Nucara, Letizia p. 279 n. 12
- Oldrini, Guido pp. 342 nn. 5-7, 343, 344
- Oliverio, Albertina p. 232 n. 183
- Omero pp. 129, 372
- Omodeo, Adolfo pp. 67, 74, 76, 125, 377, 419 n. 51
- Orano, Paolo pp. 410, 433
- Orestano, Francesco p. 376
- Ottone I p. 320
- Paci, Enzo pp. 40 n. 18, 354
- Palmieri, Marco p. 428 n. 4
- Pantaleoni, Maffeo pp. xxi, 157, 192, 193, 244 n. 3, 245, 246, 247, 248, 251-255, 256 n. 48, 257
- Paolo di Tarso pp. 36, 100
- Paolo Malatesta* p. 223
- Paolozzi, Ernesto pp. xvii, xviii, 125, 175, 300 n. 25
- Papini, Giovanni p. 375
- Pardo, Ferruccio pp. xxvi, 421, 422
- Pareti, Germana p. 267 n. 50
- Pareto, Vilfredo pp. xxi, 243-253, 254 nn. 39 e 43, 255, 256, 257, 300 n. 27
- Parrini, Paolo p. 302
- Pastore, Annibale p. 301
- Paulsen, Friedrich p. 308 n. 52
- Pavone, Claudio p. 433 n. 19
- Pearson, Karl pp. 298 n. 21, 300 n. 25
- Pertici, Roberto p. 433 n. 17
- Petruciani, Stefano pp. xviii, xix, xx, 175
- Pettoello, Renato p. xxiii n. 13
- Pfister, Bernhard p. 208 n. 51
- Pflaum, Christian p. 11
- Pfordten, Otto Friedrich von p. 300 n. 26
- Pico della Mirandola p. 259
- Piketty, Thomas pp. xix, 168
- Pio XII p. 426
- Piovani, Pietro p. 17 n. 37
- Pischedda, Bruno p. 446 n. 48
- Pitagora p. 362
- Placci, Carlo p. 251 n. 26
- Platone pp. 10, 171, 230 n. 163, 362, 372, 373, 376
- Poincaré, Jules Henri pp. 284 n. 28, 298 n. 21, 299, 301, 302
- Polanyi, Karl Paul p. 300
- Polignac, Auguste-Jules-Armand principe di p. 86
- Polizzi, Gaspare p. 278 n. 10
- Pontiggia, Giuseppe p. 244 n. 2
- Popper, Karl p. 309
- Pozzi, Regina p. 265 n. 13
- Prestipino, Giuseppe p. 272 n. 34
- Preziosi, Giovanni p. 416 n. 44
- Prezzolini, Giuseppe pp. 128, 307 n. 50, 346 n. 21, 375
- Prigogine, Ilya pp. xxii, 133, 275, 280, 281, 282, 283 n. 27, 285, 310
- Proudhon, Pierre-Joseph p. 179
- Quaranta, Mario p. 367 n. 50,
- Racca, Vittorio p. 195
- Ragghianti, Carlo Ludovico pp. 334, 337, 338 n. 43
- Ranke, Leopold von pp. 10, 20 n. 46
- Rascaglia, Maria p. 177 n. 4
- Ravà, Adolfo p. 27 n. 10
- Rava, Luigi p. 369
- Ravasi, Gianfranco p. 244 n. 2
- Reale, Mario p. 192 n. 58
- Reed, Jean-Pierre p. 271 n. 31
- Reid, Thomas p. 357
- Renan, Ernest p. 413
- Ricardo, David pp. 167, 168
- Rickert, Heinrich pp. xiv n. 5, 26 nn. 5 e 6, 27 n. 10, 30 n. 21, 202, 204 nn. 25 e 27, 205 n. 32, 207 n. 47, 208 nn. 48 e 50 e 52, 219 n. 108, 299, 350

- Riechers, Christian p. 265 nn. 15 e 18
- Riegel, Alois p. 330 n. 16,
- Rizi, Fabio Fernando p. 429 n. 5
- Rocco, Alfredo pp. 46, 47, 48, 49, 56, 406
- Rockmore, Tom pp. xviii, xix, xx, 155, 238 n. 202
- Rodriguez-Lores, Jose p. 262 n. 5
- Roemer, John pp. xx, 196
- Romani, Marzio Achille p. 244 n. 2
- Romolo p. 413
- Roncaglia, Alessandro p. 67
- Röpke, Wilhelm pp. 63, 64, 65, 66
- Rosmini, Antonio pp. 74, 355, 356, 357, 358, 365, 370, 376
- Rossi Pietro pp. 70, 201 n. 10, 216 n. 93, 228, 229 n. 159, 235 n. 191, 236 n. 192
- Roth, Cecil p. 423 n. 71
- Rousseau, Jean-Jacques p. 167
- Royer-Collard, Pierre-Paul p. 76
- Ruffini, Francesco pp. xv, 48, 49, 50, 56, 61, 70
- Ruini, Meuccio p. 80 n. 23
- Rumi, Giorgio p. 244 n. 2
- Russell, Bertrand pp. 303 n. 35, 308
- Salinari, Giambattista p. 417
- Salvemini, Gaetano p. 99 n. 20
- Salvi, Cesare p. 427
- Sarfatti, Michele pp. 414 n. 34, 427, 431 n. 12, 434
- Sartori, Giovanni pp. 50, 66
- Sasso, Gennaro pp. xi, xii n. 1, 17 n. 37, 61, 62, 67, 111 n. 6, 183 n. 22, 346, 347 n. 22, 383 n. 7, 393 n. 32, 394 n. 33, 395 n. 34, 408 n. 12, 410 n. 18, 414 nn. 34 e 36, 416 n. 42, 421 n. 60, 426, 427 n. 2, 444 n. 46
- Savigny, Friedrich Karl von p. 84
- Sbarberi, Franco p. 345 n. 15
- Schelling, Friedrich pp. xxvii n. 17, 30 n. 21, 31, 84, 328, 399 n. 44
- Schiller, Friedrich pp. 14, 20, 329 n. 13
- Schleiermacher, Friedrich pp. 31, 36, 326, 328, 332, 373
- Schmidt, Conrad pp. 180 n. 10, 225
- Scholem, Gershom p. 423
- Schopenhauer, Arthur pp. 294, 331, 373, 399 n. 44
- Schuct, Tatiana p. 423 n. 72
- Scognamiglio, Carlo p. 410 n. 16
- Scurati, Antonio p. 438 n. 25
- Segre, Augusto pp. 422, 423
- Seignobos, Charles p. 11
- Seligman, Edwin pp. 160, 161
- Serres, Michel p. 278 n. 10
- Severino, Emanuele p. xv n. 7
- Sforza, Carlo pp. 430, 433 n. 19
- Shaw, Bernard p. 436
- Simmel, Georg pp. 6, 30 n. 21, 232 n. 181, 350
- Smith, Adam pp. 167, 168, 193, 358
- Sombart, Werner pp. 157, 165, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 242
- Sorel, Georges pp. 157, 264 n. 11, 265 n. 16, 298 n. 20
- Spaventa (fratelli) pp. 343, 344, 346 n. 19
- Spaventa, Bertrando pp. 342, 343 n. 9, 344, 345, 346, 347, 363, 364, 386 n. 16, 391, 398 n. 40
- Spaventa, Silvio pp. xv, 53, 259, 345, 369, 409
- Spencer, Herbert p. 292
- Spinazzola, Vittorio p. 415
- Spitzer, Leo pp. 91, 107, 411, 440
- Spranger, Eduard p. 441
- Sraffa, Piero p. 423 n. 72
- Staël, Madame de pp. 75, 76, 81 n. 25, 84

- Stallo, John Bernhard pp. 298 n. 21, 300 n. 25  
 Stammer, Rudolf pp. 157, 161, 162, 165  
 Stein, Ludwig p. 100 n. 23  
 Steinthal, Chajim Heymann pp. 6, 7, 10, 25 n. 1  
 Stengers, Isabelle pp. xxii, xxiv, 275 n. 1, 280, 281, 282, 285  
 Stramandino, Flavia p. 280 n. 17  
 Streicher, Julius p. 412  
 Suardo, Giacomo p. 431  
  
 Talete p. 276  
 Tarozzi, Giuseppe p. 301  
 Telesio, Bernardino p. 357  
 Tessitore, Fulvio pp. xii, xiii, xxii, xxv n. 15, 26, 29, 219-220 n. 108, 237 n. 199, 311, 318 n. 20, 338 n. 46, 386 n. 16  
 Thiers, Adolphe p. 80 n. 23  
 Thyssen, Johannes p. 30 n. 21,  
 Togliatti, Palmiro p. 420 n. 57  
 Tommaso d'Aquino p. 357  
 Treves, Paolo p. 438  
 Treves, Piero p. 420 n. 56  
 Trivero, Camillo p. 350 n. 31  
 Troeltsch, Ernst pp. 102, 103  
 Tuozzolo, Claudio pp. xiii n. 2, xvii n. 9, xx n. 12, xxv n. 14, 139, 143, 146-153, 175 n. 1, 187 n. 42, 192, 193 nn. 59 e 60, 196 n. 71, 197, 216 n. 93, 236 n. 194, 240 nn. 206 e 207, 241 n. 207, 247 n. 12, 350 n. 32, 352 n. 40, 367 n. 50, 383 n. 9  
  
 Vacca, Giuseppe pp. xix n. 11, 269  
 Vaihinger, Hans p. 301 n. 29  
 Vailati, Giovanni pp. xxii, 303 n. 35, 308, 310  
 Valiani, Leo pp. 426, 431  
 Vanzulli, Marco pp. xxiv, xxvi, 341, 346 n. 20  
  
 Varela, Francisco pp. 134, 275 n. 1  
 Varisco, Bernardino p. 377  
 Veca, Salvatore p. 244 n. 2  
 Venturi, Adolfo p. 332  
 Venturi, Franco p. 29 n. 18  
 Vera Augusto pp. 342, 343, 344, 364  
 Vespa, Bruno p. 431 n. 12  
 Viano, Carlo Augusto p. 57 n. 14  
 Vico, Giambattista pp. 6, 20, 83 n. 30, 95, 99, 102, 114 n. 14, 140, 155, 259, 260, 312 n. 6, 326, 328, 329 n. 11, 345, 357, 366, 371, 372, 373, 374 n. 12, 405, 406, 420  
 Vigolo, Giorgio p. xxvii  
 Villari, Pasquale pp. 349, 352 n. 41  
 Villari, Rosario pp. 5, 61  
 Violante, Luciano p. 435 n. 21  
 Visentin, Mauro pp. 195 n. 68, 247 n. 12, 367 n. 50, 396 n. 37  
 Viti Cavaliere, Renata pp. xvii, 78 n. 17, 107, 349 n. 28, 352 n. 41  
 Vitiello, Vincenzo pp. xiv, xv, xxvi, 35, 400  
 Vittorio Emanuele II di Savoia p. 435  
 Vizzardelli, Silvia p. 337 n. 43  
 Volterra, Vito p. 431  
 Vossler, Karl pp. 32, 237 n. 198, 305 n. 42, 326, 411  
  
 Wagner, Wilhelm Richard p. 157  
 Wainwright, Joel p. 264 n. 12  
 Walras, Léon p. 247  
 Wardi, Chaim p. 438  
 Wartenburg, Yorck von pp. 21, 22 n. 47  
 Weber, Max pp. xx, xxi, xxiii, 10 n. 20, 197-207, 209-220, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 232-239, 242  
 Werder, Karl p. 391

Windelband, Wilhelm pp. 26, 28  
n. 16, 350

Wölfflin, Heinrich pp. 326 n. 3,  
336

Wundt, Wilhelm pp. 25 n. 1, 27  
n. 10

Xénopol, Alexandru Dimitrie p.  
27 n. 10

Zanantoni, Marzio p. 354 n. 47

Zanardi, Stefania p. 367 n. 50

Zappoli, Stefano p. 300 n. 26

Zeller, Eduard p. 345

Zoppi Garanti, Silvia pp. 100 n.  
21, 142 n. 10, 177 n. 5



# FILOSOFIA, IDEALISMI E SCIENZE SOCIALI

- I. Claudio Tuozzolo (a cura di)  
*Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*<sup>ISBN</sup>  
N 978-88-548-9860-8, formato 14 × 21 cm, 488 pagine, 24 euro

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2016  
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»  
00134 Roma – via di Torre Sant’Anastasia, 61  
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)