

Studi culturali

Santi Di Bella

Benedetto Croce e la fondazione linguistica
della soggettività



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

Studi culturali 5

Santi Di Bella

Benedetto Croce e la fondazione linguistica della soggettività

Direttore: Michele Cometa

Comitato scientifico:

Valeria Cammarata (Università degli Studi di Palermo)

Iain Chambers (Università degli Studi di Napoli L'Orientale)

Roberta Coglitore (Università degli Studi di Palermo)

Lidia Curti (Università degli Studi di Napoli L'Orientale)

Cristina Demaria (Università degli Studi di Bologna)

Giulio Iacoli (Università degli Studi di Parma)

Paolo Jedlowski (Università della Calabria)

Mauro Pala (Università degli Studi di Cagliari)

Gian Piero Piretto (Università degli Studi di Milano)

Roberta Sassatelli (Università degli Studi di Milano)

Nicoletta Vallorani (Università degli Studi di Milano)

Realizzato con il contributo dei fondi MIUR "Incentivi alle attività base di ricerca - FFABR Anno 2017"

ISBN (a stampa): 978-88-5509-045-2

ISBN (online): 978-88-5509-047-6

Le opere pubblicate sono sottoposte a processo di peer-review a doppio cieco.

© Copyright 2019 New Digital Frontiers srl

Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)

90128 Palermo

www.newdigitalfrontiers.com

Indice

<i>Prologo</i>	7
<i>Per un'introduzione più canonica</i>	11
Capitolo I	
Iconicità e soggettività	19
1. La deduzione genetico-linguistica del soggetto	19
2. L'agonismo dell'informe	42
3. Una teoria discontinuista del soggetto	48
4. Il linguaggio dell'altro	53
5. <i>Identitas pro multitudine</i>	61
6. La «dis-creazione»	66
Capitolo II	
«Problemi sospesi» ed altre questioni	77
1. Oscillazioni nella concezione crociana della storia dell'estetica	77
2. La storia della cultura e i «problemi sospesi»	83
3. Fantasia e immaginazione nella storia della coscienza	87
4. La metafisica wolffiana come condizione "aporetica" per la scoperta dell'estetica	94
5. La <i>Kritik der Urteilskraft</i> come scritto "baumgarteniano"	99
6. Hegel sì, ma solo al contrario	102
<i>Indice dei nomi</i>	111

Prologo

Un giovane studioso tedesco di filosofia, giunto a Napoli quando il conflitto che aveva quasi ucciso l'Europa – o non l'aveva uccisa davvero? – era terminato da poco, si recò a trovare il vecchio Croce che, da sopravvissuto e per antico costume, fu lieto di ricevere questo visitatore dal paese dell'apocalisse. Rimasero entrambi sull'attualità, e iniziarono quindi a discutere di dialettica, che è il modo in cui i filosofi – almeno quelli di una certa tradizione – parlano di morte e di guerra. Il visitatore riassunse la filosofia di Croce e gli obiettò che la sua dialettica si riduceva, o rischiava di ridursi, a una filosofia dell'"anche": l'uomo è estetico, e anche logico, anche economico ed anche etico. Ma "anche" è troppo poco per una fenomenologia che è tale – Hegel *docet* – perché e se converte l'anche dell'intelletto che divide nella connessione che mette in grado di seguire lo svolgimento dell'identico, o almeno quello dell'unità dell'Idea.

Croce, silenzioso, cominciava a sospettare che quel giovane studioso avesse letto Gentile e che fosse un semplice "hegeliano". Che piccola amarezza gli veniva quel pomeriggio da quella Germania che aveva tanto amata e nella quale aveva cercato di far fare qualche passo alla propria filosofia tramite l'impegno quasi eroico di un fedele gruppetto di traduttori-divulgatori, tutti in vario modo travolti dalla guerra, e, ad eccezione di Vossler, nessuno dei quali era riuscito a diventare un accademico: "come sempre" si stava per dire Croce, quando per la consueta onestà riprese invece a seguire il discorso sull'anche avvertendone anche lui il problema e tornando ai momenti, assai più frequenti di quanto non mostrassero saggi e libri, che lo avevano visto vacillare davanti al vuoto di senso di cui una falsa dia-

lettica gli indicava l'inevitabilità. Meditando, si chiese chi fosse e che cosa fosse stato questo scrivere, cercare e lottare della sua vita. Con istintivo amore e rispetto per la "gioventù studiosa" – un'espressione ottocentesca che il fascismo e la guerra avrebbero fatto cadere in disuso – il vecchio Croce si mise a discutere con il giovane tedesco e gli riferì che per quanto lo riguardava rimaneva dell'idea che distinguere fosse meglio che confondere e che se ci fosse un certo disagio nell'anche di tale disagio andrebbe avvertita la realtà che è sempre anche altro e che quindi se ci si libera dell'anche ci si libera dell'altro, perduto il quale tanto vale riassegnare il mondo agli eterni e questi all'invariante in cui alcuni grandi greci trovarono rifugio dal dolore della trasformazione incessante.

Pur non dicendolo, gli tornò in mente Fichte quando affermava che la filosofia è una scelta nella posizione rispetto al mondo, una "questione di alta Etica" come aveva scritto appena pochi mesi prima in una "fantasia" che adesso gli si presentava rovesciata ma reale, e sorrise all'idea che a Napoli il fantastico ci mettesse così poco a diventare vero e il vero si rifacesse altrettanto rapidamente fantastico: *verum et phantasticus cumvertuntur*. Era forse questa una delle maledizioni o benedizioni della città. Ma anche questo motivo di sorriso gli confermò come fosse importante la fedeltà all'anche, come peraltro, anche volendo mettere da parte filosofia, logica e antropologia, era stato reso evidente dalle distruzioni in cui era finito sepolto "anche" il paese di quel giovane, la cui colpa ai suoi occhi consisteva nell'aver negato la distinzione: la forma sempre nuova dell'autentica bellezza scacciata per una allucinazione metropolitano-mitologica del sublime, la precisione del giudizio legato al fatto abbandonata per il preconetto incontrollato, la relatività dell'utile assolutizzato dalla bramosia di conquista; così, negando la distinzione, negando cioè essenzialmente la propria stessa distinzione, quel paese aveva reso niente se stesso e il continente, li aveva "annientati". Al punto che Croce pose al suo interlocutore l'alternativa "o anche o niente" prima di guidarlo per le sale della biblioteca di Palazzo Filomarino. Ma camminando il vecchio filosofo sentiva che quanto nel giovane viaggiatore era ancora un serio bisogno di riconnettere pensiero e verità sarebbe presto degenerato di nuovo in ossessione per l'unilaterale, e conoscendo bene cosa già prima della guerra occupava la scena della ricerca filosofica non esitò a prevedere, lui così ostile a ogni mantica,

lo spazio che presto sarebbe stato riconquistato dal puro logico della ricerca analitica, dal puro metodologico del culto del fatto, dal puro ideologico della cultura di parte e di partito; e temette che con decrepita posa radicale, oltre tutto questo e ovviamente “per superarlo”, si sarebbe rialzato presto anche il puro Essere insieme all’invito a riconquistarlo laddove si trovava prima che per effetto della soggettività fosse dislocato nell’oblio, come già affermava quel professore anche lui tedesco così abile nel traghettare dal vecchio al nuovo mondo, un vero maestro dell’oblio in effetti.

Ma se ancora nelle forme del nuovo il vecchio unilaterale rinasceva, forse non era anche sua la responsabilità? Era riuscito nella sua ricerca dello storicismo a concepire una fenomenologia anti-hegeliana, non teleologica e non teologica ma umana e umanamente religiosa, cioè una filosofia che fosse in grado di giustificare, svolgere e connettere la molteplice e sempre più varia policentricità dell’umano come ente storico? Era stato capace di stabilire il non essere come la dimensione da conquistare per l’espansione della vita, in cui colonizzare di senso lo spazio e il tempo significasse per l’uomo farsi linguaggio di tutte le cose e accettare di fronte a se stesso di divenire cosa - storia vissuta - avvicinandosi in tal modo al linguaggio dei tempi e degli spazi espressi o racchiusi dagli altri enti? Si chiese, nel pieno della sua ultima stagione hegeliana, cosa sarebbe successo se Hegel quella seconda edizione della *Fenomenologia* l’avesse potuta davvero rivedere e se tornare al suo inizio non lo avesse potuto ricondurre davvero oltre la *Logica* al mondo delle rappresentazioni vissute nel momento in cui ripensava la storia dell’estetica, del religioso e della politica. Forse proprio questo era stato il compito teorico della sua esistenza: riprendere il lavoro su una nuova fenomenologia. E fu sul punto di riaccendere la discussione con quel giovane filosofo per indicargli dove andasse cercata a suo parere la soluzione al problema dell’anche e dove cioè si trovasse la nuova “Fenomenologia” di cui ci sarebbe stato bisogno nel tempo della nuova Europa da ricostruire. Stava per suggerire che il luogo in cui poteva trovare la sua propria soluzione a questo problema era dove non l’avrebbe forse cercata da solo, cioè nella sua storiografia, i suoi lavori di narratore della storia della cultura che a volte si faceva “anche” narratore speculativo, filosofico, per raccontare, come De Sanctis nella *Storia della letteratura Italiana*, «la storia dei grandi movimenti ideali delle società». Temette però ulte-

Prologo

riori incomprensioni o che semplicemente non valesse la pena dispiacere al suo cordiale amico e preferì un affettuoso saluto a un forse un po' acido puntualizzare in cui avrebbe ancora dovuto parlare di sé¹.

¹ Questo "prologo" è un gioco con le regole della "fantasia" crociana *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel* [1948], ora in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 13-35. I riferimenti con cui è costruito sono riconoscibilissimi, ma ecco i maggiori in "ordine di apparizione": G. Gentile, *La filosofia delle quattro parole* [1938], in Id., *Frammenti di filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 331-333; B. Croce, *La Germania che abbiamo amata* [1936], in Id., *Pagine sparse*, II, Laterza, Bari 1943, pp. 510-520; Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit.; Id., *La filosofia di Giambattista Vico* [1910], a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 1997; B. Croce, *Di nuovo intorno alla «filosofia prima» e al «problema fondamentale o preliminare della filosofia»* [1943], in Id., *Discorsi di varia filosofia*, II, a cura di G. Giannini, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 326-332; Id., *Un filosofo e un teologo* [1934], in Id., *Conversazioni critiche*, V, Laterza, Bari 1952, pp. 362-363; Id., *Un'avversione filosofica* [1947], in Id., *Nuove pagine sparse*, I, Laterza, Bari 1966 pp. 324-325; F. Tessitore, *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, il Mulino, Bologna 2012; B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* [1906], in Id., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, a cura di A. Savorelli, con una nota al testo di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 11-145; *La critica letteraria. Questioni teoriche* [1895], ora in Id., *Scritti su Francesco De Sanctis*, a cura di T. Tagliaferri e F. Tessitore, Giannini, Napoli 2007.

Per un'introduzione più canonica

Storicismo assoluto come fenomenologia e fenomenologia come storiografia potrebbero essere il modo per definire una filosofia che già solo perché esposta in una mole sterminata di libri, saggi, interventi e temi sembra sfuggire da ogni lato, presentandosi sempre simile ma mai davvero la stessa. Sguscia via, il nostro Croce: quanto più si fa grande e monumentale meno facile è afferrarlo. Di questa difficoltà la vittima più comune è quella più sicura di sé, che con *nonchalance* si mette all'impresa di liquidare il vecchio filosofo: dispiace pensare alle migliaia di studenti italiani che, ad esempio, si convinceranno che Croce è quello che racconta loro Eco, e grazie all'editore che Croce ha praticamente inventato. E quale è, in breve, l'interpretazione di Eco? Che Croce con quella penna può dire quello che vuole, nel senso della straordinaria retorica con cui gli era facile persuadere comunque e chiunque, quasi a prescindere dai contenuti, stare a penare sui quali sarebbe quindi tempo semi-sprecato. Ma lasciando da parte la curiosità per la svalutazione della retorica in un semiologo, che tutto sommato è un filosofo del linguaggio, il buco dentro il quale Eco scivola dopo averlo aperto è una interessante botola storico-culturale: un trabocchetto da biblioteca di monastero oscurantista, dove si bada alla formula, alla struttura del sillogismo prima che al formulato, e si prende la conseguenza semantica per un effetto reale. Eco giudica Croce un vecchio letterato perché non nota la forza con cui invece procede oltre le aporie delle estetiche pedagogica, romantica e mimetica². Se soprattutto alcuni dei libri di Croce non rimanessero muti

² U. Eco, *Sull'estetica di Croce*, in *La filosofia e le sue storie. L'età contemporanea*, a cura di U. Eco e R. Fedriga, Laterza, Roma-Bari 2018, pp. 146-151; già in U. Eco, *L'«Estetica» di*

ad ingiallire, e si fosse davvero superato il pregiudizio ideologico che pesa sulla sua figura dal Dopoguerra, sarebbe naturale ricollocare la sua estetica dentro il panorama delle grandi riflessioni “linguistiche” che accompagnano la rivoluzione artistica tra Otto e Novecento e tanto per toccare un tema in genere considerato estraneo ai suoi interessi, potrebbe rivelarsi utile prendere ad esaminare il pensiero crociano quando si tratti di comprendere il passaggio da arte mimetica ad arte non più mimetica che si consuma nei primi due, tre decenni del Novecento e quindi ricorrere alla sua teoria dell’espressione per comprendere non solo artisti a lui storicamente e culturalmente vicini come Palizzi e Morelli, ma anche personaggi come Manet, Kandinskij e Klee³. Con questo non si intende proporre la prospettiva sempre fuori luogo dell’“attualità di”, stavolta l’attualità di Croce, ma semplicemente che c’è una via di mezzo tra la monumentalizzazione e la ripulsa, quella di un’indagine storica e teorica che senza esclusioni di partenza rimetta questo pensatore in contatto con il mondo di idee che permea la sua epoca, a lui nota con una profondità rara tra i suoi contemporanei⁴. Che poi alla fine il vecchio Croce risulti avere ancora qualcosa da dirci oggi, è cosa che si vedrà. Ma se si rinuncia anche a questo, è chiaro che non possa rimanerne se non il cimelio del grande scrittore umanistico e umoristico, la mano leggera della sua prosa scientifica inarrivabile. E fatto questo, basta poi un altro piccolo passo per identificare in Croce il regista occulto della cultura italiana secondo il più invecchiato luogo comune della politica letteraria del nostro Paese, l’unica certezza su cui trasversalmente tutti, guelfi e ghibellini,

Croce, «La Rivista dei Libri», ottobre 1991, pp. 4-7. Il giudizio di Eco è comprensibile se si tiene conto del fatto che Croce contesta per principio qualsiasi posizione semiotica perché la sua teoria dell’espressione nega l’idea stessa della differenza tra significante e significato.

³ Il «livore antiprospectico» con cui l’arte dei primi due decenni del Novecento vuole imporre contro le regole albertiane «una prospettiva del sentimento» (cfr. P. Spinicci, *Il palazzo di Atlante. Contributi per una fenomenologia della rappresentazione prospettica*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 11 e segg.) insieme al progetto post-positivista di fare dell’arte il luogo della verità (assoluta in alcuni artisti, contingente in altri) non è forse un proposito molto affine a tanti temi tra i più tipici della filosofia di Croce?

⁴ Per quanto qua in questione, cfr. T. De Mauro, *Introduzione* a F. de Saussure, *Corso di Linguistica Generale* [1916], a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari¹⁸, p. X e Id., *Storia linguistica dell’Italia unita*, Laterza, Roma-Bari 2008¹⁰.

sono pronti a darsi la mano⁵: un consociativismo che avrebbe fatto la sua eloquente figura in qualche scena di *Caterina va in città*⁶.

Ma se Croce fu un grande scrittore è perché si diede a risolvere un grande problema di logica dell'esperienza: né soggetto né oggetto, né fatto né valore, né causa né necessità, né universale né particolare, né Marx né Kierkegaard, né tempo né eternità, né libertà né giustizia, né spirito né materia, né pace né violenza e si potrebbe proseguire sino a giungere a quella che è forse l'alternativa che Croce respinge più di ogni altra, socialmente, eticamente e politicamente, la dicotomia individuo-comunità: né individuo né comunità, né sentimento né regola, né demoni né santi. Alternative che non si possono rompere o risolvere per una questione filosofica essenziale: la loro origine va indagata teoreticamente nella qualità storica della forma. Si continua a considerare la forma nella filosofia di Croce una sorta di categoria, di trascendentale o di valore, ma andrebbe invece stabilita con la maggior precisione possibile la misura della distanza da questi termini vagamente kantiani⁷, tale che se certamente il criticismo rifluisce in questo pensiero, poi Croce lo ripresenta con una novità da rendere quei riferimenti persino quasi fuorvianti⁸. In questa riflessione si fa una scelta precisa: prendere sul serio il fatto che nella filosofia di Croce l'espressione non è soltanto l'inizio dell'attività del soggetto ma ne è anche l'origine. L'ipotesi, da cui si trarranno tutte le conseguenze, è che la filosofia dello spirito consista in una fondazione genetico-linguistica del soggetto, e che questo spieghi perché Croce estromette dalla forma ogni funzionalità a priori considerandola piuttosto il fuoco ottico che disegna l'orizzonte mobile entro il quale

⁵ Cfr. G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 521; alcuni episodi di dotte banalità su Croce in E. Giammattei, *I dintorni di Croce. Tra figure e corrispondenze*, Guida, Napoli 2009, p. 20.

⁶ Film di Virzì del 2007 che raccontando la storia di una ragazzina di talento ironizza sull'industria culturale italiana e sul rapporto amichevole e conformista che lega nel "dietro le quinte" celebrità intellettuali in pubblico fieramente ostili per motivi ideali.

⁷ Cfr. per questo tema con riferimento alla Memoria del '93, G. Morrone, *L'elemento estetico della conoscenza fra Croce e Windelband*, in *Croce e la modernità tedesca*, a cura di F. Rizzo e S. Di Bella, Aracne, Canterano (Roma) 2017, pp. 109-129.

⁸ La critica a Kant, e specialmente alla sua teoria del bello, c'è già in *La critica letteraria. Questioni teoriche*, cit., p. 33: «Il tentativo di Kant su questo punto può considerarsi come interamente fallito». Non troppo diverso poi il giudizio nell'*Estetica*.

si costituisce il mondo del significato e al di là del quale invece rimane il bradisismo del mondo che è “umano” ma ancora immerso nella angosciosa innocenza priva di significato. La forma, e soprattutto l’espressione, sono nella filosofia di Croce un gran bel peccato originale, che scippa l’uomo all’indeterminato ma non lo rende soggetto come in Kant, per cui sia possibile un’analisi delle sue funzioni, quanto invece lo prospetta come un processo. In altri termini, se l’intuizione kantiana pone il limite del soggetto, vale a dire il limite oltre cui come soggetto non può fare un passo con la conoscenza, l’espressione procura al soggetto una differente fondazione per cui il limite è posto in esso stesso, con la conseguenza di riconoscere che per Croce il soggetto non si dà perché si risolve piuttosto in “soggettivizzazione”, il che apre a effetti decisivi sul piano della responsabilità metafisica nel salvaguardare il mondo umano attraverso la cura del linguaggio⁹. La differenza della forma, e specialmente dell’espressione, dalla categoria sta nel fatto che per Croce questi due mondi, quello dell’innocenza e quello del peccato, quello dell’indeterminato e quello della determinazione, non si escludono: sono invece reciproci ed esistono in quanto il primo pressa l’altro a darsi, come se il mondo del significato si costituisse nel sottrarre spazio a quello in cui il significato manca perché ancora non vi agisce la soggettività, che è «divenire, attraverso il purgatorio o l’inferno del niente, o come altro si chiami il potente-impotente negativo dell’essere, per modo che l’uomo a ogni istante conquista il bene, il bello, l’utile, il vero, e a ogni istante è a rischio di perderlo se non ne acquista un altro nuovo, come gli è comandato dalla sua spirituale natura»¹⁰. Il fatto che la “prima” manifestazione della forma sia, logicamente e di fatto, l’espressione condiziona non soltanto ogni altra attività del soggetto ma risulta decisivo per la sua stessa costituzione, per capire il modo in cui funziona questo principio d’azione che nell’espressione si afferma. Il soggetto crociano non consiste in altro che nel costituirsi unitario della sequenza delle proprie espressioni: la sua formula è più “io dico che” che non “io penso”. Sostituire “io dico che” a “io penso” fa slittare la ricerca sul soggetto dall’Estetica e Analitica trascendentali verso

⁹ Cfr. F. Giuliani, *Espressione ed ethos. Il linguaggio nella filosofia di Benedetto Croce*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Bologna 2002.

¹⁰ B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 27.

l'antropo-genesi. L'interpretazione che qui si andrà argomentando è allora che la filosofia di Croce suppone un'antropologia filosofica e si svolge in una deduzione linguistico-genetica del soggetto, non mentalistica come quella della fondazione trascendentale del soggetto nella filosofia di Kant¹¹. La conseguenza più significativa di questa scelta interpretativa è che alla base della teoria crociana del soggetto va posta un'appercezione linguistica, quale si dà nella contestuale creazione espressiva di sé e del proprio mondo: uno statuto quindi, quello del soggetto, che per origine è subito forte per un verso e del tutto fragile per l'altro. Se infatti cade il "linguaggio", nell'accezione anti-semiotica che così viene ad assumere, il soggetto scompare e con esso il mondo si arresta, dato che questo, il reale, consiste soltanto nell'impegno del soggetto ad esprimerlo. Il "sistema" di Croce è la fenomenologia in cui vengono dedotte le modalità con cui si articola questa co-appartenenza del mondo e del soggetto a partire dal "linguaggio".

Una delle convinzioni che più sono permanenti nella mentalità filosofica di Croce, vale a dire che la filosofia contemporanea dovesse assimilare il superamento del dualismo razionalità-irrazionalità, e fare della fine di questa scissione, tipicamente kantiana e neo-kantiana, la premessa per una nuova problematizzazione del mondo moderno, trova la sua ragione autentica nella deduzione genetico-linguistica del soggetto. Della filosofia di Kant si conserva nell'*Estetica* di Croce il motivo certamente dirimente ma anche generico della condizionatezza del soggetto, svolto però e anzi stravolto come finitezza nella formatività attraverso il linguaggio. Questa differenza che qui viene descritta come passaggio dall'"io penso" all'"io dico che" modifica completamente l'idea di soggetto che non si può dire quindi né trascendentale né idealistica. Dipende da questo complicarsi linguistico di una procedura "kantiana" la difficoltà a classificare secondo le categorie prevalenti nella storia della filosofia moderna un sistema che il suo autore per primo riconosceva radicato nella filosofia classica tedesca ma che interpretava come la sua "eversione" in senso realistico e anti-metafisico.

¹¹ Permane di "kantiano", ma su questa base, la convinzione «della natura non scientifica della metafisica», cfr. Id., l'importante luogo della *Critica letteraria. Questioni teoriche*, cit., p. 50.

Il fatto che il soggetto nasca nell'espressione indica che la forma non è valore ma si configura nello slancio con cui la soggettività risponde al bisogno vitale di darsi significati: non c'è né automatismo di schemi che facciano da guida alla rappresentazione del reale né dialettica verso un fine presupposto e tanto meno potenzialità inconscie operanti già in natura, ma storia della coscienza perché la coscienza si definisce continuamente e continuamente si attua. La storia non è quindi se non in senso secondario la dimensione per l'attuarsi delle modalità della cultura; in primo luogo ed essenzialmente essa per Croce è il dato di una condizione ontica che a sua volta può essere concepita come il risultato della strategia adottata dalla vita allorché, in un prima ideale che si ripete ad ogni istante, un ente si riveste della soggettività e si pone nel centro della prospettiva che apre al mondo del significato. In questa interpretazione del pensiero di Croce, soggettività e linguaggio sono intesi come se la vita – questa generica quanto fondamentale protagonista – li escogitasse per accedere all'orizzonte dell'ordine come congiunzione del movimento e del significato. La forma non è pertanto neanche categoria se per categoria si intende l'ordine potenziale dell'esperienza, un vincolo altrettanto che una possibilità; non racchiude la storia ma è essa stessa questa storia. Per questo stesso motivo, d'altronde, la natura rimane una costruzione e non può invece essere una conoscenza effettiva; in termini vichiani, è il motivo per cui solo Dio conosce la natura mentre all'uomo si può forse dare la conoscenza di quello che fa, che sarà allora la conoscenza di se stesso come storia del proprio linguaggio.

Quello che si trascura è che, liberando Hegel dal suo "carattere teologale"¹², Croce ha proposto un'antropologia filosofica – il soggetto come ente disegnato dal «potente-impotente negativo dell'essere», reazione della vita attraverso l'invenzione della soggettività alla *Unruhe* della realtà – che ha poi sviluppato attraverso l'immensa indagine sull'uomo "culturale" che si trova nella sua opera e che consegue da quella proposta. Questa antropologia filosofica Croce la indaga attraverso Vico ma la trova abbozzata in De Sanctis lettore di Hegel e di Zola, secondo il quale l'*a priori* è il risultato che si generalizza a

¹² Ivi, p. 75.

partire dall'osservazione¹³ mentre il realismo comporta nella modernità di considerare la coalescenza tra divenire ed esistenza: l'esistenza che emerge dal divenire è ancora presa dal divenire, per cui esistere comporta agonisticamente dare forma al divenire che non ne ha, salvare con il significato la vita dell'esistere dall'energia del divenire che tanto la opprime quanto la rende possibile.

Nel favorire errori come quello di Eco, e di quanti non si sa perché vedono in Croce solo il grande giocoliere della cultura e della sua storia, una parte di responsabilità spetta anche alla tradizione degli studi crociani che ha scandagliato ogni angolo del Croce politico, estetico, letterario, civile e storiografico trascurando che queste connotazioni dipendevano da un'idea dell'uomo che Croce non esplicita – forse – da nessuna parte, ma a cui accenna altrettanto per ogni dove e che molto spesso si ritrova necessariamente nella sua opera.

A dover essere giudicato filosoficamente è l'atteggiamento di tensione tra distinti (l'"anche" di cui si è prima immaginosamente scritto) che è la negazione dell'equidistanza e il contrario degli sparsi risultati a cui arriverebbe colui che si fosse occupato "anche di". A chi come Croce si era formato sostanzialmente attraverso la filosofia di Sette e Ottocento, questa mostrava il tracciato di ampie continuità sotto forti rotture che è frequente nella storia della filosofia, ma che aveva preso sempre più l'andamento vorticoso dell'epoca in cui erano cominciate le mode e la modernità iniziava a finire. Se moderno era stato "l'ora" (il *modus* dei moderni contro gli *antiqui*), le mode velocizzavano scambi, ascese e tramonti anche delle idee nel teatro sempre più mediato dal dispositivo della vita urbana. Il pensiero di Croce vive e pensa questo sfondo, quello stesso del primo Nietzsche con cui ha pure tanto in comune, senza cedere a unilateralità dogmatiche, ma anche impegnandosi concretamente nella polemica per il riequilibrio e la difesa di istanze trascurate, come nel caso del positivismo italiano, accusato di essere non troppo ma troppo poco scientifico. Occorre considerare cosa fu la parte di Ottocento che Croce visse per avere un'idea del suo modo di considerare la filosofia. Questo piuttosto maturo studioso ha la seconda metà dell'Ottocento

¹³ Cfr. B. Croce, *La critica letteraria. Questioni teoriche*, cit., p. 64, con riferimento a Simmel.

Introduzione

molteplice e conflittuale dentro di sé, il suo universo di competenze e di convinzioni è fattuale e scientifico, letterario e metodico, poetico e politico, antiquario ed economico. Quando, grazie soprattutto a Marx e a Herbart, ritenne non rinviabile il momento di darsi ragione della propria cultura e della propria esperienza, gli fu del tutto ovvio ritenere che la filosofia dovesse essere “sistematica”, cioè dovesse chiarire il modo in cui la complessità della vita si facesse comprensibile nella sua articolazione. E allora si può anche avere l'impressione che questa filosofia dica tutto e un po' niente e che già al suo inizio, nell'*Estetica*, mostri un andamento eclettico, come uno zibaldone appena ragionato, con una mostruosa appendice storica che oggi sembra dannatamente fuori moda. Ma questa immane storia dell'estetica era necessaria perché l'intenzione di dimostrare che l'estetica è una scienza della rappresentazione come “linguistica generale”¹⁴ doveva essere confermata anche mostrando quanto nuova fosse, al punto da quasi non essere stata intuita in tutto il passato.

¹⁴ Sull'aggettivo “generale” del titolo ci si sofferma poco perché sembra ovvio che con esso si allarghi a tutto il soggetto la dimensione primaria linguistica; “generale” finisce con il significare però a mio parere anche “non semantico”, e questo in un certo senso lo rende un aggettivo incompatibile con “linguistica”, e questo configura poi il difficile modo in cui Croce fa della lingua la condizione originaria del soggetto come coscienza di espressioni, ovvero di immagini.

Capitolo I

Iconicità e soggettività

1. *La deduzione genetico-linguistica del soggetto*

L'Estetica è un trattato della rappresentazione¹ in cui viene dedotto il primo dei due livelli nei quali si articola la conoscenza; tuttavia, non è solo questo: può e qui si argomenta che deve essere interpretata anche come una fenomenologia, cioè come una scena per la nascita della coscienza, una motivazione per l'inizio e lo svolgimento del soggetto, che ne risulta condizionato in profondità. È nell'espressione, in quanto coincide con l'aurora del mondo², che avviene infatti per la filosofia di Croce l'innalzamento del soggetto, quello che con parola goethiana si

¹ Cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia* [1900] [d'ora in poi solo *Estetica*], a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014, p. 478: «Nessuno di essi [ndr. Zimmermann, Vischer e Lotze] avvertiva come la questione estetica non volga sopra la bellezza o la bruttezza del contenuto astratto o della forma intesa come insieme di rapporti matematici, ma sopra quella della rappresentazione». Facendo riferimento a quanto Croce trae da Lazarus in *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* F. Tessitore (Croce e Humboldt, in Id., *Da Cuoco a Weber. Contributi alla storia dello storicismo*, I, *Origini e sviluppo dello storicismo italiano* [d'ora in poi solo *Da Cuoco a Weber*], a cura di D. Conte, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, p. 349) scrive che vi è «una concezione della storia/storiografia quale espressione, rappresentazione (*Darstellung*), narrazione da ritenere il vero centro del pensiero crociano, così individuato più e meglio di quanto fatto da altri interpreti». Molte considerazioni che seguono riflettono la ricerca crociana di Tessitore, raccolta soprattutto in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, III, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 207-495.

² Cfr. B. Croce, *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte* [1908], in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, a cura di M. Mancini, Bibliopolis, Napoli 2003, p. 23.

potrebbe definire la sua *Steigerung*³, che Vico da parte sua riassumeva nella formula umanistica “*Mundi civis sum*”⁴ e che De Sanctis ulteriormente semplificava in quella storicistica di “Io vivo”⁵.

Come trattato della rappresentazione, *l'Estetica* sviluppa questi suoi “precedenti” in una deduzione genetico-linguistica del soggetto, nella quale si intende far valere che nelle distinte operazioni in cui si va attuando, la soggettività è intrisa di linguisticità e anzi ne è costituita, sia nel caso della comune esperienza espressiva dell’individuo sia quando in campo entra quel misterioso protagonista di tanta tormentata riflessione crociana che è lo “Spirito”, che potrebbe essere definito, in modo perfettamente anche se non letteralmente crociano, come la vita stessa in quanto divenuta linguaggio. Qui verrà fatto il tentativo di riconoscere le conseguenze, anche contraddittorie, che da questa impostazione derivano quanto alla struttura del soggetto e per questo obiettivo si cercherà di sottrarsi a quella parte che nella tradizione degli studi ha in genere trascurato o ha curato poco quest’ottica fenomenologico-linguistica – il fatto che il reale si costituisca insieme al soggetto in questa spontanea comunicabilità – perché suggestionata da altri temi più appariscenti, come il valore degli oggetti d’arte o la funzione della critica, sebbene da un punto di vista strettamente filosofico siano argomenti di rilievo derivato, se non proprio secondario. Certamente, nell’orientare la maggioranza degli studi sull’*Estetica* un ruolo lo ha avuto il rilievo di Croce come critico, storico, teorico della narrazione, della poesia e della letteratura, e in genere dell’arte, anche figurativa e post-figurativa. Ma proprio a questo proposito non è superfluo notare che rispetto a un filosofo la cui complessità dipende in gran parte dal fatto di essersi formato nella seconda parte dell’Ottocento ma di essere sul piano problematico decisamente novecentesco⁶, una storicizzazione troppo fedele può impoverire le possibilità interpretative: ad esempio l’arte su cui Croce avrebbe forse

³ Cfr. F. Cislacchi, *Goethe e Darwin. La filosofia delle forme viventi*, prefazione di R. Fabbri-chesi, Mimesis, Milano 2008.

⁴ Questa sorta di vichiano “cogito ergo sum” nella *Prima orazione*, cfr. G. Vico, *Le orazioni inaugurali*, a cura di G. G. Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 25-26.

⁵ F. De Sanctis, *Saggio critico sul Petrarca*, Morano, Napoli 1869, p. XXXIX.

⁶ Cfr. F. Tessoro, *Croce: storicismo e antistoricismo*, ora in Id., *Da Cuoco a Weber*, cit., p. 426.

da dire oggi le cose più originali e paradigmatiche è proprio quella con cui lui per primo confessava di avere poca o nessuna confidenza e in merito alla quale si registrano, in senso strettamente filologico, le sue più crudeli incomprensioni di critico e, insieme, le più dure incomprensioni dei suoi critici. E tuttavia questo dato storico-culturale non toglie che molta parte dell'arte dei primi due o tre decenni del Novecento teorizzava e desiderasse mettere in pratica un'espressività indifferente all'alternativa tra astrazione e realismo⁷ come a quella tra possibile e impossibile⁸, ingaggiando una ricerca indubbiamente assai affine alla filosofia crociana dell'arte, che lo sapessero o lo ignorassero i suoi protagonisti e lo stesso Croce.

Ma non è stata soltanto l'importanza di Croce in quei settori a mettere al centro degli studi i temi della critica e della "produzione" artistica, che hanno poi reso predominanti questioni come la «parte di Croce nella cultura italiana» spesso fraintendendola come una «estetica romantica»⁹ o come una retorica umanistica; in questa diffusa lettura parziale se non sbagliata ha influito anche il fatto innegabile che molti di quei temi nell'*Estetica* sono effettivamente maggioritari, non soltanto nella sezione storica, dove per larga parte si procede a una ricognizione della critica d'arte e della letteratura artistica, ma anche nella prima e breve sezione "teorica": persino qui non è facile

⁷ B. Croce, *La Poesia* [1935], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994, p. 189; cfr. V. Kandinskij, *Lo spirituale nell'arte*, a cura di E. Pontiggia, SE, Milano 2015, ad esempio p. 49; la teoria di Kandinskij post-positivista ma scientifico-spirituale segnala affinità con quella crociana della rappresentazione. Significativo anche M. Ernst, *Au-delà de la peinture* [1937], in Id., *Écritures*, Gallimard, Paris 1970, pp. 237-267: qui la tecnica del "frottage" viene oniricamente presentata come esecuzione del celebre invito leonardiano a guardare nella "macchia" per scoprire mondi di immagini. Il *frottage* è votato apparentemente alla casualità del gesto espressivo, ma, sia pure certamente con differenze quanto alla valutazione dell'inconscio, rivela un sottofondo morfologico poi non lontano da come Croce aveva già valorizzato l'idea che la «macchia è l'idea pittorica» che trovava esposta nel brillante libretto di V. Imbriani, *La quinta promotrice*, Tipografia napoletana, Napoli 1868, (cfr. B. Croce, *La macchia*, «La Critica», III, 1905, pp. 422-429). Non casualmente Croce ricorda che Imbriani era allievo di De Sanctis. Cfr. in generale C. L. Raggianti, *La critica della forma. Ragione e storia di una scienza nuova*, Baglioni & Berner, Firenze 1986.

⁸ Cfr. la conferenza di P. Klee *Confessione creatrice* e la testimonianza di L. Schreyer in P. Klee, *Confessione creatrice e altri scritti*, Abscondita, Milano 2004, pp. 11-21 e pp. 63-69.

⁹ Cfr. G. Contini, *La parte di Benedetto Croce nella cultura italiana* [1972], Einaudi, Torino 1989, pp. 10-11.

per il lettore focalizzarsi sul fatto che tra tanti altri discorsi, esempi e digressioni, si sta procedendo in effetti a una fondazione del soggetto come coscienza di immagini e che quelle pagine contengono già *in nuce*¹⁰ una “filosofia dello spirito”.

È quindi in gran parte Croce stesso all’origine della situazione per cui il tema dell’espressione come condizione originaria del soggetto quasi dilegua nei suoi ricchi corollari culturali e critici, mentre passa pressoché inosservato il punto essenziale per cui nell’espressione ha luogo non tanto la giustificazione del primo, basilare, livello della conoscenza quanto la fondazione della soggettività, come se il problema di quel libro fosse stato davvero di misurare il valore delle forme storiche dell’espressione, in una sorta di nuova guida al “bello” contemporaneo, e non quello di che cosa significa per l’idea di uomo che l’immedesimazione con la realtà e con se stesso in quanto principio di coscienza avvenga attraverso la creatività dell’espressione.

Un esempio di questa tendenza la si può trovare nel modo in cui viene trattato il tema dell’identità tra individuo ed artista: questo autentico assioma della filosofia crociana viene in genere interpretato come un aspetto della sua polemica anti-romantica¹¹, mentre il piano cui appartiene ha a che fare molto di più con la “critica della ragione”. Intendo dire che quando si accantoni questa spiegazione storico-culturale, importantissima quanto si vuole anche in sede etico-politica¹², dalla negazione che la “genialità” sia un qualche speciale *status* uma-

¹⁰ Cfr. già B. Croce, *Tesi fondamentali di un’Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*, Stabilimento Tipografico della R. Università, Napoli 1900, poi in Id., *La prima forma dell’Estetica e della Logica*, a cura di A. Attisani, Principato, Messina-Roma s.d. (ma 1924); adesso in anastatica, a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 35: «L’augurio che qui facciamo di una rielaborazione spregiudicata della Logica». Cfr. *l’Avvertenza* all’edizione del 1901. Importante M. Maggi, *Croce e la crisi dell’Europa spirituale*, in *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, a cura di C. Tuozzolo, Aracne, Canterano (Roma) 2016, p. 98.

¹¹ Che poi avrà la sua proiezione poetologica nel saggio *L’intuizione pura e il carattere lirico dell’arte* del 1908.

¹² Penso ovviamente al «romanticismo come malattia» in *Storia d’Europa nel secolo diciannovesimo* ([1932], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1991, p. 61) in cui si proietta con l’aspetto di potenza politica il «plotinismo estetico» del saggio *L’estetica di F. Schleiermacher* ([1933], in B. Croce, *Ultimi saggi*, a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 158) su cui cfr. G. Magnano San Lio, *Croce e Schleiermacher*, in *Benedetto Croce e la cultura tedesca*, a cura di G. Furnari Luvarà e S. Di Bella, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 51-61 e P. D’Angelo, *Il problema Croce*, Quodlibet, Macerata 2015, p. 121.

no emerge il profilo antropologico della questione dell'espressione, che è poi quello che di essa davvero conta. Diventa evidente infatti che può avere senso rovesciare il *focus* dell'interesse, e considerare l'arte nell'argomentazione dell'*Estetica* quasi un *case study*, che come tutti i *case studys* serve a parlare di altro, in questo caso a spiegare cosa è l'arte per spiegare cosa sia il linguaggio¹³, andando così dalla parte all'intero, dal caso alla regola: l'attività che inflazionisticamente si ritrova nella vita di immagini di ogni uomo, a cui non riesce di realizzare una rappresentazione del reale di quella peculiare intensità ma una appunto comune¹⁴, per la quale tuttavia un mondo arriva ad esistere, e quindi arriverà ad esistere anche quel peculiare mondo dell'arte, dove per mondo in un caso come nell'altro si deve intendere un insieme coerente di immagini destinate a diventare poi, nella *Logica*, immagini-significati.

L'arte è così soltanto una settorializzazione dell'espressivo che in senso argomentativo non rappresenta il centro dell'*Estetica*, sebbene vi dilaghi quantitativamente. Ma quanto filosoficamente vale la pena considerare è che questa "linguistica generale" fa una scelta, ricca di presupposti e densa di conseguenze, una scelta che è anche una diagnosi spirituale dell'epoca: quella di identificare "linguaggio" e antropogenesi¹⁵.

Vorrei a questo punto proporre subito una variante terminologica relativa a questa identificazione: connettere linguaggio e antropogenesi risponde all'intenzione di fondare un'antropologia del limite¹⁶, dell'indi-

¹³ Così, ma senza anglicismi, Croce in *Un'aggiunta. La «crisi» della linguistica* [1922], in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, cit., pp. 198-203.

¹⁴ Si concentra invece sulla trasfigurazione artistica dell'impressione ed espressione naturale e sentimentale la filosofia dell'arte sviluppata in *La Poesia*, cit., p. 21.

¹⁵ Cfr. B. Croce, *Tesi fondamentali di un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., p. 25: «Il passaggio da psiche a spirito, da sensibilità animale ad attività umana, si effettua per mezzo del linguaggio». Cfr. in generale G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 120.

¹⁶ La scelta dei termini di iconico e ontico traduce in sinonimi estetici quello che Tessitore definisce "limite", derivandone il concetto dall'interpretazione del kantismo eterodosso che ricostruisce ad esempio nell'*Introduzione agli Scritti Filosofici* di Humboldt (a cura di G. Moretto e F. Tessitore, UTET, Torino 2004, pp. 11-68). Nell'interpretazione di Tessitore la filosofia di Croce è una «ricerca dello storicismo», per «l'acuta tensione tra realismo e idealismo» che l'assoluto provoca nel sistema in quanto stridente sostegno del limite. I termini di iconico e di ontico vorrebbero condensare quanto scrive nella

viduo rispetto a un mondo di cose individuate nell'espressione. Senza trascurare le questioni di coerenza che derivano dal quadro più o meno "idealistico" in cui questa scelta e la conseguente antropologia del limite vengono collocate dal loro autore, nella riflessione seguente si cercherà di "sciogliere" il concetto di "limite" in due altri concetti, i quali non fanno che provare ad esplicitarlo, quelli di iconico e di ontico: iconico sarà definito il soggetto crociano in quanto principio mobile di un insieme di rappresentazioni, di immagini; ontico sarà il modo per fare riferimento a questo insieme di cose individuate nella rappresentazione. Iconico e ontico sostituiscono la coppia concettuale soggetto-oggetto, usuale in Croce, o per essere più precisi, la integrano, mostrando – o almeno si spera che riescano a farlo – una certa efficacia chiarificatrice perché pongono in primo piano il tema dell'immagine e quindi della vita, evidenziando come la persistenza di questa direttrice nella filosofia di Croce, dall'inizio alla fine, renda forse meno rilevante, come invece ormai è luogo comune ritenere, proprio quel rapporto contraddittorio tra le strutture della sua riflessione e gli strumenti in parte dialettici e idealistici di cui si serve. Come quindi già si osserva con queste anticipazioni, rispetto ai problemi posti dalla deduzione genetico-linguistica del soggetto, «il giudizio dell'arte», «la critica storico-estetica in Croce e nei crociani»¹⁷, su cui hanno lavorato opportunamente studiosi magistrali ritornano ad essere, nell'insieme, un complesso di dettagli. Poiché per Croce si danno oggetti individuati in quanto il soggetto oggettiva la propria "impressione", vale a dire in quanto nella rappresentazione si forma un mondo di immagini a cui sente di appartenere, nel linguaggio si trova la condizione elementare per l'espansione del soggetto nell'ontico, il luogo dove avviene l'apertura cosmica che fa capo ad esso come orizzonte mobile dell'esperienza, s'intende di tutta l'esperienza, anche di quella che oltre ad essere linguistica è anche logica, anche economica, anche etica¹⁸.

Prefazione a Id., *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, cit., pp. IX-XII. Interessante la questione del limite, alla data 1 ottobre 1898, il suggerimento di Gentile a Croce sulla differenza tra l'espressione desanctisiana "limite dell'ideale", da integrare con quella di "misura dell'ideale", in *Carteggio 1896-1900*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, introduzione di G. Sasso, Aragno, Torino 2014, p. 135.

¹⁷ È il titolo di un notevole libro di V. Stella (Quodlibet, Macerata 2005).

¹⁸ Che ovviamente non significa concludere alla tesi del kantismo di Croce, che non è «un prendere o lasciare», per cui di kantiano rimangono in Croce l'idea – generica – che l'anti-ontologia sia una acquisizione definitiva della coscienza moderna e la romanti-

l'“anche” dell'introduzione-prologo, che non smette di seguirci come un acuto *memento* a non imboccare la strada della metafisica, un *memento* a questo punto più necessario che mai. E non è un caso che assumendo la prospettiva della deduzione genetico-linguistica del soggetto l'anche faccia subito capolino, perché le cosiddette “categorie” del sistema quadripartito di Croce sono linguaggio: i linguaggi del logico, dell'economico e dell'etico portano dentro la loro distinta modalità di organizzazione dell'ontico, nella speciale “valorizzazione” cui ognuna di esse sovrintende, la traccia del fatto che quanto qui chiamiamo “l'ontico”, vale a dire la massa delle rappresentazioni e delle immagini espresse, si sia costituito nell'apertura al molteplice che solo il linguaggio permette.

Torniamo quindi all'origine del soggetto e del mondo, torniamo al linguaggio, ed esaminiamo che cosa secondo Croce avviene in quella che essendo prima “forma” del soggetto è anche quella in cui il soggetto prende forma. Il linguaggio non semplifica l'irrelata massa delle impressioni, non le elabora né “copia”, ma le “esprime”, cioè colloca il soggetto dentro la dimensione effettivamente reale costituita dall'ordine dell'immagine distinta, in cui può svolgersi l'adeguazione di pensiero e realtà in funzione della quale va svolgendosi l'esperienza della soggettività. Dal linguaggio deriva quindi quello che dovrebbe essere considerato il tratto più originale e problematico della filosofia di Croce: attraverso il linguaggio si riconosce al soggetto una connotazione universale ma che insieme si vuole ontica, connessa cioè alla fatticità, quella stessa che provoca la tensione tra pensiero ed azione¹⁹ da cui quella filosofia sarà permeata lungo tutto il suo itinerario²⁰, soprattutto quando si sarà configurata come

cizzazione della sintesi a priori rifusa nell'espressività che sostituisce l'intuizione. Sul ruolo di questo criticismo nella logica dell'*Historismus* cfr. C. Tuozzolo, *Storiografia e teoresi nell'interpretazione del neoidealismo italiano*, «Philosophia», 1-2, 2015, pp. 211-255. Una lettura sistematica per autori in F. Tessitore, *Trittico anti-hegeliano da Dilthey a Weber. Contributo alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.

¹⁹ Le riflessioni svolte in questo libro devono molto agli studi di G. Cacciatore, in particolare sul concetto di vita in Croce, soprattutto quello con questo titolo insieme ad altri anch'essi rilevanti raccolti adesso in *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, prefazione di F. Tessitore, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005. Altrettanto vale per G. Cacciatore, *Dallo storicismo allo storicismo*, a cura di G. Ciriello, G. D'Anna e A. Giugliano, ETS, Pisa 2015.

²⁰ La «ricerca dello storicismo» è la sintesi con cui F. Tessitore ripercorre questa ed altre tensioni tra l'ontico e l'ontologico come problema irrisolto della filosofia di Croce. Cfr.

“storicismo assoluto”, che appunto in quanto ontico, “naturalistico”, Gentile giudicherà un «nullismo assoluto»²¹. Ma lo scopo di queste considerazioni non è insistere su questi ultimi temi già molto discussi, né su quella tensione e le sue conseguenze, e ad esempio valutare se le variazioni che nel corso della sua storia interna subisce la categoria dell’utile le conservano un ruolo coerentemente sistematico, vale a dire i problemi della “ristrutturazione” del sistema a partire da *La storia come pensiero e come azione* e poi in modo ancora più problematico dagli anni Quaranta quando il luogo della vitalità diventerebbe oggetto di revisione da parte dello stesso Croce e di disputa tra gli interpreti. Qui interessa fare un passo indietro rispetto a tali questioni e anzi – esageriamo – interessa farne due indietro: verso il linguaggio e verso il prima del linguaggio, perché capire in che cosa consista la deduzione genetico-linguistica del soggetto comporta che ci si volga nel pensiero anche a ciò che esso supera idealmente, idealmente conclude, e idealmente porta ancora dentro di sé.

È questa una consapevole violazione delle regole, un atto di anti-crocianesimo rivolto a Croce, animato però dalla speranza di essere alla fine assolti, cioè confida di risultare alla fine del tutto ermeneutico. A muovere queste considerazioni è l’idea che un modo per essere storici della filosofia rispetto a Croce sia provare a dirlo altrimenti, accettando con quello dell’infedeltà metodica e terminologica anche il rischio della sovrainterpretazione ma forse aprendo così una via per capire da dove vengono alcuni dei temi più acuti di questa filosofia²². Il che è poi tutto sommato piuttosto crociano. Per valutare sino a che punto sia sostenibile quest’istanza della continuità nella

su questo, F. Rizzo, *Riflessioni intorno a un recente libro su Benedetto Croce di Fulvio Tessitore*, «Archivio di Storia della Cultura», XXVIII, 2015, pp. 339-347 e S. Di Bella, *La ricerca impossibile dello storicismo. Fulvio Tessitore interprete di Croce*, «Il Pensiero Italiano», I (1), 2017, pp. 99-103.

²¹ G. Gentile, *Storicismo e storicismo* [1942], ora *Appendice a Id., Introduzione alla filosofia* [1943²], Sansoni, Firenze 1981, p. 261.

²² La principale operazione da fare a mio parere per togliere manti di incrostazioni dalla figura di Croce sarebbe duplice: non usare il suo linguaggio, cioè crocianamente “criticarlo”; metterne a confronto l’estetica con la linguistica e la filosofia dell’arte contemporanea, anche quella che apparisse lontana dal gusto dello stesso Croce. Nonostante il suo metodo per “lemmi”, si muove in qualche misura nel primo senso il *Lessico Crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro* (a cura di R. Peluso, La Scuola di Pitagora, Napoli 2016) apparso di recente.

successione delle proprie immagini di cui è costituito il soggetto per come ci sembra che Croce ne descriva la genesi nell'*Estetica*, bisogna infatti anche inoltrarsi in un'antecedenza speculativa e collocare la ricerca su di esso in quel prima in cui non c'è ancora linguaggio. Per verificare se e in che modo nel linguaggio avvenga la fondazione del soggetto, diventa inevitabile provare a cogliere anche nel suo costituirsi l'esito del travaglio che la vita, elevandosi a espressione, ha dovuto attraversare per liberarsi della condizione di indeterminatezza e dispersione nelle cose che deve essere concepita come una "fase" di non coscienza e di lotta della coscienza per se stessa, cioè per la propria stessa nascita²³. Mettere in luce il nesso rappresentazione-fenomenologia che si stringe nell'*Estetica* richiede di considerare anche ciò che la rappresentazione lascia indietro, il mondo non illuminato dalla sua azione, o per dire meglio, il mondo/non mondo da cui si distingue la deduzione genetico-linguistica del soggetto, il mondo "prima" di essere rappresentato ed espresso, il non mondo senza immagini. Si obietterà che l'*Estetica* omette proprio questo, che nelle sue prime pagine quasi non fa altro che negare dignità filosofica alle speculazioni degli psicologi del primordiale; che soprattutto a partire dalla terza edizione del 1908 quanto in quella del 1902 conservava ancora un vago collegamento psico-fisico viene spiritualizzato come materia volitiva interna al processo pratico della soggettività ponendo così la premessa perché lo storicismo diventasse "assoluto"²⁴; che già nella *Logica*, come si dichiara decaduta ad astrazione la differenza tra a priori e a posteriori, così si stabilisce che «nulla vi ha di esterno allo spirito»²⁵; che secondo Croce la linguistica può assai debolmente aiutare a comprendere la preistoria e comunque solo come filologia ma niente più²⁶; che la storiografia è filosofia, che l'una è adeguata all'altra, e quindi per quanto grande, la sua contraddizione non sarà mai quella

²³ Cfr. G. Cacciatore, *Il concetto di vita in Croce*, in Id., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, cit., pp. 59-92.

²⁴ Cfr. M. Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1998, p. 105.

²⁵ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* [d'ora in poi *Logica*], a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 136.

²⁶ B. Croce, *Considerazioni sulla preistoria* [1950], in Id., *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, cit., p. 194. Ma si consideri anche la recensione di spirito humboldtiano alla glottologia comparativa di A. Trombetti, *La lingua unica primitiva* [1905], in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, cit., pp. 193-197.

del mistero²⁷; che in essa tutto è originato e niente originario, e che per questi ed altri motivi altrettanto noti, questo pensatore trovò sempre illegittima la pretesa di dirigere lo sguardo verso una dimensione di cui si può congetturare la precedenza rispetto all'espressione ma che in quanto mancanza di forma non può essere espressa e quindi neanche compiutamente indagata: «È la materia informe che lo spirito non può afferrare in sé stessa, in quanto mera materia, e che possiede soltanto con la forma e nella forma, ma di cui postula il concetto come, appunto, di un limite»²⁸. Oltre le rappresentazioni-espressioni, «sono soltanto impressioni, sensazioni, sentimenti, impulsi, emozioni o come altro si chiami ciò che è ancora al di qua dello spirito, non assimilato dall'uomo, postulato per comodo di esposizione, ma effettivamente inesistente, se l'esistere è anche esso un atto dello spirito»²⁹.

E congetturare su «ciò che è ancora al di qua dello spirito» per il teorico di una logica la cui condizione di verità sarà di lì a breve trovata nel “principio di esistenza”, non è un'attività tutto sommato ancora dignitosa e a volte indispensabile come per Kant quando deve argomentare storicamente, ma equivale sostanzialmente a chiacchierare. Bisogna tuttavia anche considerare la strategia argomentativa di un filosofo che, dovendo costruire una prospettiva, per forza di cose lascia ai margini una retrospettiva. Intendo dire che poiché la sua urgenza nell'*Estetica* era di affermare la centralità dell'espressione nel costituirsi del mondo come immagine, poiché la sua motivazione era un anti-scetticismo umanistico e un illuminismo critico-problematico, a Croce interessava assai poco illustrare questo fondamento anche negativamente per mezzo di ciò che esso tralasciava. Teneva giustamente a insistere sulla densità del mondo trasfigurato nella rappresentazione, la prima forma di coerenza in cui si afferma la coscienza non ancora capace di distinguere possibile da impossibile, una coerenza, si ricordi, che non solo è senza concetto e quindi “a-logica” ma anche senza mezzi e senza

²⁷ B. Croce, *L'ombra del mistero* [1939], in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 30.

²⁸ Id., *Estetica*, cit., p. 9.

²⁹ Ivi, p. 16. Nel cupo cielo degli anni Quaranta avrebbe poi scritto di «un regno delle Madri, il recesso del Nume o del Noumeno», che erroneamente si postula esistente ma inaccessibile, mentre è inaccessibile perché inesistente, cfr. B. Croce, *Lo storicismo e l'inconoscibile* [1946], in Id., *Filosofia e storiografia*, a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 129.

un fine³⁰. È infatti molto importante che l'espressione possieda queste note neutrali: se non fosse del tutto priva di elementi riflessivi, se non avesse tali caratteristiche "aurorali", il presentarsi dell'immagine non equivarrebbe al presentarsi di un mondo né comporterebbe che di conseguenza attraverso essa un soggetto si vada costituendo. Non sarebbe altrimenti una fondazione e un primo, il primo individualizzamento, ad un tempo del sé e dell'altro da sé. In un trattato polemico della rappresentazione come vuole essere l'*Estetica*, sostare con lo sguardo anche sul non rappresentabile avrebbe comportato perciò una contraddizione, o almeno predisposto una fonte di equivoci che di per sé già non scarseggiano in questa fondazione del soggetto a partire dal linguaggio. Si sarebbe soprattutto rischiosamente avvicinata all'errore di identificare momento logico con fatto storico, ripetendo l'errore di Vico quando elabora «una filosofia dello spirito con particolare riguardo alla filosofia della fantasia» ma innestandola su una filosofia materiale della storia che rende egemonico il ruolo della «storia ideale eterna»³¹.

Ciononostante, rimane significativo, ad esempio, che nel capitolo dell'*Estetica* dedicato a De Sanctis si citi per intero proprio questo passo, cui già si accennava, tratto dal *Saggio critico sul Petrarca*:

Innanzi alla forma ci sta quello ch'era innanzi alla creazione, il caos. Certo, il caos è qualche cosa di rispettabile, e la sua storia è molto interessante: la scienza non ha detto l'ultima parola su questo mondo anteriore di elementi in fermentazione. Anche l'arte ha la sua geologia, nata pur ieri e appena abbozzata, scienza *sui generis*, che non è critica né estetica. Apparisce l'estetica quando apparisce la forma, nella quale quel mondo è calato, fuso, dimenticato e perduto. La forma è sé medesima, come l'individuo è sé stesso [...]. Il mondo estetico non è parvenza, ma è sostanza, anzi è esso la sostanza, il vivente: i suoi criterii, la sua ragion d'essere non è in altro che che questo solo motto: io vivo³².

³⁰ L'estetica non può essere una qualche elaborazione di esemplari di immagini, perché questo non la renderebbe la dimensione fondativa. Che l'espressione non abbia mezzi né fini è una convinzione "desanctisiana" già riscontrabile nelle *Tesi*, che passa nell'*Estetica* – la cui prima parte è un'ampia ripresa letterale dalle *Tesi* – e che la identifica con l'apertura cosmica di cui si è scritto, «la fanciullezza non cronologica, ma ideale» secondo la bella espressione de *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, cit., p. 25.

³¹ Ma la stessa cosa si potrebbe in fondo dire anche di Croce, che spesso sembra non sfuggire al tipo di argomento critico che egli adopera per farsi spazio tra i suoi "autori".

³² F. De Sanctis in B. Croce, *Estetica*, cit., p. 437.

Ma con il suo notevolissimo concetto di una «geologia dell'arte» che, giustamente, «non è critica né estetica», questo passo non è l'unico a segnalare che se la critica all'intuizionismo³³ è un motivo senz'altro permanente nella concezione di Croce, proprio l'insegnamento desantisianiano sull'intimità di forma e vita ha sempre influito nel non far venire meno una certa propensione problematica verso quanto si mantiene stabilmente al di là dell'espressione.

D'altronde, nella riflessione estetica crociana a questo proposito il discorso indiretto torna spesso utile, anche oltre e contro le sue stesse dichiarazioni di principio, perché si rivela quasi inevitabile dire quello che l'espressione non è per chiarire quello che è³⁴. E da qui una massa di cenni obliqui e cursori che sarebbe ingiusto oltreché impossibile trascurare, coi quali il filosofo del «sano romanticismo»³⁵, il filosofo che rovescia il romanticismo idealistico mettendo l'intuizione non in cima ma alla base del processo conoscitivo, che promuove una “rinnovata” alleanza tra *Romantik* e *Klassik*, o in senso latino l'accordo dell'arte epica con la lirica per un'arte universalmente drammatica³⁶ (che è la “contemporaneità” dell'arte), insomma questo filosofo goethiano che punta tutto su formazione e morfologia si volta spesso verso la terra dell'incoerenza, verso il tempo in cui c'è solo l'impasto della materia senza alcun disegno, la creta ma ancora nessuna figura, quando tutto è immaginazione ma niente è immagine e rappresentazione. Anzi, diciamo pure che questa terra dell'incoerente e dell'informe attira continuamente la sua attenzione, tanto più forte quanto più rapida, tanto più significativa quanto più affidata alla coda dell'occhio: e allora interessa anche a noi ma proprio perché Croce si cura sempre di ammonirci

³³ Procedere nella filosofia dello spirito verso l'«inverso dell'ideale kantiano, della matematica universale, del platonismo dei concetti» è la premessa della filosofia contemporanea la quale però non per questo può basare il proprio sapere «sull'intuizione, solo organo dell'assoluto» finendo così dalla giusta critica al carattere pragmatico e simbolico delle scienze al “misticismo”, come avverrebbe nella filosofia di Bergson che non trova il modo logico per definire una visione storicistica che superi entrambe le limitazioni ricordate, in B. Croce, *Logica*, cit., p. 380.

³⁴ Soltanto come esempio, cfr. Id., *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, cit., p. 28.

³⁵ Cfr. Id., *Le definizioni del romanticismo* [1906], in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, cit., pp. 278-284.

³⁶ Id., *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, cit., p. 28.

a lasciarla stare, a non badarci troppo e a concentrarci sul mondo che viene “consegnato” al soggetto dalla rappresentazione³⁷.

Ma cosa dire di questa “terra”? Forse che è la terra della sola sostanza, di quella sostanza che non è e non sarà mai hegelianamente anche soggetto, una terra di Medusa³⁸ che pietrificerebbe il soggetto, riportando l’energia della vita divenuta coscienza a perdersi di nuovo nella confusione della materia, dentro il dominio privo di riconoscibilità della natura la cui eco già aveva impressionato Vico ai margini del bosco di Vatolla, allorché niente può essere realmente rappresentato, e meno che mai il soggetto può rappresentare se stesso come principio dell’appercezione. È un tempo non tempo, un tempo privo di «ritmazione»³⁹, come si leggerà in quell’integrazione socio-letteraria dell’*Estetica* che è *La Poesia*, un qualcosa che si può solo vagamente pensare come un mondo senza immagine perché l’immagine è appunto ritmo, cioè tempo ordinato e spazio organizzato: non verità, che sarà poi il risultato del successivo livello di conoscenza, quello della *Logica*, ma già una qualche connessione, un ordine che individua, donando al soggetto nell’espressione il suo originario *ubi consistam*. Questo *ubi consistam* rappresentativo della soggettività si trasmetterà a tutti i suoi livelli successivi, e non soltanto per la meccanicità del principio di implicazione che porta l’espressione a diventare materia della sintesi a priori storica: il discrimine del possibile dall’impossibile in cui consiste questo transito dalla lingua alla logica, vale a dire il passaggio del soggetto nell’ontico dall’immagine al giudizio, avviene certamente grazie al predicato di esistenza, ma mostra la sua forte coerenza strutturale laddove Croce è necessitato a riconoscere che la forma del giudizio per poter essere la «realtà palpitante che si fa e si conosce nel farsi»⁴⁰ deve essere «omnirappresentativa e oltreprappresentativa». Questa definizione con cui alla categoria sembra attribuito il dono o la magia dell’ubiquità (tanto del tutto dentro

³⁷ Cfr. ad esempio Id., *Le due scienze mondane. L’estetica e l’economica* [1931], in Id., *Ultimi saggi*, cit., p. 56.

³⁸ M. Maggi ricostruendo i «preliminari culturali» della sua filosofia, scrive: «Ciò che conta, insomma, è quali Gorgoni filosofiche Croce senta la necessità di rimirare», in Id., *La filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 60.

³⁹ Si intende dire di un tempo senza autentiche espressioni, cfr. ad esempio B. Croce, *La Poesia*, cit., p. 187.

⁴⁰ Id., *Logica*, cit., p. 366.

quanto del tutto al di fuori della rappresentazione) è però inevitabile se deve costituire il connotato logico della fondazione estetico-linguistica del soggetto. La logicità deve essere intimamente linguistica, e solo in conseguenza della sua autonomia-dipendenza anche formale dalla dimensione linguistica può poi configurarsi come sintesi a priori storica⁴¹.

La deduzione genetico-linguistica del soggetto non si può quindi limitare all'*Estetica* ma trova nella *Logica* una conferma, tanto che l'intera sezione gnoseologica di quella che sarà la "filosofia dello spirito" potrebbe con buone ragioni essere considerata, sotto questo profilo almeno, un'unica linguistica su base estetica⁴². Anticipando davanti al riconoscimento di questa ampia dimensione della linguisticità del soggetto un tema che verrà ripreso oltre, viene da chiedersi se allora l'espressione che libera dall'impressione, che crea un mondo realmente umano e garantisce il fondamento del soggetto nella finitezza universalizzabile e logicizzabile delle sue esperienze estetiche, non finisca anche per imprigionarlo, chiedersi cioè se non sia nel linguaggio che si accende già all'inizio della "storia ideale" del soggetto il contrasto tra storicità ed assoluto che la filosofia di Croce si ritrova tanto spesso a dover gestire in qualche modo. Si intende dire che forse la contraddizione più visibile in questa filosofia, che vi convivono costruzioni idealistiche e criteri invece storicistici, potrebbe trovare una spiegazione proprio nel linguaggio, se non si riduce il tema del linguaggio alla teoria dell'espressione ma lo si considera anche come la sede della deduzione genetico-linguistica del soggetto; si osserverà allora che proprio tramite il linguaggio il soggetto si ritrova già nella

⁴¹ Cfr. Croce a Gentile, lettera del 7 maggio 1900, in *Carteggio 1896-1900*, cit., p. 393: «Il psichico è il continuo e l'indistinto, laddove nelle rappresentazioni appare già la virtù formatrice dello spirito». Pertanto l'aniconico è simile al "*Kontinuum* eterogeneo" del neo-kantismo del Baden per la comune radicale irrazionalità; la differenza è però netta quando si consideri che per Rickert e Weber i concetti sono una "costruzione artificiale", "ideal-tipi" mentre per Croce la deduzione genetico-linguistica del soggetto permette di accedere alla sola realtà, quella appunto del giudizio che è sempre "adeguata", vale a dire aperta, al pensiero. La differenza è quindi data dall'opzione tra linguaggio ed elaborazione, o altrimenti detto, tra espressione e semplificazione: la prima legittima la validità empirica che la seconda invece esclude; cfr. E. Massimilla, *Benedetto Croce e Max Weber*, «Archivio di Storia della Cultura», XXIX, 2016, pp. 109-122.

⁴² Cfr. ad esempio B. Croce, *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, cit., p. 25.

vitale contraddizione tra storicità ed assoluto: è finito rispetto all'ir-rappresentabile da cui per opposizione si distingue, è finito perché nel linguaggio si apre ad esso un mondo di enti, è finito perché iconico in un orizzonte ontico, ma al contempo si ritrova calato nell'universale perché in effetti secondo Croce il mondo della rappresentazione sorretto dalla luce del linguaggio coincide con l'unica e sola realtà, intrascendibile se non nell'immaginazione e nell'illusione.

E proprio per indagare la plausibilità di questa considerazione il problema di "cosa" preceda l'espressione, sebbene certamente illegittimo secondo la lettera di questa filosofia, finisce con il rivestire invece una certa rilevanza in questa interpretazione, la quale quindi non nega che Croce sia stato molto conseguente ad avvertire che lo spirito non può né deve penetrare nella condizione di misticismo naturale, di indistinzione tra soggetto ed oggetto che precede idealmente il linguaggio, perché tale condizione è alternativa al suo darsi appunto come principio di qualificazione e distinzione, come apertura del mondo che delimita il campo della sua azione. Ritengo che questa sia la matrice remota ma più fondante del principio crociano per cui si fa storia del positivo e non del negativo⁴³.

C'è anche un altro motivo per cui gli accenni a questa dimensione ostile al soggetto perché impossibile per il linguaggio sono pochi, in un certo senso una questione di gusto e di proposta filosofica: lasciarsi andare a vaste considerazioni su ciò che precede la rappresentazione sarebbe equivalso per Croce a perdersi un po' troppo in elucubrazioni sulla cosa in sé con il rischio di trasformare l'*Estetica* in uno di quegli edifici che derideva per la pretesa ingenua che tutto dovesse per forza starci dentro anche a costo di scambiare fantasie per conoscenze, si faceva sentire la sua insofferenza per una razionalità totalizzante, per il barocchismo metafisico come confusione di luce e di ombra, per quello che sempre ebbe a chiamare il "torbido". Si può fondare linguisticamente il mondo pretendendo di usare poi la lingua delle cose per descrivere il "tempo" in cui idealmente la linguisticità stessa non si era ancora data e quindi non c'era tra le cose neanche la differenza data dalla loro immagine? Ovviamente, no. Proprio perché

⁴³ Principio che serve a Croce per collocare nella «fenomenologia dell'errore» un ampio numero di inaffidabili oggetti culturali.

l'espressione pone inimicizia tra il soggetto e questo a-cosmo e con il peccato della parola richiude le porte dell'Eden⁴⁴, di un tempo/non tempo senza stagioni e senza cambiamento, sarebbe un'impresa lateralmente sovrumana afferrare questo proteo.

Ma c'è forse un modo più pratico, interno al lessico e al ragionamento dell'*Estetica* che ci può aiutare a descrivere l'informe e che consisterebbe nell'artificio di immaginarlo come il brutto assoluto, il falso assoluto, il disutile assoluto, il non etico assoluto, l'opposto del categoriale che risulta impossibile comprendere perché l'esperienza secondo Croce conosce solo gradazioni di brutto, di illogico, di disutile, di non etico; più ancora che essere un'esperienza impossibile, «il valore che diventerebbe il non valore»⁴⁵ sarebbe quindi distruttivo per il soggetto. Questo assoluto presenta allora una qualche somiglianza con l'a-cosmo e con l'informe perché come essi è senza immagine; si comprendono secondo me da questa prospettiva due questioni reciproche: la prima è perché, relegando altrove assoluto, a-cosmo e informe, l'espressione abbia l'effetto di impiantare la storicità come assetto funzionale del soggetto; la seconda è che l'assoluto come assenza di immagine, come aniconico, minaccia la sussistenza del soggetto, in quanto toglie le condizioni della linguisticità e con essa dell'esperienza⁴⁶. Non è quindi un caso, come iniziammo a considerare sopra, che proprio qualcosa di a-logico come è l'espressione ponga fine al regno dell'aniconico, è anzi del tutto conseguente che

⁴⁴ Cfr. il poema "hegeliano" di De Sanctis, *La prigione*: «Qual divenisti, Adamo, allor, che, appena / Gustato il pomo arcano, a' primi ignoti / Tumulti del tuo sangue e del tuo core, / Le nude membra vergognando ascose, / Bella, pari al divin, che t'era in petto, / Senza nome, indistinta contemplando / Una forma di te, da te lontana? / Qual divenisti, Adamo, allor che, innanzi / A' mutati occhi tuoi, Eva comparve?»; anche B. Croce, *Il peccato originale* [1950], in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 147.

⁴⁵ Id., *Estetica*, cit., p. 102.

⁴⁶ Cfr. ad esempio la riflessione così suggestiva anche per il titolo che unisce linguaggio e storia, *La parola della storia* [1948], in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 98-99: «L'uomo respira nella storia ed è tutt'uno con essa, e se per un istante, per un solo istante, ne fosse tratto fuori, morrebbe esso e il mondo tutto, che tutto, nella sua realtà, è storia in moto»; questo istante impossibile, realmente aniconico, «provocherebbe un terremoto e sconquasso apocalittico»; «E come l'uomo ha fatto e come farà il nuovo se non continuando a vivere secondo la legge del mondo e della vita, immutabile, se non vuole rovesciarsi nel nulla?».

sia così, al punto da non poter essere considerato che il riconoscimento filosofico di una situazione di fatto.

Poiché l'a-logico pone termine all'aniconico, l'assolutismo dell'aniconico è avvertito nella filosofia di Croce come il pericolo più grande per il soggetto, dato che necessariamente è ostile alla libertà di generare nuove immagini, costruire pensieri altri, ideare linguaggi rinnovati⁴⁷. Soprattutto, l'aniconico è il nemico acerrimo di quella misteriosa ma essenziale dimensione dello Spirito crociano che è la memoria, l'accumulo vivente delle sue esperienze in cui è riposta la sua stessa speranza di storicità: anche qualora tutti i documenti della cultura sparissero in un rogo universale, Croce ritiene che lo Spirito nella sua "memoria" conserverebbe le tracce della propria storia da dove le recupererebbe per rimeditarle secondo le motivazioni offertegli dalle sue occasioni (non meno misteriose di questa stessa memoria). Ma qualsiasi cosa sia davvero questo fondo vivente e si direbbe "semi-temporale" dello Spirito è chiaro che questa sua storia intima e interiore, la vera storia universale come è stato scritto giustamente⁴⁸, verrebbe cancellata dall'assolutismo dell'aniconico, dal grande oblio che scaturirebbe dalla fine dell'immagine: per questo motivo Croce parla di tale memoria in contesti emergenziali, di rottura della catena delle tracce, perché la memoria è l'ultima difesa identitaria dalla dissoluzione nell'aniconico. Questo assolutismo del senza forma semina insicurezza nella filosofia di Croce, attraversata come dal sen-

⁴⁷ Questa considerazione mi è stata ispirata dai lavori di D. Conte sull'*Ur* in Thomas Mann, in particolare da Id., *Nel pozzo del passato. Thomas Mann e la storia*, «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei», serie IX, vol. XXXVII, fasc. 3, Bardi, Roma 2017, pp. 307-380 con la sua riflessione sulle «durezze polifoniche funzionali all'oggettività di un mondo pre- e metaindividuale» (ivi, p. 336) che nella logica del presente discorso appaiono come l'opposto della «ritmazione» dell'espressione compiuta e individuante di cui si legge ne *La Poesia*. Cfr. F. Tessitore, *Su Ursprung/Entstehung. Divagazioni thomasmanniane in dialogo con Domenico Conte*, «Archivio di Storia della Cultura», XXXI, 2018, pp. 283-309 e la replica di Conte *Una discesa agli inferi in risposta a Fulvio Tessitore*, ivi, pp. 311-326. Ai miei fini torna utile ricordare la conclusione di Conte sulle *Ur-Fragen*, «domande originarie e radicali, proprio perché esse non contengono in sé, implicitamente, la risposta» da mettere a confronto con l'idea crociana, intenzionalmente tratta qui dal discorso estetico, per cui invece «la poesia crea essa, come ogni altra attività spirituale, con la soluzione il problema» (B. Croce, *La Poesia*, cit., p. 18).

⁴⁸ Cfr. D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, il Mulino, Bologna 2005, pp. 71-88.

timento che un antagonismo sin dall'inizio stia con il fiato sul collo del soggetto, contando sul vantaggio straordinario di avere a che fare con qualcosa di fragile, come può essere la fondazione di un soggetto tramite un mondo di immagini. L'aniconico è quindi un'ombra che riappare nelle pagine di Croce un po' dovunque, non appena le nostre letture siano impostate per inquadrarlo, come quelle che a causa dell'aniconico sono fieramente anti-esistenzialistiche⁴⁹. Riecheggia il suo *diapason* a mio parere, da questo punto di vista, persino dentro l'assoluto di "storicismo assoluto" che tenta la conciliazione tra storia ed universalità appunto per sottrarre la storia con il suo assoluto a quel suo doppio irrealista ma efficacemente disgregante che qui abbiamo chiamato il sovranoismo dell'aniconico.

Un altro esempio che quantomeno conferisce dignità di indizio a questo nesso tra assolutismo e assenza di immagini lo si può trarre dalla storiografia etico-politica: ad esempio nel *Dissidio spirituale della Germania con l'Europa* e negli altri saggi angosciati sullo stesso tema, Croce fa notare che il modo di condurre la guerra da parte della Germania aveva portato alla luce quel suo nucleo mistico-naturalistico, cui non fu immune neanche la filosofia hegeliana, neppure nella sua fase matura, e nella quale agli occhi di Croce si confermava come la cultura tedesca fosse almeno parzialmente eterogenea rispetto alla civiltà del Mediterraneo greco-romano⁵⁰; una tale "eccezione" era emersa quindi con modalità meno demoniche già in passato, ma appariva adesso assolutistica e violenta⁵¹ perché si presentava come esplicitamente aniconica, vale a dire inespressiva nel senso crociano di una forma che sia la chiarezza del contenuto, il quale così ne è reso spirituale, universalmente umano e quindi compatibile con altre immagini, altre espressioni.

La Germania sembra così assumere il ruolo di fenomeno storico-mondiale dove diventa visibile la faglia tra l'espressivo e l'a-

⁴⁹ B. Croce, *L'odierno «rinascimento esistenzialistico» di Hegel* [1949], in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., pp. 84-92.

⁵⁰ Id., *Il dissidio spirituale della Germania con l'Europa* [1943], in Id., *Scritti e discorsi politici*, I, a cura di A. Carella, Bibliopolis, Napoli 1993, p. 155.

⁵¹ Ricostruisce le questioni culturali qui accennate, con acuti riferimenti alla storia dell'interpretazione crociana di Hegel, E. Cutinelli-Rèndina in *Benedetto Croce e la cultura tedesca del Novecento*, «La Cultura», 1, 2018, pp. 81-106.

niconico, di cui si avrebbe un simbolo nell'alternativa tra Goethe e Bismarck⁵², tra la Germania che possiamo amare e quella di cui avere paura⁵³, che è quindi il luogo spirituale in cui si gioca il destino dell'Europa, che ospita nel proprio cuore il suo massimo pericolo, come d'altronde avviene con ogni forma storicamente vitale che è tale proprio perché lascia essere il proprio opposto e lo converte continuamente in positivo. Certo, in questo modo ci si avvicinava al cliché di una Germania "orientale"⁵⁴, Oriente aniconico dell'Occidente, iconoclasta o almeno iconofobico: mentre il vero Oriente si proibisce la rappresentazione divina, l'Oriente "tedesco" non vuole riconoscere valore a nessuna cosa distinta del mondo⁵⁵. Se quindi lo si osserva nella sua configurazione etico-politica, vale a dire con la fede crociana nel progresso dello spirito, l'aniconico che pulsa nella storia contemporanea dell'Europa attraverso la Germania si presenta, se volessimo tradurlo in termini più vicini a quelli crociani, come un romanticismo reso stabilmente anarchico dal rifiuto della funzione di controllo svolta dalla classicità, e dal quale si dipana un'energia immane che rimane aliena dal senso pratico di quella greco-latina⁵⁶, la cui fortuna è di volere "toccare" le cose e vivere tra le immagini: di essere iconica, e quindi vitale e mondana⁵⁷. Invece, quest'immane energia anziché

⁵² B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, a cura di A. Scotti, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 115; B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, cit., pp. 302-303.

⁵³ Cfr. M. Maggi, "Das Deutschland, das wir geliebt haben", in *Benedetto Croce und die Deutschen*, hrsg. von G. Furnari Luvarà, S. Di Bella, Academia, Sankt Augustin 2011, pp. 9-22.

⁵⁴ B. Croce, *Il dissidio spirituale della Germania con l'Europa*, cit., p. 157, per il riferimento alla «torbida religiosità orientale» fatto per essere negato ma comunque evidentemente spontaneo.

⁵⁵ Cfr. M. della Volpe, *Benedetto Croce e la Germania anticristiana*, in *Croce e la modernità tedesca*, cit., pp. 193-203; nel giudizio di Croce sul protestantesimo, rientra anche l'avversione luterana per l'immagine, a sua volta connessa al tema del "peccato". Cfr., in generale, l'interessante libro di F. De Giorgi, *La Controriforma come totalitarismo. Nota su Croce storico*, Morcelliana, Brescia 2013. Cfr. per la storia e la teoria di queste distinzioni, M. Bettetini, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari 2018.

⁵⁶ Lo stesso si può dire, per continuità culturale, anche della «buona filosofia italiana», cfr. B. Croce, *Hegel e l'origine della dialettica* [1951], in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 46.

⁵⁷ Le «due scienze mondane», in quanto immanenti, sono ontiche ed iconiche, cioè estetiche nell'accezione di scienze del senso, cfr. Id., *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economica*, cit., pp. 53-54.

costruire e costruirsi nel darsi forma, sa vivere e gioire solo se elimina ogni altra immagine e se ottiene il dominio integrale sul campo della forma, dominio che equivale a devastarla nell'uniformità ottusa e concentrata da cui trae alimento quella "patologia dello spirito" su cui Domenico Conte ha indagato non soltanto rispetto a Croce⁵⁸. E a questo proposito, in tutt'altro contesto e nel clima molto differente della prima guerra mondiale, non è male ricordare che Thomas Mann, con cui poi Croce avrebbe riflettuto su questi temi, segnala dei tedeschi nelle *Considerazioni di un impolitico* proprio il loro non saper parlare, l'afasia, che con il lessico che qui è stato scelto potremmo definire appunto la loro aniconicità⁵⁹.

Cercheremo di sviluppare in un prossimo paragrafo i motivi per cui la deduzione genetico-linguistica del soggetto comporti invece l'opposto dell'assolutismo dell'aniconico, vale a dire la qualità alteristica della coscienza e come l'aniconico tenda a spegnerla, sicché la tensione interna alla filosofia di Croce tra l'identità della categoria e la particolarità del giudizio si configurerà come un'opposizione secondaria e derivata rispetto a questa autentica battaglia tra alterismo e aniconicità dentro cui il soggetto spinge avanti la sua costruzione-esplorazione dell'ontico⁶⁰. Ma senza anticipare altro di questo tema, e tornando a sviluppare in un'ulteriore direzione quello in discussione, ritengo che sia possibile qui cogliere quale ragione richieda di considerare Croce un pensatore cristiano: il fatto che la sua filosofia stabilisce, immanentisticamente, il carattere iconico dell'uomo, il suo essere "immagine" di Dio che fa della storia un'"immagine" dell'uo-

⁵⁸ D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito*, cit., p. 144.

⁵⁹ Cfr. Id., *Benedetto Croce, Deutschland und Thomas Mann – ausgehend von den "Pagine sulla guerra"*, in *Benedetto Croce und die Deutschen*, cit., pp. 163-175 e l'importante saggio *Nobiltà dello spirito sull'abisso*, in Id., *Primitivismo e umanesimo notturno. Saggi su Thomas Mann*, Liguori, Napoli 2013, pp. 226-238.

⁶⁰ Ma oltre all'assolutismo dell'aniconico c'è il rischio che la vita del soggetto scivoli in un altro assolutismo, quello stavolta dell'iconico. Con l'aporia di un assolutismo dell'iconico, cioè di quella che si potrebbe definire come una torsione "attualistica" a cui è esposta la fenomenologia crociana, ricorro ancora, con altro lessico, al dato di metafisica e di tautologia che F. Tessitore rintraccia in *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce e a quell'opposto sentore di "umanesimo notturno"* su cui indaga D. Conte, di cui in questo testo si sono dati alcuni essenziali rinvii.

mo⁶¹, un'infinita irradiazione di immagini nelle quali la vita prende forma e diventa significativa, caricandosi di validità e di strutture, che appartengono insieme al mondo e allo spirito; e che la natura iconica del soggetto, la sua radice nelle cose formate del mondo, sia il motivo fondamentale per cui Croce è un pensatore cristiano anche sul piano strettamente culturale quando include tra le esperienze costitutive della civiltà occidentale anche quella religiosa e civile cristiana⁶². Il cristianesimo in altri termini è molto più di un fenomeno elementare della storia: secondo Croce, «l'anima *naturaliter* cristiana con la sua storia interiore» è infatti il «microcosmo di quella dell'umanità e modello per intenderla e narrarla»⁶³: si trova cioè in pieno all'interno della gnoseologia del suo "storicismo assoluto".

Poiché, come si scriveva, per Croce si tratta principalmente di legittimare l'esperienza come espressione, è spontaneo però per chi legga *l'Estetica* concentrarsi sul fatto e dimenticare in quale misura sia presupposto anche il non fattibile, trascurando la dimensione che, poiché la precede, altrettanto contribuisce in effetti a definirne il significato⁶⁴, sia pure in senso negativo. Poggiare i piedi nel mondo come

⁶¹ Il complesso tema della "religione" in Croce va svolto a partire da questa considerazione del carattere iconico-divino dell'attore della storia, dando in proporzione un moderato rilievo al dialogo con la Curtopassi su cui tanta attenzione è stata posta di recente credendo di avere trovato un Croce religioso, cfr. l'impostazione di F. Tessitore, *È possibile convertire Croce?*, in *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, cit., pp. 597-603.

⁶² Il cristianesimo è la più grande rivoluzione morale e civile dell'umanità, cfr. B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani* [1942], in Id., *Discorsi di varia filosofia*, I, a cura di A. Penna, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 18-29, su cui G. Sasso, *Perché Croce scrisse il «Perché non possiamo non dirci cristiani»*, in Id., *Discorsi di Palazzo Filomarino*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 2008, pp. 125-185. Davanti all'intelligenza del saggio crociano e alle reazioni significative che suscitò, discusse nel saggio citato di G. Sasso, non vale neanche la pena menzionare invece le recenti speculazioni di parte liberale e "teo-con" che lo hanno riguardato.

⁶³ B. Croce, *Lo storicismo e la rivoluzione mentale dell'età moderna* [1947], in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 161.

⁶⁴ Quanto qui viene indicato come il carattere iconico del soggetto rinvia a motivi che più di altri rendono difficile il rapporto di Croce con lo storicismo tedesco di Humboldt, di Schleiermacher, di Niebuhr, di Ranke e di Meinecke, ognuno dei quali in modo diverso convinto che invece si debba meditare il ruolo esercitato dal "sovra-storico" e dal "non-storico" nelle "idee" o "forze" o come altrimenti si intenda il fenomeno storico. Paradossalmente, non negare alla storia il suo limite insondabile trova nel limite l'impulso verso una conoscenza permanente e positiva, anch'essa critica, perché immette salvaguardie anti-idealistiche e immunizza dalla tentazione di identificare

“rappresentazione” e non lasciarlo più: questo è lo scopo dell’*Estetica* ed è conveniente per esso rinunciare a uno strabismo teorico che però può tornare utile quando si tratta invece di fare storia della filosofia; se non proprio ad uno strabismo, perché è difficile credere che possa mai essere utile (tranne quello di Venere, forse), allora si potrebbe ricorrere all’immagine di un soggetto ancipite che fissi davanti a sé il mondo rappresentato a cui appartiene come soggetto ma non chiuda gli occhi – gli occhi di una fantasia vichiana⁶⁵ – sul non mondo, il non rappresentato, in cui esso in linea di principio ancora non c’è, e che con la posizione stessa della sua identità ha respinto persino al di là della propria memoria, come abbiamo letto in *De Sanctis*, e saggiamente, dato che, come ci stiamo accorgendo, ne va della sua stessa salute e salvezza.

E quindi anche soltanto in via presuntiva, ipotetica, allusiva, il “soggetto” va compreso considerando anche il suo “non-rapporto” con questo universo anti-spinoziano in cui niente è ragione di alcunché, e dal quale si è liberato aprendosi a ciò che si erge e deve continuare ad ergersi come coscienza. Le parole con cui Croce definisce l’espressione, «la distinzione tra realtà e non realtà è estranea all’indole propria dell’intuizione», non vogliono infatti dire altro che l’intuizione può superare il mero indistinto dell’informe esclusivamente tramite l’efficacia di quella sua costitutiva indistinzione; se infatti per assurdo l’intuizione contenesse un qualche elemento logico per discriminare il vero dal falso non potrebbe che concludere, considerando l’a-cosmo dell’informe, che essa è falsa, riconoscendo falsa quindi la stessa posizione del soggetto e riconsegnandosi a quell’informe. L’immagine che non discrimina possibile da impossibile è pertanto la sola praticabile emancipazione da questa immediata dissoluzione e il solo possibile inizio ideale del soggetto. Quanto è importante che il soggetto sia espressione, oggettivazione di impressioni, e connessione di immagini senza discriminare tra vero e falso, possibile e impossibile, Croce lo chiarisce con questo ragionamento, di cui si trovano

soggettività, essere e pensiero; su questo aspetto che è il motivo di fondo di queste riflessioni su Croce, cfr. ancora il fondamentale studio di F. Tessitore, *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, cit.

⁶⁵ Il Vico citato nelle *Tesi* per il quale «la facoltà poetica deve immaginare tutta la mente ne’ sensi», cfr. F. Tessitore, *Croce e Humboldt*, cit., p. 354.

infinite varianti nei suoi testi: «L'intuizione è l'unità indifferenziata della percezione del reale e della semplice immagine del possibile» per cui «nell'intuizione noi non ci contrapponiamo come esseri empirici alla realtà esterna, ma oggettiviamo senz'altro le nostre impressioni»⁶⁶. Se questo argomento è stato quasi sempre interpretato non come l'ordine di una deduzione genetico-linguistica del soggetto ma come una teoria della creatività, dipende dagli esempi equivoci di cui è corredato, tutti o quasi tratti dal mondo dell'arte nella sua differenza dalla scienza, ma speculativamente significa che l'espressione libera dall'informe il soggetto che in questa sottrazione si costituisce, creando per se stesso un mondo possibile-impossibile di immagini, che è il solo possibile avvio del mondo e di sé, ovvero quanto Croce definisce «prima percezione, in cui tutto è reale e perciò niente è reale»⁶⁷. A questa “prima percezione”, in cui si fa strada la fondazione genetico-linguistica del soggetto, segue tutto il resto, che quindi vi è come racchiuso: il tempo e con il tempo la logica, la capacità di distinguere intuizione reale da irreale, il passaggio dalla conoscenza “espressiva” a quella del giudizio, e da qui alle modalità dell'azione⁶⁸.

Che allora la realtà derivi dalla “fantasia”⁶⁹, dall'indistinzione tra reale e irreale nell'immagine, potrebbe sembrare poco, troppo poco, ma è invece tutto, perché il fatto di avvenire nell'immagine rende questa indistinzione differente per qualità da quell'altra indeterminazione, il non tempo, il non mondo, del quale per necessità ma inutilmente si cerca la formula; è talmente mostruosa quell'indeterminazione che persino soltanto come immagine in cui non si può distinguere “impossibile” da “possibile” qualcosa si è definito, che è

⁶⁶ B. Croce, *Estetica*, cit., pp. 6-7.

⁶⁷ Ivi, p. 36.

⁶⁸ Ci sarebbe da chiedersi, circa “l'azione” e la “volontà”, se l'identificazione reale-razionale che invece nella *Filosofia della Pratica* caratterizza l'agonismo per cui «la lotta e la vittoria è in ogni punto e in ogni attimo della vita universale» non dipenda anche da un affievolirsi, in questo contesto, dell'intuizione linguistica. Il passo citato in Id., *Filosofia della Pratica. Economica ed Etica* [1908], a cura di M. Tarantino, con una nota di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 178. In generale, cfr. G. Giordano, *Ripensando “Filosofia della pratica”, «Complessità»*, 1-2, 2010, pp. 101-120.

⁶⁹ Il rapporto tra *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, le *Tesi di Estetica e l'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* si articola in una progressiva dislocazione della differenza tra possibile e impossibile, che permette di distinguere immaginazione, fantasia, intuizione, espressione e giudizio: una fenomenologia.

quanto Croce definisce il «pensamento dell'individuale»⁷⁰; su questa base, fragile e insieme solidissima, liberante e costringente, si eleverà come conseguenza remota anche l'unica teoria estetica del liberalismo che la storia del pensiero politico conosca.

2. *L'agonismo dell'informe*

Ci proponiamo di sostare su questa soglia, per studiare il soggetto con metodo stereoscopico, mentre poggia i piedi su entrambe le sponde del Lete⁷¹, cercare con esso la rischiosa memoria del non ricordo⁷² e provare per tal modo ad estrarre dalla gnoseologia linguistica crociana lo spessore antropologico che va attribuito a quella "visione di verità" che è la rappresentazione espressa. Si tratta di indagare questa filosofia nel momento in cui ancora non si andava definendo "storicismo" imponendole una sorta di "epoché" – quanta infedeltà! verrebbe da dire persino a chi scrive – per esplorare il mondo prima del suo inizio, quel mondo prima della rappresentazione che è un mondo senza pensiero e che però è appunto compito del pensiero riflessivo provare a descrivere, allo scopo di comprendere cosa siano soggetto, rappresentazione ed espressione. E questo anche e proprio perché memori del monito crociano a non sostituire la rappresentazione al concetto, se non si intenda far scadere la filosofia nel mitologismo riducendola a un "raccontino"⁷³, come secondo De Sanctis era capitato a Schopenhauer quando cercò di rappresentare la Volontà dichiarandola però al contempo irrepresentabile⁷⁴. Ma qui il pericolo di fare letteratura con immagini para-filosofiche è quantomeno ridimensionato da due cautele che hanno avuto rilievo in tutto il progredire (o "regredire") di questa analisi e che sono perfettamente in-

⁷⁰ B. Croce, *Estetica*, cit., p. 46.

⁷¹ Cfr. D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito*, cit., p. 89.

⁷² Qualcosa di simile a quello che Vico definiva la «memoria oscura», cfr. F. Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico* [1932], Istituto Italiano per gli Studi Storici, il Mulino, Bologna 1992, pp. 128-129.

⁷³ B. Croce, *Logica*, cit., p. 303. Significativo anche che Croce neghi la dignità di "problema" alla questione del "cominciamento".

⁷⁴ Cfr. Id., *De Sanctis e Schopenhauer* [1902], ora in Id., *Scritti su Francesco De Sanctis*, cit., pp. 183-193.

terne agli insegnamenti della filosofia crociana: affermare che il mondo “inizia” con il carattere iconico del soggetto non suppone ma anzi esclude che ci sia stato un certo momento della storia in cui questo soggetto sia divenuto attuale, in cui l’iconico e il suo correlato, l’ontico, siano apparsi, al contrario intende segnalare che l’espressione è nella ricerca crociana l’analogo dell’intuizione in quella critica, tanto che sin dall’inizio non abbiamo fatto altro che parlare dell’*Estetica* come di una deduzione genetico-linguistica del concetto con evidente terminologia kantiana “de-kantizzata”; affermare il carattere iconico del soggetto non comporta che si invada il campo del non mondo della cui “precedenza” si discute invero soltanto regolativamente, e quindi in modo obliquo, indiretto e negativo, con una licenza cui anche Croce accede senza farsene troppi problemi, ad esempio nelle speculazioni sulla “Vitalità cruda e verde”, che certamente è più un’idea che un fatto, perché questa maniera di argomentare non estende il giudizio laddove non può giudicare, e non rimette la filosofia sulle tracce di quell’hegelismo scolastico che della dialettica faceva una questione di “cominciamento”, come secondo Croce avveniva nel caso di Spaventa:

È da mettere in guardia contro il cercare, come si dice, la ragione delle cose, perché in questa ricerca è molto facile cadere in puerilità o in sofismi. Il pensare ragionevole ha per suo carattere l’accettazione di quel che si impone come una realtà che non si può pensare a cangiare⁷⁵.

Abbiamo già considerato che il prima del dopo, la soglia del mondo, corrisponde secondo Croce al confine della linguisticità: ciò che è reale è espresso e solo ciò che è espresso è reale. Inizio e fine di un hegelismo talmente poco hegeliano che rimane privo in questo modo della sua principale distinzione storiografico-ontologica, quella tra accidentale e necessario che Croce contesta ad Hegel come uno dei suoi principali errori: ciò che è espresso, che è quindi reale, non può essere contingente⁷⁶. D’altronde, Croce non attende molto tempo dopo l’*Estetica*, e comunque assai prima del *Saggio sullo Hegel*, a segnalare che ripensare Hegel poteva sì favorire il “risveglio filosofico” che però un “ritorno

⁷⁵ Id., *Hegel e l’origine della dialettica*, cit., p. 40.

⁷⁶ Ivi, p. 97.

ad Hegel" avrebbe impedito⁷⁷. Per quanto è stato finora descritto, mi pare che il Croce attorno all'*Estetica* e alla *Logica* sia nella sua fase meno idealistica, ancora influenzata dalla cultura humboldtiana, realista e desanctisiana della sua prima formazione, che permea soprattutto l'*Estetica*. Per Croce, infatti, "in principio" non sta come per Hegel il *Logos*, ma la parola, «diretta espressione, e perciò linguaggio, favola, poesia, pittura»⁷⁸. Addirittura "pittura": un linguaggio che quindi non è segno, "qualcosa che sta per", ma che si dà già anche soltanto come determinazione ottica delle differenze, qualcosa che ricorda il mito dell'origine della pittura dal gioco di contornare con il disegno l'ombra degli oggetti: un'operazione più che anti-hegeliana, persino anti-platonica come poche, quindi, questa "linguistica" di Croce. Dal fatto che la linguisticità in questa ampia accezione primitiva e non solo semantica sia la condizione per la nascita del mondo umano si giustifica la sua storicità: poiché linguistica, questa soglia deve essere infatti tracciata di nuovo ogni volta, questo luogo di nascita deve essere ripetuto e confermato a ogni rappresentazione in cui si rilancia e rinnova l'esistenza di un mondo di suoni e di immagini, di accordi e repulsioni, con la conseguenza che al soggetto compete non la certezza ma la responsabilità dell'espressione e della creazione di questi piani estetici di differenze, ai quali, scrive a volte Croce, ha bisogno di "aggrapparsi", come a una scialuppa, evidentemente perché oltre essi si agita il mare inospitale dell'assoluto e dell'aniconico. Era stato d'altronde lo stesso Croce nella *Logica* a citare di Schelling la metafora per cui lo "spirito" è «un'eterna isola»⁷⁹, il che ci fa pensare che non potendo essere solo una citazione dotta, Croce sorprendentemente ritenga che eternità ed insularità si appartengano: che l'assoluto, l'eterno dello spirito, sia per così dire anche ben delimitato da una linea di costa. E questo è molto coerente con la ricerca di Croce sullo storicismo condotta secondo le questioni implicate nella deduzione genetico-linguistica del soggetto. Se infatti

⁷⁷ B. Croce, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana* [1908], in Id., *Cultura e vita morale. In-termezzi polemici*, a cura di M. A. Frangipani, Bibliopolis, Napoli 1993, p. 12 e B. Croce, *Siamo noi hegeliani?* [1904], ivi, p. 49.

⁷⁸ Id., *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 56.

⁷⁹ Id., *Logica*, cit., p. 45. È poi molto diverso dal dire «la civiltà umana come il fiore che nasce sulle dure rocce e che un nembo strappa e fa morire»? (cfr. Id., *La fine della civiltà* [1946], in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 290).

logicamente è lontano, perché reso eterogeneo dalla linguisticità, fenomenologicamente questo non mondo dell'informe è poi invece piuttosto comune e vicino, perché è quello che ogni atto linguistico, ogni dazione di espressione riconosce e trasfigura come proprio negativo⁸⁰. Quando Croce pochi anni dopo *l'Estetica* contesterà a Hegel l'errore di avere reso dialettici gli opposti mentre la vera soggettività si svolge nel movimento circolare dei distinti, sottolinea una questione appunto di logica. Ma non è solo logica, né solo dialettica, è più che altro una differenza quanto alla cosmologia dell'umano. Suggestionati da questa critica, dall'idea che la circolarità rendesse legittimo l'anacronismo di essere ancora in qualche modo "hegeliani", si è osservato troppo poco che nello storicismo di Croce l'opposto interno alla forma che viene superato nell'espressione è quanto di più simile nel tempo del soggetto ci sia al mondo prima del mondo, allo stato non-stato della coscienza che si potrebbe afferrare solo se questa potesse saltare oltre se stessa e tornare per un attimo dentro l'ombra da cui è uscita come istanza di luce⁸¹. Il brutto è il non espresso che si relativizza nel tempo dell'espressione, e così via con le altre "categorie", nelle quali si dovrebbero semplicemente riconoscere i modi con cui la soggettività mantiene se stessa nell'ontico "allargandone" il campo: potenze del fare, scrisse a un certo punto giustamente Croce, più che modi dell'essere.

⁸⁰ Cfr. C. Antoni, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1964, p. 63. Ritengo che la tarda questione del "vitale" si riscontri, di fatto se non esplicitamente, già all'inizio della filosofia crociana, cioè prima ancora del sistema, nell'interesse formativo per la riflessione di De Sanctis e in quello per la teoria della storiografia, e che il duplice ruolo – categoriale e intra-categoriale – tematizzato in alcuni saggi degli anni Quaranta, con gli effetti revisionistici che dovette suscitare, sia da ricondurre a quello che qui viene definito come il rapporto di lontananza logica e prossimità fenomenologica del soggetto rispetto al campo selvatico dell'indistinto da cui esso – per la ragione stessa della vita organica – viene fuori come fattore di iconicità e quindi linguisticità e ragionamento. D'altronde, il paradosso di questa concorrenza di lontano e vicino va, secondo me, collegato al fatto che lo stesso hegelismo critico di Croce intende essere l'eversione di questo idealismo come riflusso della logica nella fenomenologia, cfr. su questo *infra*.

⁸¹ In parte il conservatorismo filosofico dei "crociani" è dipeso dalla scelta contestuale di leggere Hegel attraverso l'hegelismo francese, il quale in modo assai più manipolatorio che nello stesso Croce ha creduto di individuare elementi "irrazionalistici" nei momenti negativi del sistema hegeliano. Senza questa ambientazione del loro hegelismo, sarebbe emerso subito il conflitto che c'è tra Croce ed Hegel, come tra linguaggio e concetto.

E questo è il motivo per cui sin dall'inizio di queste considerazioni si è definita la filosofia dello spirito di Croce come al massimo ontica, ma non ontologica: la storia, o per meglio dire l'esperienza e la realtà ci sono se si dà l'espressione e con essa l'ente che in tal modo diventa possibile conoscere, usare, condividere. L'ontico e iconico sono "insulari", perché li "circonda" l'aniconico; e sono eterni perché in continua resistenza verso di esso. È qui a mio parere la sintesi tra particolarità ed universalità, che è anche tensione e contraddizione tra questi termini opposti. Poiché appare didascalico se non persino banale si bada poco al fatto che con metodo in realtà assai più herderiano che hegeliano Croce ritrova spesso nella lingua, e soprattutto in quella popolare, ovvero nell'espressione e non nella logica, la tensione tra opposti:

Gli esempi dei concetti opposti si traggono da quelle tante coppie di parole, onde è pieno il nostro linguaggio, e che non costituiscono, certamente, coppie pacifiche e amichevoli. Sono i contrasti del vero e del falso, del bene e del male, del bello e del brutto, del valore e del disvalore, della gioia e del dolore, della vita e della morte, dell'essere e del nulla⁸².

Attorno all'ente e al soggetto, si stende un non universo nel quale esso può solo tramontare: il tramonto non del fine che si compie, come quello di una sostanza che sia anche soggetto o di una perfezione teologico-giuridica verso cui aspirare all'infinito, ma il più triste spegnersi in un semplice ritorno all'informe, all'assoluto inesprimibile, che anche meramente il caso potrebbe provocare, ad esempio allorché avvenga una frattura insanabile della cultura, nella quale si riconoscerebbe di colpo quale sia il potenziale di crisi nella soggettività, e quanto facile il suo ricadere su se stessa sotto l'eccesso delle proprie tensioni o per l'abbraccio finale della sua madre-matrigna, la Grande Madre benevola e assassina, direbbe Neumann⁸³. Nulla può escludere infatti che un passaggio troppo ravvicinato al polo freddo

⁸² B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 16-17. Come anche molte altre verità, ad esempio che «l'uomo è sempre lo stesso».

⁸³ Mi riferisco alla ricerca "jungghiana" di Erich Neumann su questo archetipo, peraltro assai interessata alle questioni estetiche e dell'arte ma avendo in mente il «regno delle Madri» di cui Croce scrive ne *Lo storicismo e l'inconoscibile* (cfr. *supra*). Il plurale sembra alludere alla duplicità vitale e mortifera di questa condizione "anteriore".

dell'ellissi che il soggetto percorre viaggiando dentro l'ontico non lo faccia prima o poi ritrarre dall'immagine: Aristotele nell'*Etica Nicomachea* segnalava che l'ellissi fa parte della geometria del disordine, motivo che notoriamente darà a lungo una potente spinta conservatrice in cosmologia e astronomia. Quest'immagine mi pare adeguata perché ci fa rimanere nella "circularità" e nella storia del pensiero di Croce⁸⁴, ma permette di evidenziare lo squilibrio e il turbamento dell'orbita, e così forse aiuta a proiettare in modo coerente con l'immaginazione teorica di Croce – non cuspidi ma cerchi! – il tarlo metafisico che con silenzioso lavoro rende fragile quello che sarà lo "storicismo assoluto": il timore di una incredibile fine della storia senza *telos*⁸⁵, una fine della storia senza che ci sia stata una filosofia della storia ma soltanto una storia universale, perché anzi il pensiero di una vera fine può avere senso solo in rapporto alla storia universale in cui universale non è affatto, nella concezione crociana, sinonimo di eterno, come assoluto non lo è di razionale, ma significa che si va svolgendo illimitatamente all'interno della propria condizione⁸⁶. Una filosofia della storia in realtà non ha una fine ma si compie e quindi

⁸⁴ Mi riferisco al «paragone ellittico» in B. Croce, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* [1897], in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 67-118, su cui cfr. C. Tuozzolo, *Idealtipo, valore e plusvalore. Le idee di Weber nel "paragone ellittico" del giovane Croce*, in *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, cit., pp. 197-242; importante anche Edoardo Massimilla, *La «commedia degli equivoci» di «uno dei più belli intelletti dei nostri tempi». Benedetto Croce critico di Max Weber*, in *Croce e la modernità tedesca*, cit., pp. 131-140; sul profilo invece morale della critica di Croce a Marx, interessanti analisi in M. Kaufmann, *Croce e Marx*, ivi, pp. 71-81.

⁸⁵ Il tema della fine della storia senza *telos*, chiaramente quanto paradossalmente, ci conduce in territorio meineckiano, alla «teleologia senza *telos*» centrale nella sua genealogia dell'*Historismus*. La deduzione genetico-linguistica del soggetto cerca la sua fondazione del limite dell'individualità in modo differente da come questo limite viene tracciato nell'economia della tensione tra la naturalità del *kratos* e la sua riconversione in *ethos* come secondo Meinecke avviene. Ma scrive Croce il «dualismo importa né più né meno che rinunzia a filosofia», (B. Croce, *Le teorie storiografiche di Federico Meinecke* [1950], in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 231. Sul rapporto teorico e culturale Croce-Meinecke, cfr. F. Tessitore, *Il dialogo con Meinecke*, in Id., *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, cit., pp. 539-555. Cfr. l'ultima, limpida pagina del saggio di G. Cacciatore, *Croce e Dilthey. Le due vie dello storicismo europeo*, in *Croce e la modernità tedesca*, cit., pp. 83-97.

⁸⁶ Cfr. S. Jordan, *Valori perduti e perdita libertà. Croce e il dibattito tedesco sulla relatività dei valori*, in *Croce e la modernità tedesca*, cit., pp. 141-155.

raggiunge per così dire la propria permanenza. Invece, a un ingegnere del pensiero storico come Croce è chiaro che la fine può riguardare soltanto la storia universale, ed è un'eventualità talmente prossima e al contempo remota, da suggerirgli, quando a un certo momento il cielo si scurì, che la storiografia, su cui sempre si era assestato il confine del sapere in tutte le stagioni della sua attività di filosofo, si allargasse alla narrazione "etico-politica", dove ad essere messa alla prova è la fede immanentista nella creatività passata del soggetto per soccorrerlo con buone ragioni di nuova azione, e fortificare di speranza il confine dell'ontico e dell'iconico che lo separano dall'aniconico e dall'assoluto senza forma.

3. *Una teoria discontinuista del soggetto*

Prima del soggetto, c'è il caos. Per descrivere questo stato-non stato è comunque più crociano ricorrere a metonimie che a metafore: fa luce la parte per il tutto, la quota di informe, di privo di misura, che abbiamo appena considerato nel profilo per cui insidia la coscienza anche "dopo" che il suo ordine è stabilito. E allora si può ancora invertire la logica del discorso e affermare che prima del soggetto quanto esso riesce a domare domina, quanto non resiste al suo dare senso tramite l'immagine resiste e anzi non trova resistenza, "quando" ancora non c'è competizione con il significato quale può essere prodotto dal soggetto. Questa competizione inizierà con la forma, con le "coppie di parole", non prima. Se Croce passa rapido nell'*Estetica* sulla storia della nascita della coscienza che è una componente di quello che diventerà il suo storicismo, il motivo sta nella preoccupazione di sfuggire a temi romantici o altri, di tipo psicologico⁸⁷, a suo dire non scientifici. Ma interpretare l'estetica crociana come una deduzione genetico-linguistica del soggetto è un passaggio necessario per comprendere il motivo per cui secondo questa filosofia nel cuore della "natura" non agisce alcuna struttura trascendentale, tale per lo spirito che vi fosse immerso da venirne sospinto al di fuori, una natura

⁸⁷ Il metodo della filosofia è anzi «di non incominciare mai dai concetti superficiali ed empirici della psicologia», in B. Croce, *Filosofia e non filosofia* [1948], in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 70.

“mitopoietica” di cui si ha un esempio invece nella lettura che Paci propone del «convertuntur» di Vico come «triadicità dialettica protohegeliana»⁸⁸, una sorta di anticipazione vivificante di Kant da parte di un teorico lucreziano-ciceroniano del categoriale. La deduzione genetico-linguistica del soggetto comporta invece il rifiuto di questa possibilità, di ogni predeterminazione, come diventa chiaro quando si considera che la “confutazione” della filosofia della storia comporta sempre nell’argomentazione di Croce la critica alla teoria continuista del soggetto, come nei casi paradigmatici di Vico, Kant ed Hegel. La critica crociana alla filosofia della storia è certamente gnoseologica, e ha a che fare con la questione della sintesi a priori storica. Ma per definire gli obiettivi generali di questa ricerca speculativa è interessante che sul piano dell’analisi storiografica sia possibile ridurre quella critica a una tipologia secondo cui la filosofia della storia è un errore che si presenta necessariamente ogniqualvolta si postula una antecedenza del potenziale umano in virtù della quale è chiaro che si debba finire col finalizzare, dialetticamente o con altro assetto logico, la natura alla storia, il non io all’io, l’azione progressiva al compimento finale nello spirito o comunque al traguardo di una consapevolezza compiuta. È la modalità del *Geist als Widersacher der Seele*⁸⁹, di uno spirito che può essere il contrario dell’animo ma perché ne condivide lo spazio interiore, come ritiene anche Vico⁹⁰, uno svolgimento durante il quale si pensa senza sapere, un mondo “inconscio” che deve essere “realizzato” e che invece nell’*Estetica* Croce afferma che debba essere e che viene superato per la qualità stessa dello spirito o del soggetto: *l’editio princeps* di ogni filosofia della storia è allora nell’ermeneutica crociana la “*lex continui*” leibniziana secondo cui «la “*claritas*” attribuita ai fatti estetici è non già differenza specifica, ma parziale anticipazione della “*distinctio*” intellettuale»⁹¹, quella ragione che pensa

⁸⁸ E. Paci, *Ingens sylva* [1949], Bompiani, Milano 1994, p. 95.

⁸⁹ Con riferimento al libro di L. Klages apparso in tre volumi tra il 1929 e il 1931.

⁹⁰ G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, con traduzione italiana a fronte, a cura di M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 101, ad esempio circa il fatto che *brutum* per gli «antichi filosofi italici» significava immobile, immobilità interiore, che gli uomini, i non più bruti, superano con «l’animo, che è in grado di muoversi spontaneamente». Sul rapporto con la metafisica leibniziana, cfr. M. Sanna, *Introduzione*, ivi, p. XXX.

⁹¹ B. Croce, *Estetica*, cit., p. 263.

in modo oscuro che è poi il cardine di una metafisica post-cartesiana quale in questi termini si ritrova anche nelle due principali filosofie della storia su cui cade la critica di Croce, quella hegeliana della logicità che si va attuando senza coscienza⁹² e quella di Vico dove si recupera la storia di un uomo ipotetico a cui riesce di sentire mentre non avverte, per poi avvertire con animo perturbato e commosso e infine riflettere con mente pura. Ora, che senta senza avvertire corrisponde a quanto affermerà anche Croce con la deduzione genetico-linguistica del soggetto le cui immagini si formano senza ancora distinguere tra possibile e impossibile. Con quella formula Vico per così dire supera l'intellettualismo cartesiano della tradizione wolffiana di Baumgarten e riconosce non solo la primazia ma in qualche misura persino l'autonomia dell'intuizione⁹³. E tuttavia, il continuismo, la prefigurazione che Croce esclude dalla sua deduzione genetico-linguistica del soggetto non gli sono invece estranei nel senso della confusione «tra filosofia e storia» in cui questo «pensiero vergine e originale, e perciò non facilmente governabile»⁹⁴ finì col cadere.

La deduzione genetico-linguistica del soggetto nell'*Estetica*, questa «linguistica generale» che, come stiamo cercando di mostrare, racchiude nel suo lessico trascendentale un'antropologia della conquista dell'ontico attraverso l'efficacia cosmica dell'espressione, consente a Croce di teorizzare una filosofia dello spirito che liquida il continuismo dominante nella cultura filosofica della modernità, la quale vuole fondato il soggetto tramite la certezza di un rapporto problematico ma effettivo con il reale non umano, negando in forza di questa unione che l'uomo sia finito, ontico e sospingendolo verso l'ontologico⁹⁵. Rispetto a pensatori che come Vico ed Hegel sono "emanatisti", che cioè considerano in modi differenti la natura come spirito, la critica di Croce si presenta con la passione del manicheo: ritiene che debba essere ammessa una dimensione che non è la cosa in sé e non è neanche natura, perché la natura si dà per il soggetto e infatti la natura

⁹² Id., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., p. 133.

⁹³ Id., *Estetica*, cit., p. 278.

⁹⁴ Ivi, p. 295 e p. 293.

⁹⁵ È il filo conduttore di tante critiche, anche diversamente argomentate, di Croce, dallo strutturalismo di de Saussure a R. Otto su cui cfr. S. Cingari, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, I, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 85-87.

per Croce è o un'immagine pratica o già storia⁹⁶. Questa dimensione "altra" si fa concepibile se si escludono tutte le strutture che, come la cosa in sé e la natura, poiché conseguono alla posizione del soggetto, non servono a comprenderne la costituzione; è concepibile se la si intende come del tutto alternativa al soggetto e questo significa secondo Croce che da essa il soggetto emerge non perché spinto a venirci fuori da chissà quale potenza che poi lo guiderà in modo provvidente o proprio come Provvidenza, ma al contrario per sfuggirne, per conquistarsi un punto di appoggio quale là, in quel luogo senza spazio e in quel momento senza tempo, non avrebbe avuto alcuna *chance* di trovare. Questo fa il linguaggio: fa essere luogo lo spazio, e momento il tempo⁹⁷, ovvero come scrive Croce, «dà la conoscenza delle cose nella loro fisionomia individuale»⁹⁸: motivo "metafisico" del perché ancora nell'*Estetica* del 1902 la storiografia continua ad essere "ridotta" sotto il concetto generale di arte, posto che la storicità è oggetto, e non forma, che in questa fase condivide ancora con l'estetica, con l'espressione e che presto diverrà invece la categoria logica. Se il soggetto "si costituisce" nel linguaggio e prima del linguaggio non c'è alcuna cosa distinta, non c'è neanche un qualcosa denso di energie come la natura lucreziana di Vico, in cui l'*antiquissima sapientia* degli italici trovava le sue certezze. Si può forse adesso chiarire sino in fondo perché l'espressione è aurorale, e in essa si costituisce un mondo: si nota infatti che la forma nel senso crociano circoscrive una regione: l'espressione è geografica, è toponomastica, perché traspone davanti a sé un "frammento" che la rappresentazione individua. Con la geografia della rappresentazione, la forma pone termine alla pura estensione, che sia la *kora* platonica o anche l'intuizione kantiana, e ha inizio un mondo per la coscienza: tempo e spazio come oggetti puri verranno solo dopo che il soggetto, nella raffinatezza dell'appercezione, sia divenuto capace di fare astrazione dalla propria esperien-

⁹⁶ B. Croce, *La natura come storia senza storia da noi scritta* [1938], in Id., *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 284-289. Cfr. G. Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, Giannini, Napoli 1984.

⁹⁷ Questo significa infatti che la storia «non si sottomette al tempo, ma [...] foggia ed adopera il tempo a proprio servizio», cfr. B. Croce, *Filosofia e storiografia*, cit., p. 35.

⁹⁸ Id., *Estetica*, cit., p. 8.

za. Considerare così le cose non mette in discussione la caratteristica essenziale della concezione di Croce, «vale a dire l'adeguazione per principio, e dunque la piena adeguabilità, di filosofia e mondo»⁹⁹: nell'espressione il mondo trova infatti l'avvio della sua realtà, secondo la «*adaequatio praxeos et intellectus*», in cui soprattutto consistono le due scienze mondane, estetica ed economica. Anche in questo modo non c'è alcun motivo di riabilitare dal punto di vista crociano il "mistero" come vera realtà in qualche modo nascosta al di sotto o al di sopra della realtà visibile che sarebbe frammentata al suo confronto. Il principio di realtà della filosofia crociana ne esce anzi rafforzato, perché non postulato come atto di fede razionale, prova ontologica per cui le cose devono essere così perché non possono essere differenti, ma dimostrato a partire dallo stesso punto di avvio della soggettività e del senso.

Un altro carattere dell'antropogenesi descritta nell'*Estetica* è pertanto che essa suppone una teoria discontinuista del soggetto: senza linguaggio rimane il non tempo e il non tempo non si può riempire con una prefigurazione, con "punti metafisici" alla maniera di Vico, non c'è motivo di ritenere che questa dimensione sia stata e sia ancora pervasa da forze oscure ma dinamiche, da anticipazioni, predisposizione¹⁰⁰, da un in sé che diventi in sé e per sé, che pulluli di slanci d'essere, né tantomeno aiuta a comprenderla quel perimetro del senso che è il mito, perché questo tempo non tempo antecede la possibilità stessa del racconto. Per questo motivo Croce invita a non navigare in questo mare selvaggio e a stabilirsi invece su quell'isola dello spirito che ci è stata aperta dall'espressione, e lì far crescere un universo di cultura e di umanità. Ma per ricorrere al linguaggio teologico-dialettico che certo non favorisce la comprensibilità della filosofia crociana, nell'immagine si fa valere la differenza tra io e non io, e quindi quella tra l'io e la molteplicità degli altri enti, con la duplice conseguenza che il soggetto va inteso non come in se stesso

⁹⁹ M. Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 255.

¹⁰⁰ Un certa disponibilità invece si registra nel Croce degli anni Quaranta, ancora lettore di Hegel, attento però più di prima agli aspetti fisiologici ed energetici della filosofia della natura, cfr. B. Croce, *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso* [1948], in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 200-204.

discontinuista – Croce non è Spengler¹⁰¹ – ma come originariamente discontinuista, nel senso di configurarsi in quanto si separa dal proprio opposto e nell’apertura che così si procura si scopre alteristico, perché nell’individualizzazione si ritrova sempre posto e non predisposto. Vale a dire, che se l’identità pervade la vita del soggetto, il soggetto poi non trae tale identità se non dalla finitezza che gli deriva dalla condizione della propria origine, del proprio essere una fuga dall’aniconico e un aggrapparsi all’ontico.

4. Il linguaggio dell’altro

Sebbene si continui a ritenere che Croce interpreti Hegel principalmente in base all’*Enciclopedia dello Spirito*, soprattutto perché ne fu il traduttore¹⁰², il solo Hegel che gli interessava quando scrisse il suo famoso saggio è quello della *Fenomenologia dello Spirito*, dato che comunque un altro non c’è, essendo il Croce del 1908 convinto che le rimanenti opere fossero una versione *sub specie juris*, *sub specie systemis* o *sub specie conceptus* di questo libro¹⁰³.

È allora rispetto alla *Fenomenologia* che occorre misurare cosa rientra nel “morto” e cosa nel “vivo” della famosa formula desanctisiana con cui Croce imposta il suo tardivo (ma sarà poi vero?¹⁰⁴) giudizio su Hegel. Non avrebbe senso riassumere per la milionesima volta la critica crociana alla dialettica degli opposti con i quali Hegel confonderebbe i distinti per un riflesso metafisico-teologico che sarebbe strutturale nella sua con-

¹⁰¹ Cfr. D. Conte, *Storicismi e storia universale. Linee di un’interpretazione*, Liguori, Napoli 2000, p. 162 e seg.

¹⁰² B. Croce, *Prefazione del traduttore*, in G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1906], Laterza, Roma-Bari 1989, pp. LIII-LXXII. Importante anche per l’orientamento “pro *Enciclopedia*” anche quanto disse circa «l’odierno rinascimento esistenzialistico di Hegel», cfr. il saggio omonimo del 1949, in B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 88: «Il problema che io mi ero proposto si fondava tutto sullo Hegel del venticinquennio della sua grande attività di scrittore e di insegnante».

¹⁰³ Id., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., p. 79; ivi, pp. 82-83: «È impresa disperata tener distinte tra loro le varie parti del sistema di Hegel [...]; la *Fenomenologia dello Spirito* contiene tutto il sistema in un primo abbozzo». Come l’*Estetica*, che è il sistema della filosofia dello spirito «in un primo abbozzo».

¹⁰⁴ Il modo con cui ne *La critica letteraria. Questioni teoriche* (cit., p. 59) Croce spiega che De Sanctis emendò in senso anti-sistematico e anti-metafisico l’estetica hegeliana contiene già il motivo principale di *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*.

cezione dell'Idea. Meglio seguire il filo conduttore della riduzione crociana dell'hegelismo alla *Fenomenologia*. Il "morto" sta per Croce infatti nel tipo di genesi della coscienza che Hegel descrive nel libro del 1807: questa è la matrice degli errori di sistema sui quali la sua critica si articolerà per evidenziare una differenza la cui motivazione non sta però in un errore di logica più di quanto non stia nella concezione stessa del soggetto. Un'omissione è a questo punto indicativa. Per Hegel il luogo in cui ha inizio il tempo umano del significato consiste nella posizione della coscienza rispetto al mondo e rispetto a se stessa come coscienza *altra da sé*. E a tal proposito è davvero curioso che un pensatore come Croce tanto sensibile al *polemos* non si sia interessato molto alla lotta tra autocoscienze: dopo avere ricordato «l'altra fenomenologia scritta a Napoli un secolo prima», cioè la *Scienza Nuova*¹⁰⁵, passa subito a dimostrare l'errore di logica che Hegel commetterebbe nel distanziare questa filosofia dalla saggezza comune che vuole l'uomo un ente semplicemente storico nella tensione tra negativo e positivo. Perché? Perché la genesi della coscienza che anche tramite quella figura della *Fenomenologia* viene raccontata non è linguistica, è iper-continuista e quindi non è alteristica. Arriviamo così al punto più importante che deriva dal considerare la filosofia crociana dello spirito come una deduzione genetico-linguistica del soggetto. Come avveniva già nella *Scienza Nuova*, la deduzione della coscienza nel linguaggio e dal linguaggio che Croce elabora comporta infatti che per costituzione il soggetto sia aperto all'altro come mondo e come altro sé, e questo non in senso moralistico, ma innanzitutto cognitivo e gnoseologico. Nel linguaggio il soggetto traccia il confine a partire dal quale si stabilisce tanto un mondo quanto un sé come punto prospettico mobile di quel mondo, che è il modo con cui Croce riversa sul piano della teoria del soggetto l'idea vichiana dell'«origine spontanea e fantastica del linguaggio»¹⁰⁶. Il linguaggio significa quindi limite e la soggettività funziona come centro rappresentativo proprio perché si risolve nella struttura-

¹⁰⁵ Cfr. anche B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 290. Croce ci prende gusto nel trattare Vico come un «romantico tedesco» ma c'è del serio in questo ricorrente gioco che coinvolgendo non solo Vico collega spesso nella pagina di Croce la Germania al Sud Italia normanno: il rifiuto del carattere nazionalistico – non nazionale – della filosofia, cfr. B. Croce, *Francesco De Sanctis e il pensiero tedesco* [1912], in Id., *Scritti su Francesco De Sanctis*, cit., p. 246.

¹⁰⁶ Id., *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 55.

zione dinamica del limite. Il comun denominatore tra soggetto e limite, che l'alterità mette in evidenza, suggerisce anche di chiedersi se non sia proprio l'alterità la meta-categoria della filosofia di Croce, più che la stessa "contemporaneità", con il suo rischioso anti-attualismo attualistico. Il soggetto infatti si eleva sull'informe, e avvia la sua vita come permanente impegno alla liberazione da esso, come dovere del dare e darsi forma, perché il bisogno di senso che lo spinge esige il contatto con l'altro, con il determinato. In quella fenomenologia napoletana che sarebbe la *Scienza Nuova* l'antichissimo principio per cui si conosce quello che si fa serve a mostrare come il mondo umano consiste nell'organizzazione spontanea di campi della trasformazione e della differenza, dove la bestia diventa individuo, la generazione famiglia, gli antenati culto e ricordo, il racconto coesione del gruppo, la violenza politica, l'agire collettivo storia, il pensare specializzazione e coordinamento del sapere. In questa sequenza, così sorprendente che al Vico cattolico sembra provare che per forza una ragione superiore deve essere interessata a raddrizzare il percorso obliquo dell'immanenza, quello che però sicuramente avviene è la determinazione e la specificazione, che sono modi dell'alterità. La presenza dell'altro – persino nell'errore, nell'equivoco e nel negativo – attiva ogni processo. Questa è la fenomenologia che Croce ritiene di avere urbanizzato e sistematizzato coniugando Vico e Kant nei termini moderni per cui la vita pensata procede dalla rappresentazione e la rappresentazione come espressione è determinazione, ovvero perimetro dell'alterità. Il giudizio, come struttura discorsiva della determinazione, si risolve anch'esso nella definizione del perimetro dell'altro come assetto logico del rapporto con un quadrante del mondo. Agire per la propria vita è agire per l'altro sé che anima l'individuo: è determinarsi e determinare. Agire eticamente è disporsi al servizio dell'altro in generale: anche questo è determinarsi e determinare. Senza alterità il soggetto non ha pertanto motivo di esistere, rappresentare, conoscere e fare: se un kantismo c'è in Croce sta tutto nell'eversione del ruolo che il particolare svolge nel giudizio come vera sintesi a priori, cioè l'idea che l'intuizione ospita la categoria¹⁰⁷, vale a dire nei termini della *Logica* l'unione di essenza ed existen-

¹⁰⁷ Per arrivare a questo esito, Croce ricorda che dovette superare i «residui di un certo naturalismo, che è piuttosto kantismo», *Contributo alla critica di me stesso* [1915], in Id., *Etica e politica aggiuntovi il Contributo alla critica di me stesso*, a cura di A. Musci, Bibliopolis, Napoli 2015, p. 379, e concentrarsi sul vero kantismo ignoto

za, e non nell'apparente struttura trascendentale della filosofia dello spirito, come in genere accade sotto l'effetto di una sorta di *pareidolia* per cui se si tratta di categoria si deve trattare di un qualche richiamo o ritorno a Kant. La linguisticità, in quanto segna il margine ontico tra gli oggetti e li conduce alla determinazione trascinandoli fuori dall'informe, non può che generare l'alterità; nell'alterità la presa di contatto con il reale si rivela possibile solo se si dota di coordinate, le cosiddette "categorie" che sovrintendono alle grandi regioni ontiche le quali si implicano vicendevolmente perché tutte partecipano della linguisticità. È come se il soggetto crociano nell'altro espresso, concepito e agito trovasse la salvezza di se stesso come del proprio mondo. Anzi, non è come se: è proprio così. Soggetto significa per Croce altro: è per conquistare metafisicamente lo spazio per l'altro che la vita senza legge lascia uscire da sé "con un salto" quella configurazione capace di immagini e quindi di esperienza che è il soggetto, e questa esperienza, la sola possibile, è apertura "di e a" un mondo di cose, di tempi distinti, di azioni collettive, di sacrifici e di speranze, di filosofie e di arti, di esistenze e di decadenze. Il mondo è umano se mantiene la sua condizione nell'alterità, che è compito dell'espressione e della categoria ribadire e rinnovare strappando all'informe e all'illogico altri tratti di espressione, di comprensione e di realizzazione: l'alogico dell'espressività è soltanto un lembo di terra, il primo margine che viene sottratto alla palude dell'informe. Se finora l'assoluto è stato nel corso di questa analisi descritto come l'aniconico, l'ambiente ostile all'individualizzazione e alla coscienza, ci si accorge adesso che il suo opposto, l'iconico, l'a-logico, il linguistico, il geografico, il toponomastico, e poi il logico e il pratico e come altrimenti si vogliono dire le cose formate, sono tutti punti di vista che hanno in comune la coerenza dell'altro e con l'altro, l'adesione attiva a un mondo di soggetti e di cose. Si potrebbe esprimere lo stesso concetto affermando che il mondo è tale se con la cultura il soggetto mantiene la propria condizione di storicità nella confutazione dell'assoluto come informe. Se Croce per riscrivere a modo suo la fenomenologia di Vico adotta una strumentazione in qualche modo trascendentale è perché la genesi e la tenuta del mondo umano, se si eliminano la trascendenza e la teleologia, possono diventare

per primo a Kant che diede del romanticismo della sintesi una formulazione burocratica, cfr. B. Croce, *Logica*, cit., p. 173.

comprensibili solo “a certe condizioni” – le categorie appunto – da intendere come ragioni sufficienti del venire all’essere dell’alterità nell’ordine che la molteplicità può sopportare mantenendo ed ampliando la connessione da cui è resa espressiva e significativa. Certo, non si tratta di un’alterità puntuale, si direbbe materiale, qualcosa di talmente altro da essere di nuovo rifluito nell’informe; è piuttosto l’alterità che si possiede tramite un processo di espressione, ed è appunto più alterità che particolarità, ma d’altronde nei termini della filosofia crociana una mera individualità come particolarità sarebbe il portato di un’assenza di valore, il reale privo di condizione e quindi irreali o primitivamente tale, il residuo della vita senza costruzione che si espone al consumo dentro il caos da cui il soggetto appunto per sfuggirvi fa lo sforzo di edificarsi un mondo suo.

L’indistinto, l’inespresso comporterebbe pertanto il collasso dell’alterità, sicché il vero smarrirsi, il dramma del non senso sta proprio nel perdere il contatto con ciò che non si è perché in tal modo ciò che si è, la soggettività, dilegua in se medesima tornando alla pace senza felicità né dolore dell’assenza di condizioni. Qui si trova a mio parere la possibilità che poi si riproporrà in altro contesto come questione del “problema” e anche del problema storiografico. Qui diventa anche più chiara la radice speculativa del liberalismo di Croce: la tautologia dell’assenza di alterità viene violata dalla libertà del soggetto che determina e si determina, per cui diventa persino ovvio che il soggetto esiste se ama e distrugge i propri *idola*, sconfigge la propria inerzia, disperde i fantasmi che lo assillano e non cessa di oltrepassare il proprio mondo per uno nuovo mentre conserva dentro di sé il vecchio e se ne libera soltanto provvisoriamente come immagine accantonata nella memoria. Se si legge il *Saggio sullo Hegel* senza dare troppo rilievo alla faticosa e in certi tratti anche forzata disamina logico-sistematica che vi viene proposta, ci si accorge che l’unico hegelismo che Croce avrebbe comunque potuto accettare consisteva in questa valenza del negativo per il positivo. E non si tratta di tenerezza per il mondo, di amore stantio o borghese per la “cultura”, di amore per il “si”, per il giusto mezzo e l’impersonale, ma dell’idea che la ragione, in quanto si modella sull’esperienza del linguaggio, si dà solo dentro le cose, le quali a loro volta non possono che suscitare il problema della rete, dell’insieme, della costruzione, dell’edificio, del pensare anti-aforistico. Solo che su questo punto il bilanciamento diventa spesso difficile perché il ruolo della connessione trascende a

volte in quello dell'identità che certamente non è facilmente compatibile con l'alterità. E allora anche l'assoluto entra nello storicismo non più come la giusta insularità dello spirito approdato alla terra ferma della cultura e della storia, ma con il volto dell'identità che rischia di egemonizzare l'alterità, contraddicendo però così la struttura linguistica del soggetto.

E allora ritengo che anche al linguaggio e al suo effetto di apertura ontica vada ricondotto l'interessamento del primo Croce – apparentemente così *altmodisch* – per il sistema, che per un verso esprime il giusto interesse alla connessione per l'ordinamento del formato, principio sì, ma non tanto di un ordine dato quanto di una “sistemazione”, il *work in progress* dello spirito, ovverosia la vita del soggetto ben poco garantita, perché si alimenta dal prendere per sé altri pezzi di realtà e scoprire tramite quelli altri pezzi di se medesima; per l'altro verso, l'interesse vitale all'ordinamento spesso sembra invece prevalere ed entrare in conflitto con la plasticità dell'ontico quasi pietrificandolo, come se fosse un paradossale e drammatico sostituto del non tempo e del non mondo nel mondo e nella storia. Con l'ermeneutica certamente poco storico-filosofica di cui senza «umani riguardi» si serve per manipolare la cultura speculativa nel proprio ragionamento, Croce ritiene però che con il suo sistema sia riuscito a tenere a bada la tracotanza del sistematico, e cioè a far collaborare Hegel con Vico, sciogliendo la metafisica del primo attraverso la strutturazione del pensiero del secondo, sino appunto ad aver ri-fenomenologizzato proprio Hegel¹⁰⁸. E lo strumento per la riscrittura crociana di una fenomenologia diversa da quella hegeliana è la distinzione, che dell'alterità rappresenta la veste logica come l'espressione ne è la matrice linguistica. Se l'altro è il reale, il reale deve comunque poter reggere l'alterità proprio per offrire al limite grazie a cui la soggettività si afferma protezione dall'amorfo, dal primordiale e semplice darsi della vita come massa di oggetti, dove infatti niente è altro, e la forza accentratrice del primigenio annulla il bisogno della connessione e dell'ordine. Il sistema della filosofia dello spirito e poi le successive riflessioni apparentemente metodologiche sulla storiografia e poi ancora

¹⁰⁸ È il senso fondamentale, a mio parere, del *Saggio sullo Hegel* che non è un testo di storia della filosofia, la quale anzi da questo scritto esce distrutta come una storia che in sostanza esiste solo nel lavoro sulle idee e non *materialiter*.

la “semplificazione”, o meglio la concentrazione operata almeno sul piano della struttura da *La storia come pensiero e come azione*, derivano e svolgono questa scelta filosofica, secondo la storia di un pensiero che come la propria filosofia rinnova il bisogno di dare forma a se stesso facendo di sé la propria alterità. Da questo punto di vista, le frequenti pagine di Croce così auto-critiche corrispondono a un dato più filosofico che biografico, e dicono molto del fondamento di questo pensiero nel quale anche il suo stesso svolgimento con coerenza viene fatto rientrare.

Questa posizione del problema fenomenologico che riconduce il soggetto al linguaggio e al soggetto trasmette il carattere del linguaggio è un momento decisivo del Novecento filosofico. Se Heidegger è il filosofo del linguaggio dell’essere, Croce è il filosofo del linguaggio che sfugge l’essere (che per lui è insieme l’informe, la *kora* platonica e il destinale) a favore della vita del linguaggio degli enti (che ha forma, delimita la sua “materia”, agisce nel proprio destino)¹⁰⁹. Ma è una questione che il Novecento ormai trattiene in sé, quasi nascondendola alla speculazione che preferisce modalità e temi deboli, “la scolastica universitaria internazionale”¹¹⁰, per inserirsi pubblicitariamente nel discorso pubblico o che invece sceglie analitiche “forti” credendo così di tornare a parlare di scienza.

In questo senso, la logica degli opposti è il morto di Hegel perché questa logica suppone un esito pur sempre unitario e monistico della scissione, un esito non linguistico che culmina nel misterioso silenzio poco umano con cui si chiude la *Fenomenologia*. E per tornare al tema della lotta tra autocoscienze, nel desiderio del desiderio altrui che la giustifica si conferma la distanza abissale di Croce da Hegel sul piano della genesi del soggetto, perché quanto si va svolgendo è l’aspirazione competitiva all’identico voler essere, una sostanza decisamente non alteristica. Che poi questa unità si scinda è una questione soltanto logica, che ha importanza non per se stessa ma per quello che da essa deriva: uno svuotamento dell’unità che tramite l’altra unità si riversa nel mondo degli oggetti manipolati i quali a loro volta confi-

¹⁰⁹ Cfr. F. Tessitore, *Lo storicismo in ‘forma negativa’*, in Id., *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, cit., pp. 237-238. Si assomigliano però nella disinvoltura circa il passato della filosofia, cfr. su questo Id., *Croce e Humboldt*, cit., p. 342;

¹¹⁰ Cfr. M. Maggi, *Croce e la crisi dell’Europa spirituale*, cit., p. 94.

gurano un ampliamento della soggettività, e l'osservazione filosofica serve proprio a rendere chiaro come una medesima soggettività è la protagonista della scena fenomenologica, capace di interpretare due ruoli, come gli attori della tragedia antica con due maschere per uno stesso volto. Ed è però un'antica commedia: è significativo ma forse alla fine appare persino ovvio che in questa lotta nessuno possa morire, né all'inizio né alla fine: l'*happy end* era scritto nella prefigurazione, l'opposto di quanto secondo Croce conta perché il soggetto sia. Quanto è davvero minaccioso, l'informe, l'estraneità radicale, qui non accompagna il soggetto, la minaccia viene già da se medesimo, e quindi suscita una paura soltanto strumentale, perché in sostanza la transazione con il reale è già avvenuta.

Il soggetto crociano dell'*Estetica* invece sembra allegro e spensierato, come passasse la vita in una galleria dove si trovano esposti quadri suoi e di altri pittori suoi amici; e in questa vanità pare solipsistico: *vanitas vanitatum*. La sua prima nota difatti non è rivolta a nessuno, cade anzi su una superficie vuota che però solo in virtù di essa comincia a popolarsi di qualche cosa. Ma interpretare l'*Estetica* come una deduzione genetico-linguistica del soggetto fa scomparire questa impressione di leggerezza, sostituita dallo scoprire che questo soggetto conosce in effetti la morte assai più realisticamente di qualsiasi autocoscienza piena di sé perché la sua "struttura" come connessione di immagini la rende essenzialmente alteristica e tende a farla duale. C'è anzi da chiedersi se l'abitudine a una lettura retrospettiva dal *Saggio sullo Hegel* alla *Logica* e da questa all'*Estetica* non favorisca l'errore di prendere per dialettico ciò che invece spesso è soltanto duale: duale come dinamica della forma che supera il suo proprio negativo, duale nella relazione al mondo come altro da sé e pur luogo che per esso deve essere come casa. Se si legge l'*Estetica* come una fenomenologia allora diventa più chiaro che nella genesi del soggetto dal linguaggio opera il tratto della dualità che elimina il dualismo, e può diventare più significativo il fatto che gli autori a cui Croce si sente vicino in quel libro, le sue guide fenomenologiche, siano stati tutti pensatori non tanto dell'espressione quanto della dualità¹¹¹: come Humboldt e

¹¹¹ Cfr. F. Tessitore, *L'interpretazione di Humboldt e Schleiermacher*, in Id., *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, cit., pp. 447-459. Cfr. G. Gabbiadini, *Il mito del duale*.

la cultura del kantismo non fichte-hegeliano che senza altro – altro come paradigma mitologico, altro come altro sesso, altro come altro popolo, altro come termine altro, altro come altra lingua, altro come Dio, altro come scrittura altrui, altro come legge della compensazione – non capisce come il soggetto possa darsi e possa agire, non capisce neppure per quale motivo dovrebbe esserci, che è il motivo teologico-ermeneutico del pensiero di Schleiermacher, il cui merito, scrive Croce già nell'*Estetica*, è aver «distinto una forma del pensiero, diversa dal pensiero logico» e aver «dato a questa scienza carattere non metafisico, ma semplicemente antropologico»¹¹², cioè aver collocato la ragion d'essere della coscienza nell'altro da sé. E Schleiermacher è uno dei rari «pensatori che fanno filosofia sulle cose»¹¹³. Ed è a mio parere significativo che nel combattere «lo Humboldt con lo Humboldt», secondo la tipica ermeneutica del vivo e del morto, Croce citi proprio uno dei passaggi del "Kawi-Buch" di tenore più antropologico, cioè alteristico: «L'essere umano, come specie zoologica, è creatura cantante, la quale ai toni congiunge i pensieri»¹¹⁴.

Il morto della filosofia di Hegel è senza dubbio la dialettica degli opposti, e certamente per i motivi di logica che Croce illustra e che consistono nel far riassorbire alla mediazione lo spazio dinamico dell'alterità, ma alla base di questa analisi andrebbe considerato come il "vivo" sia invece quel poco di libera dualità che Croce riesce a individuarvi nella «redenzione dell'ufficio del male» un Hegel de-hegellizzato, o quantomeno molto personale.

5. *Identitas pro multitudine*

Abbiamo così predisposto gli elementi fondamentali che rientrano nella deduzione genetico-linguistica del soggetto quale risulta da un'interpretazione dell'*Estetica* come antropologia filosofica: questi elementi sono la rimozione del non tempo attraverso l'espressione, il

Antropologia e letteratura in Wilhelm von Humboldt, Mimesis, Milano 2014, soprattutto pp. 117-164.

¹¹² B. Croce, *Estetica*, cit., p. 412.

¹¹³ Id., *Filosofia e non filosofia*, cit., p. 71; cfr. G. Magnano San Lio, *La riflessione estetica tra Schleiermacher e Croce*, in *Croce e la modernità tedesca*, cit., pp. 47-56.

¹¹⁴ B. Croce, *Estetica*, cit., p. 418.

carattere iconico del soggetto e la sua conseguente identità alteristica. Per tenerli insieme, può essere utile una metafora, una “immagine”: la “forma” e soprattutto l’espressione sono paragonabili al pomerio, il muro sacro che al momento della fondazione di una città nella cultura romana e per la stessa Roma segnava il confine tra civiltà e non mondo che si stagliava al di là, nascosto alla vista ma incombente, il limite tra vita formata e vita senza forma, tra direttrice dell’azione ed assenza di ogni direzione, tra mappa del significato e dispersione di ogni significatività. Un confine sacro, perché separava dimensioni incompatibili, che solo l’eccezione del rito poteva in certe condizioni varcare. L’espressione è “sacrale” come lo è il pomerio e in questo senso l’esperienza è per Croce storia “sacra”, cioè per dirla con la definizione che sceglierà molti anni dopo l’*Estetica*, è storicismo “assoluto”, un termine che come molti altri a cui ricorre il lessico filosofico di Croce e di Gentile risulta una fonte di problemi più che di soluzioni, spesso solo perché troppo *vintage*. Avendo trovato nell’immagine il suo “pomerio” il soggetto si sottrae all’«infinito della quantità e dell’immaginazione»¹¹⁵, che nel nostro ragionamento è stato reso come l’assolutismo dell’aniconico.

Per questa sua mondana sacralità, per l’efficacia antropogenetica che viene elaborata nell’*Estetica* la teoria crociana della “fantasia” andrebbe riletta oggi anche ricorrendo a strumenti differenti dalla consueta storicizzazione storico-filosofica, e ad esempio ripensata attraverso la filosofia del rito degli anni Sessanta, come in Turner e Schechner¹¹⁶ con la loro antropologia teatrale e sociale del sacro. Il confine rituale che separa il caos dall’ordine e che ospita misteri iniziatici diventa così il luogo migliore per cercare di affermare qualcosa sul peso che l’identità possiede nello storicismo di Croce. Interpretazioni acutissime e filologicamente analitiche hanno ormai classicamente sostenuto che il peso dell’identità è tale da smorzare la storicità di questo storicismo, e da renderlo contraddittorio al punto che la sua intenzione di collocare il soggetto nell’immanenza come centro di un’esperienza aperta all’evenienza dell’incerto e del non preordinabile rima-

¹¹⁵ Id., *Lo storicismo e l’inconoscibile*, cit., p. 133.

¹¹⁶ Mi riferisco alla prospettiva diltheyana di V. Turner in *From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play* [1982]; trad. it. di P. Capriolo, *Dal rito al teatro*, il Mulino, Bologna 2017 e a R. Schechner, *Performance Theory* [1977], Routledge, New York 2003.

ne una pretesa a causa dei vincoli metafisici che ne compromettono la libertà e che si possono riconoscere nella struttura trascendentale del sistema dello spirito¹¹⁷. In altri termini, il soggetto che si vorrebbe individualità fa le spese di un rapporto insopportabile con l'astratto e con l'*a priori*: il principio toglie la storia, nel senso che questa ne sarebbe resa possibile solo come storia di quel principio. Ora, a me pare che sottolineare come nella filosofia di Croce la storicità venga agganciata incoerentemente a un metro non storico di attuazione e di valutazione abbia buone ragioni e dal considerarle è partita anche questa riflessione, nel corso della quale tuttavia si è andata via via anche palesandosi se non l'esigenza, almeno la plausibilità di un interrogativo: se si debba cioè affermare che questa identità che deformerebbe nella tautologia il particolare rendendolo omogeneo – “de-particolarizzandolo” qualora fosse ammissibile dire così – non sia essa stessa un'emersione storica, la conseguenza di quell'ingiustificabile venire all'essere attraverso il linguaggio per il quale in questa riflessione è stata “escogitata” la formula della deduzione genetico-linguistica del soggetto. E se allora l'eternità che viene ideata da Croce fosse quella insulare della citazione da Schelling, se fosse quella del pomeriggio, si può ritenere ancora *a priori* un'identità che a sua volta si forma al confine della storicità o non andrebbe quantomeno detto che è *a priori* altrettanto che *a posteriori*? E posta questa coincidenza, si può continuare a considerarla soltanto un'identità? Se allora questa tautologia c'è, come sicuramente c'è, non si può del tutto trascurare il dubbio che anche essa sia un risultato e coincida con la conquista del contatto con l'ontico, o altrimenti detto, che come la sua prima orma è storica, storiche e quindi libere dovranno essere considerate tutte le seguenti.

¹¹⁷ Mi riferisco alla convergenza teorica su questo problema tra l'interpretazione di P. Piovani e quella di G. Sasso. Cfr. ad esempio P. Piovani, *Il pensiero idealistico*, in *Storia d'Italia*, V, Einaudi, Torino 1973, su cui cfr. F. Tessitore, *Pietro Piovani storico dell'idealismo e filosofo anti-idealista*, in Id., *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, pp. 309-323; Id., *Piovani, la religione e la storia*, in Id., *Ultimi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 287-300; cfr. G. Morrone, *Per un profilo critico dello storicismo di Pietro Piovani*, in Id., *La scuola napoletana di Pietro Piovani. Lettura critica e informazione bibliografica*, con premessa di F. Tessitore, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. 3-88 (cui si rimanda anche per le necessarie informazioni).

E forse allora questa contraddizione sistemica che colma di sé la vita stessa di Croce non che scompare, ovviamente, ma trova un senso ulteriore, quello di uno storicismo che è assoluto non perché ignori ma perché tutto sommato sa che il reale sarebbe irrazionale se nessuno lo rappresentasse e che lo spirito stesso, in cui pure c'è davvero il "valore", ha comunque anch'esso una storia, la storia inenarrabile dell'aniconico da cui si è liberato e che corre dentro, come un rimosso, in tutte le sue narrazioni, come la storia ideale eterna corre dentro le storie in tempo; questa storia inenarrabile, questo mondo/non mondo che lo spirito non cessa di raccontare e che rimuove da sé mentre ne combatte il ricordo, allontanandosi nel racconto e nella storia da quel suo parto nell'indicibile.

La soggettività che va svolgendosi come rappresentare, pensare ed agire, nella negazione interna ai singoli atti con cui si afferma nel suo percorso attraverso il molteplice e l'ontico affronta in effetti la negazione stessa della propria vita: poche assicurazioni sarebbero disposte a stipulare una polizza a un'identità la cui vita fosse così pericolosa da avere sempre il proprio nulla davanti a sé e invece solo una vaga infrastruttura in comune con l'Idea e il *Logos*, che quel nulla se lo sono lasciato alle spalle perché ne sono stati la verità. E infatti il loro divenire è quello di una qualche eternità smarritasi nel tempo per degradarsi e ritrovarsi. Se la si considera a partire dalla sua costituzione linguistica, la filosofia di Croce presenta quindi ancora molti problemi ma non quelli di un hegelismo *light*. Che poi ci sia riuscito o meno, è davvero una questione irrisoria rispetto alla grandissima fatica speculativa che deve essere costata questa filosofia, da cui sembra che lo spirito osservi l'umano chiamandolo alla massima serietà ma con un tocco di ironia, che non è solo umorismo ma qualcosa di più autentico, scaturente da una visione della realtà che forse nega anche a se stessa una piena trasparenza.

La tautologia che in questa filosofia toglie l'inaspettato e l'ignoto, che la rende poco coerentemente storicistica, è riconoscibile però soltanto perché anch'essa affronta – non cancella – la propria storicità; e questo diventa più chiaro se se ne considera lo statuto includendo tra i termini della valutazione anche la genesi del soggetto dal linguaggio. A quel punto non potrà essere definita semplicemente un *a priori*, perché le categorie che organizzano morfologie dell'ontico sono in effetti anche *a posteriori*: sono un risultato quanto una condizione, come

risultato è l'espressione di un'impressione. Per quanto paradossale possa apparire che nella filosofia di un supposto idealista proprio l'inizio sia *a posteriori*, nello svolgersi dal linguaggio l'umano conquista per così dire il diritto alla vita, a starsene da sé, come mostra anche il fatto che non partecipa ad alcun divenire che non sia quello che esso stesso fa scorrere e in cui scorre: Croce rifiuta per la storia il soccorso di storie più autentiche che stiano "sopra" di essa (Hegel) come il sostegno di storie che stiano invece "al di sotto" (Marx) perché tutte ne violerebbero la condizione, prima ancora di essere perciò false. Ma rifiuta anche per lo stesso motivo che ci sia qualcosa di predeterminato che condizioni la storia il cui svolgimento «non condotto dall'alto, da una volontà trascendente, né mosso dal di fuori per determinismo casualistico, vive di sé stesso, della propria creatività, della propria libertà»¹¹⁸. La storia come espressione dell'alterità quadripartita dello "spirito" non può cedere alle seduzioni di altre salvezze, perché è proprio allora che si perderebbe, e forme di salvezza sarebbero tanto una filosofia della storia quanto una filosofia della natura, la cui inammissibilità all'interno del sistema di Croce si spiega proprio con l'originaria caratterizzazione iconica del soggetto (e secondariamente, con la gnoseologia della sintesi a priori storica). Dentro la solitudine in cui per questa ragione si svolge la sua storia, l'umano si va costruendo un muro un po' più solido e spesso, un muro che conquista di volta in volta altra estensione al di qua del suo solco sacrificale fondativo. Ma che cosa può mai un muro, anche un muro ciclopico, composto da monoliti giganteschi e pesantissimi, a confronto della forza senza legge, imprevedibile e bizzarra che continua a mostrarsi a chi vi salisse sopra per la curiosità di osservare il non osservabile, di scorgere l'assoluto inespriabile? Questa forza non umana e anti-umana chiama l'uomo al suo sacrificio, vuole la storia per olocausto, vuole che l'alterità si annulli tornando ad essa perché è stata l'alterità a contenderle il dominio e a strappargliene una quota, vuole che la corrente a gorgo con cui trascina verso il proprio fondo prevalga sulla spinta centrifuga della soggettività.

La forma – che è sempre solo esercizio della forma – con cui nasce il soggetto è questo esorcismo dell'indeterminazione del non tempo e

¹¹⁸ B. Croce, *Lo storicismo e la rivoluzione mentale dell'età moderna*, cit., p. 161.

non spazio, del condizionamento macchinico di un'energia vitale che possiamo figurarci come dissipazione. Poiché respinge questa materialità senza coscienza, e la relega laddove la sua non rappresentabilità non impedisce più la rappresentazione, abbiamo affermato che per Croce la forma ha la potenza dell'apertura cosmica e che quindi non è una dotazione del soggetto ma il risultato in cui esso stesso si costituisce. Questo è il presupposto metafisico su cui Croce teorizzerà in seguito temi salienti della sua filosofia come il «carattere lirico dell'arte» dei quali si appiattisce il significato su contingenze meramente storico-politiche se non se ne rileva anche il valore non polemico, storicistico, che riguarda il lavoro svolto anni prima per definire sempre meglio il rapporto tra storicità, soggettività e significato.

Proprio perché tante e di principio sono le difficoltà a descrivere questo stato di non cose, ma forse un piccolo vantaggio questo confronto lo fornisce, al lettore di Croce interesserebbe sapere cosa il soggetto è quando non è, e cosa vedrebbe se facesse l'esperimento di abolire la propria posizione conservandone la coscienza. In questa indagine ci hanno sin qui guidato gli indizi sul tempo senza tempo¹¹⁹, sul mondo senza mondo che pure accompagna il tempo e si infiltra nel mondo. Ma alla fine di questa indagine tecnicamente impossibile ci sarà chiaro di non aver fatto altro che cercare di seguire le tracce che lo stesso Croce dissemina quando si avvicina a questo scenario senza storia, solo che lo presenta con la terminologia polemica e costruttiva delle ricerche dialettiche, una terminologia e una ricerca che conquistano tutta l'attenzione e che quasi occultano il fatto che sta discutendo non tanto o non soltanto di cosa sia espressione, ma soprattutto di come si costituisce e di come opera il soggetto, perché riesca ancora a garantirsi un posto nel proprio mondo. Quello che il soggetto vedrebbe se abolisse la sua posizione conservandone la coscienza, Croce lo chiama «dis-creazione».

6. La «dis-creazione»

“Prima” della forma, prima dell'a-logico e dell'iconico, prima della dualità, un magma di impulsi e di scosse ostruisce la soggettività perché impedisce ogni svolgimento che è la condizione per ogni

¹¹⁹ Cfr. *infra*, cap. 2, par. 1.

espressione. La realtà-non realtà che abbiamo fin qui considerato non offre appigli al linguaggio, ma di essa si può almeno sottolineare l'efficacia anti-individualizzante. Che sia allora questo anti-individualizzazione, questa impossibilità dell'espressione e dell'individuale, la vera origine dell'«Anti-Cristo che è in noi», della sovversione che la vita subisce ad opera della potenza disgregativa della non forma? Non è già l'espressione un gesto di resistenza estetica alla dissipazione¹²⁰? Non è la crisi dell'espressione, del linguaggio, della forma anche la crisi dell'altro, la liberazione delle potenze avverse all'alterità? Si direbbe da questo punto di vista che la vitalità su cui riflette l'ultimo Croce come un problema principalmente etico si presentasse già nella genesi estetica del soggetto che con le immagini trattiene e respinge l'anti-individualizzazione. Quando nel dibattito seguito alle riflessioni del Dopoguerra questo tema sarebbe divenuto centrale, Croce dovette chiarire quello che aveva però sempre scritto: «Una distinzione assoluta dei due [umano e animale, *ndr*], 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». Ma più importante è quanto segue:

Che la distinzione delle due diverse realtà [storia e natura, *ndr*] sia storica, determinata dallo schiudersi dal seno dell'unica realtà di una forza che essa invoca e verso cui indirizza la sua brama, sollevandosi su sé stessa, quasi, come dicono alcuni bei versi di una mia indimenticata amica, Enrichetta Carafa d'Andria *Quasi un desio di questa vita umana / Ove ogni cosa del creato sale*. E che questa forza non si esprima nella semplice configurazione fisica del *genus homo*, è comprovato da ciò che essa continua a farsi valere nel quadro stesso della storia come distinzione tra uomini che ne sono attori e uomini che nella storia stanno come passivi¹²¹.

¹²⁰ Cfr. invece la riflessione sulla «moralità intrinseca all'opera d'arte» in A. Attisani, *Cosmicità ed eticità dell'arte*, Principato, Milano-Messina 1946, p. 41. La tesi di Attisani è che l'intuizione lirica crociana superi "l'errore" kantiano di separare bello da sublime (ivi, p. 32). Quando perciò tratta della «cosmocoscienza» estetica (ivi, p. 12) il suo discorso non è gnoseologico-fondativo come in questa analisi ma intende la vibrazione universalizzante che nell'espressione trova la rappresentazione di un sentimento morale.

¹²¹ B. Croce, *L'umanità e la natura* 1946], in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 234 e p. 235.

Si direbbe quindi che il tema del vitale testimonia del fatto che il Croce degli anni Quaranta non ha più fiducia che questo «desio» basti, ovvero non ha più fiducia nella forza di resistenza delle immagini e della coscienza iconica e che ritenga necessario altro per affrontare il pericolo della dissoluzione, altro che individua in una concezione droyseniano-humboldtiana del reale¹²², una fede nell'etica come impulso storico-costruttivo. La storia interna della filosofia crociana si sposta – sempre in senso figurato – dal polo fondativo dell'estetica al polo fondativo dell'etica¹²³ ma nel primo come nel secondo si confronta con l'identico tema della vita in quanto disgregazione, come se lo spirito fosse la vita nella forma ma sullo sfondo di una vita senza forma dalla quale è possibile distinguersi ma non separarsi, e che non è la vitalità, la cupidigia, il sovranismo del particolare ma qualcosa di più intimamente impresso nella coscienza e di cui queste formule sono già un'immagine, e una relativizzazione. Sarà anche per motivi di lessico antiquato, sarà per via di Hegel o per antipatia verso il positivismo, ma ritengo plausibile che Croce adotti per il suo sistema il termine di "spirito" perché intende evidenziare l'alternativa rispetto a questa vita nella non forma, il non mondo e non tempo come si è cercato di argomentare in questa riflessione. Su questa scelta potrebbe aver inciso il dialogo con Gentile, poiché a fare il lavoro dello spirito è per entrambi la forma, che in Croce mette fine alla dissipazione, consente lo svolgimento, e fa emergere un mondo. Ma la forma si pone pertanto come un principio di realismo: esprimere equivale a toccare, a fare proprio, è un parlare con le mani, un qualcosa di fisico come gesticolare, una voce ancora prima e più che un *vehiculum*¹²⁴. E a questo proposito sarebbe da capire quanta parte di cultura baconiana ed empirista sia giunta a Croce non solo tramite la teoria vichiana

¹²² Sul ruolo di Droysen nell'ideazione de *La storia come pensiero e come azione*, cfr. F. Rizzo, *Croce e Droysen*, in *Croce e la modernità tedesca*, cit., pp. 83-98; sul ruolo invece di Droysen nello «storicismo assoluto», il Droysen più hegeliano che humboldtiano, cfr. il saggio con lo stesso titolo di F. Tessitore, in *Da Cuoco a Weber*, cit., p. 385.

¹²³ Cfr. il succitato saggio di G. Cacciatore, *Storia etico-politica e storia della cultura in Benedetto Croce*, in Id., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, cit., p. 124.

¹²⁴ La critica alla concezione agostiniana del linguaggio come mezzo per il significato, una posizione semiotica, è uno dei punti di maggiore contatto e insieme di differenza tra la filosofia del linguaggio di Croce e quella di Gentile, cfr. il bel libro di C. Fabrizio, *Idee linguistiche e pratica della lingua in Giovanni Gentile*, Serra, Pisa-Roma 2008, p. 21.

per cui il linguaggio dice le cose, perché appunto le fa essere per la coscienza. Occorre guardare a questo realismo del linguaggio per cogliere il motivo per cui il tema del bello nell'*Estetica* quasi scompare, compiendo così la svolta verso la filosofia dell'arte su cui poi tanti illustri pensatori americani, suggestionati da piccole questioni di dettaglio come i *ready-made* di Duchamp¹²⁵, proporranno come chissà quale grande scoperta, loro sì veri hegeliani dello spirito oggettivo¹²⁶.

Lo storicismo non è allora una questione di gusto o di amore per la cultura: la forma è "storia" perché la sua radice si trova nel non formale, la storia non è una realtà ma una condizione che esiste finché si dà, con le sue rigorose morfologie dell'ontico e la sua premessa nell'iconicità e che scomparirà finendo inghiottita con il soggetto dritta dentro al baratro che si spalancherebbe sotto i suoi piedi non appena questo perdesse l'equilibrio e cadesse giù. Questo non tempo è la non forma da cui il soggetto è venuto fuori come unità rappresentativa e come rappresentazione della propria unità, che è quindi solo una rappresentazione, un'immagine di immagini, un inseguirsi circolare di trasformazioni. Come tale il non tempo non è quindi il male, è davvero al di là del bene e del male. Ma è male per il soggetto, ed opera dentro il soggetto già nella sua costituzione come nucleo di immagini e di conseguenza opera anche nella storia dove, per usare una parola geniale dell'ultimo Croce, prende l'aspetto della «dis-creazione»¹²⁷: dis-crea, cioè scioglie il creato, lo priva di immagine. La «dis-creazione» è l'effetto dell'assoluto come aniconico¹²⁸. È sbagliato quindi pretendere che il non tempo abbia un significato solo: la sua neutralità diventa negatività se se ne considera l'efficacia disintegrante che svolge rispetto al soggetto quando questo, esprimendosi, apre un varco verso di esso e insieme se ne separa ancora una volta.

¹²⁵ Cfr. A. Vettese, *Si fa con tutto. Il linguaggio dell'arte contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 49-51; cfr. anche M. Costa, *La disumanizzazione tecnologica. Il destino dell'arte nell'epoca delle nuove tecnologie*, Costa & Nolan, Milano 2007, p. 108.

¹²⁶ Cfr. A. Danto, *Il futuro dell'estetica*, in Id., *Che cos'è l'arte*, Johan & Levi, Milano 2014, pp. 109-111.

¹²⁷ B. Croce, *L'Anticristo che è in noi* [1946], in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 294.

¹²⁸ Persino nel senso "positivo" di una beatitudine piena, cioè senza immagine, che è il sogno dei deboli, mentre sempre particolare è la soddisfazione dell'azione, cfr. Id., *L'ombra del mistero*, cit., p. 32.

La storia appare assoluta perché è chiusa nella forza con cui il soggetto dà forma al divenire secondo le sue "categorie", ovvero le modalità per organizzare la propria presenza nell'ontico come risposta all'impulso che la sollecita misteriosamente ad emergere come vita e ad assumere la fragile configurazione di soggetto. Se la «dis-creazione» è una cosa seria, c'è allora un bel dire che «la libertà ha per sé l'eterno»: è più che altro l'incoraggiamento che la forma lancia a se stessa per darsi fiducia nella propria sussistenza. Non c'è neanche bisogno di attendere l'ultimo Croce, o anche di speculare sul Croce "inventore" dell'economico, se ci si vuole stupire del fatto che in questo supposto "idealismo" come per vendetta sulla sua ipotetica olimpica fiducia arrivi il tempo della «Vitalità cruda e verde». Nessuno meglio di Croce sa che l'Olimpo viene "dopo" il mondo dei Titani, ma i Titani non sono tutti morti, anzi gli immortali più antichi sono loro: per questo motivo, e non per fondare una filosofia della cultura, Croce va alla ricerca del motivo per cui la forma contiene il proprio opposto, e diventa un pensatore della storia perché osserva che il reale sussiste finché la forma supera il proprio opposto, direi quasi la "propria dis-creazione" di volta in volta, di espressione in espressione, di rappresentazione in rappresentazione. Contro la «dis-creazione» il soggetto sembra così chiamato a una strategia di difesa della vita che consiste nel saturare il proprio spazio con una rete di immagini, giudizi e azioni che racchiuda un universo dotato di dinamiche proprie di problematizzazione e di risoluzione. E allora, certamente, sembra anche che la storia sia ricollocata sotto la campana di vetro dell'universale. Ma come si è scritto prima, ampliare il campo degli elementi da considerare per valutare il rapporto tra storicità ed assoluto, tanto da includervi anche la piccola porzione di vantaggio ermeneutico che si può derivare dalla nozione di assolutismo dell'anti-iconico e dell'aniconico, permette di ricondurre al problema della storicità anche quella necessaria metafisicizzazione.

Il funzionamento polemico della forma crociana conferma questa interpretazione, mentre la categoria kantiana non deve superarsi per darsi, si dà come una procedura cui fa da guida una serie di misteriosi schemi dell'immaginazione che servono per almeno poter affermare qualcosa su come mai la ragione riesca a unire universale e particolare, questa ragione che nel momento cruciale di definire l'ontico scopre di avere bisogno dell'immaginazione. È forse questo vuoto

che *l'Estetica* davvero colma, questo il kantismo autentico di Croce, un kantismo negativo: chiarire il ruolo dell'immaginazione per la ragione, il che ha richiesto di porre l'immagine, l'espressione, "prima" e non già "dentro" la ragione logico-discorsiva¹²⁹. Ma evitandoci la lunga digressione che il tema dell'eversione crociana del criticismo richiederebbe, rimane che la forma per Croce è vagamente kantiana perché è un principio soggettivo, ma è precisamente non kantiana come modalità di strutturazione perché la sua efficacia dipende dal fatto di portare in sé un essenziale motivo di non strutturazione, se non di anti-strutturazione. Per questo motivo, come si scrisse sopra, la soglia del mondo è linguistica e non percettiva, e se la percezione in senso kantiano e anche come appercezione separa l'io dal mondo che mostra rappresentato, il linguaggio nel senso di Croce è la modalità di esistenza delle cose. La forma nella filosofia crociana non è valore né categoria ma genera valore e opera come categoria perché le è intrinseca la storia del suo emergere nel conflitto con l'entropia del reale/irreale: in una realtà che intende essere considerata ontica appunto, e non ontologica¹³⁰. Ed è quindi un segno di serietà filosofica che a un certo punto del suo sviluppo questo storicismo abbia compreso che sarebbe coinciso sempre più con la ricerca di se stesso, e non soltanto nel ruolo generale che per l'intero sistema svolge la *Logica*, ma più intensamente nella consapevolezza che si sarebbe ridotto alla storia del proprio sempre più approfondito tentativo di definire il rapporto del soggetto con l'esperienza, coerente infine nell'accontentarsi di essere una "sistemazione" più che un sistema e di risolvere la filosofia in una "metodologia della storiografia".

Su questa base sarebbe forse giunto anche il momento di non porre Croce sempre e unicamente sotto la lente del pezzo di bravura dialettico¹³¹ per cui si scova dentro la sua filosofia l'aporia di uno storicismo del particolare che però viene fondato sull'identità della categoria. Non tanto perché si tratta di un'astuzia del tutto crociana che rivolta contro Croce la critica da egli stesso fatta ad Hegel, magistralmente indicata nel

¹²⁹ E. Paci, *Ingens sylva*, cit., p. 43.

¹³⁰ Cfr. G. Cacciatore, «*Scienze dello spirito*» e conoscenza storica. Croce, Dilthey, Rickert, in Id., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, cit., pp. 37-57.

¹³¹ Mi riferisco, ovviamente, al classico studio di G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975.

modo seguente da Carlo Antoni: «La logica della contraddizione vige dentro il sistema, mentre il sistema stesso poggia sul principio d'identità»¹³². Si tratta piuttosto di valutare se considerare la questione in questo modo non renda difficile dare rilievo al fatto che ogni atto del soggetto traccia di nuovo il confine tra il mondo del non significato e il mondo di cui la forma è stata "ordinatrice" e non tolga spazio all'interrogativo su cosa significhi questa specifica concezione dell'identità che meno hegeliana non potrebbe essere. L'identità della filosofia crociana dello spirito è resa critica certamente da una modalità impossibile di parificazione tra reale e razionale, ma anche per la tensione emergente dal limite in cui si ritrovano a condividere "uno" spazio e "un" tempo il soggetto come attore di immagini e il mondo come immagine di connessioni ontiche. Sul confine tra il mondo del non significato e il mondo di cui invece la forma è stata "ordinatrice" si gioca la grande avventura dell'ontico e della sua «dis-creazione», del suo cercarsi e del suo smarrirsi nel linguaggio, dove forse ha rilievo anche la differenza tra *aletheia* e *doxa*¹³³ ma soprattutto la ricerca di una fenomenologia che sia anche un'antropologia filosofica. Non che così si pretenda di avere risolto la questione di cosa della storia riesca a sopravvivere nella filosofia di Croce alla voracità dell'identico, solo si segnala che mettere in primo piano il dato per cui il soggetto è un nesso di immagini che illumina con prospettiva mobile, si direbbe "cinematografica", regioni e quadranti dell'ontico può ristabilire un equilibrio tra l'assoluto della storia, la finitezza del soggetto, e quell'altro assoluto delle forze vulcaniche anti-iconiche. Nella «dis-creazione», nell'"anti-storicismo" Croce intravede il modo in cui dentro la storia il sovrano ontologico dell'indistinto stende la mano sul mondo del valore e dell'ontico. La proposta che qui è stata elaborata offre forse una chiave ulteriore per superare il disagio che non si può non avvertire davanti al percorso di uno spirito tanto logico e aperto al particolare, persino all'aneddotico¹³⁴, al biografico e all'erudito-popolare, ma allo stesso tempo così ostinato a calare l'individuale dentro strutture che ne preordinerebbero il significato. E allora per superare questo disagio forse può essere utile considerare il disagio stesso di Croce non solo come meritoriamente

¹³² C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 41.

¹³³ Cfr. M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano*, II, *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2005.

¹³⁴ Cfr. P. D'Angelo, *Aneddotica*, adesso in *Il problema Croce*, cit., pp. 59-74.

è stato fatto sottolineandone il lato psicologico, ma nella sua proiezione filosofica che accanto all'a priori postula nei due livelli della sua gno-seologia una dimensione pre-trascendentale, inoperante e inoggettiva ma, ahimè, negativamente influente. Si mette certamente al riparo del significato il mondo espresso, compreso e agito, ma questo riparo non è quello del principio di identità inteso come unità del passaggio dalla potenza all'atto: è piuttosto un riparo fragile che, con un gioco di parole, l'espressione e la conoscenza "riparano" in continuazione. L'espressione e il giudizio, l'azione economica e quella etica sono un continuo "correre ai ripari", di cui davvero non ci sarebbe motivo se il soggetto e il mondo si trovassero salvaguardati da un'identità in via di svolgimento, uno svolgimento nel negativo che sarebbe ovviamente irreali, fantasticato più che fantastico, per la stessa fallacia che tocca al linguaggio che è sempre distopico rispetto all'essere mentre si sente a proprio agio con l'ontico. In questo "correre ai ripari" dell'espressione, cosa incontra il soggetto? Il predeterminato o l'individuale? La necessità o il caso?

Ma forse una risposta la dà già il fatto esteriore che espressione e conoscenza non possano interrompersi, cioè non possano rinunciare a se stesse come tradizione e cultura: questo sembra dimostrare che la loro destinazione e il loro funzionamento consistono nel cercare di trattenere il significato dal ricadere al di là della barriera non linguistica oltre la quale la molteplicità delle forme formate, delle espressioni e dei giudizi, si polverizzerebbe in quel silenzio, in quell'assenza di immagini che è della *natura naturata*. Lo statuto della storicità nella filosofia di Croce sconta un'identità non tanto contraddittoria quanto problematica perché la sua prima origine è estetica; non si può considerare Croce come filosofo dell'essere, con l'effetto che tutto sommato il molteplice sviluppa la sola differenza interna all'Uno senza accedere mai al vero altro, in una fenomenologia che è solo apparenza del divenire. Nella sua intenzione fondamentale ed originaria l'identità attribuibile alla filosofia di Croce è piuttosto la resistenza creativa alla crisi congenita dell'umano, cioè alla crisi con cui e grazie a cui l'umano nasce: un lottare per far essere il significato e non un trovarsi già da sempre a procedere nel suo solco. Semmai, si tratta di un'identità che per essere efficace deve, come tutti gli antidoti, avere costituzionalizzato il codice del proprio antagonismo.

D'altronde, espressione e giudizio sono il risultato di chissà quale fatica che la coscienza ha dovuto sostenere per uscire dalla "madre patria" del proprio abisso: ma come insegna l'ambivalenza del mito,

una madre, per quanto rinnegata, ti infligge il suo legame, anche soltanto quando la soglia della sorveglianza si abbassa di un poco. In questo legame si costituisce, a mio parere, il soggetto crociano. Se Croce non la racconta questa storia di fatica, questa *Steigerung* come l'abbiamo definita all'inizio di queste riflessioni, non importa. La raccontano altri, i poeti innanzitutto e poi gli psicologi filosofici, anche quelli che lui detesta, e per lui, ovviamente, la racconta Vico. Nei termini esatti della filosofia di Croce questa storia non si può raccontare se non obliquamente attraverso quella che l'ha sostituita. Ma è importante sapere che la non-storia, se è stata scalzata, non è stata rimossa: come certi fenomeni dell'universo remoto che riecheggiano ancora milioni se non miliardi di anni dopo essersi verificati e dai quali capiamo quale fortunata combinazione sia stata la vita sulla nostra terra, l'onda della non-storia si fa ancora avvertire nella tensione interna alla forma e ci ammonisce a non dimenticare quale sia la potenza anche di forze vicine al soggetto, ma assai più vaste, rapide e massicce del piccolo spazio che l'umano ha saputo strappare con le unghie e con i denti al non senso per creare il suo mondo di meraviglie e di orrori. Con queste forze la forma crociana lotta ogni volta che si attiva e si attiva per questa lotta; quando le supera riapre all'esperienza un mondo di senso e di realtà: e Croce teorizza come questo avvenga in ogni istante nello scambio tra gli umani legati dalla reciprocità del sentimento e della conoscenza, e poi dell'utilità e del gesto etico.

Il soggetto crociano inizia quando, esprimendosi, afferma la sua propria presenza in relazione a un'area del reale da cui il magma dell'informe dilegua lasciando spazio affinché il mondo umano sia. Se Croce afferma che il non mondo delle pulsioni confuse ed effimere della condizione psichica non "esiste", usa esistere in senso ontologico, lui che è un filosofo dell'ontico: non esiste rispetto al mondo formato dello spirito, ma non avrebbe alcun senso stare a discutere di qualcosa che non esistesse in assoluto, lo si potrebbe semplicemente trascurare. Esiste invece come scena misteriosa che assai impropriamente interpretiamo come conato e sforzo, come tensione all'essere, come bisogno di significato: l'idealismo di Croce, se proprio di un idealismo si volesse continuare a discutere, è in definitiva questa anti-metafisica del fare e del bisogno del soggetto di mantenere il contatto con le cose e le loro immagini.

Il non tempo che, come si è visto, Croce esclude dalla vita dello spirito, cerca di infiltrarne però il tempo, al punto che questo storicismo ci ha mostrato il profilo di una teoria discontinuista del soggetto attraverso la sua deduzione linguistico-genetica e la conseguente articolazione in iconico e ontico. Ma, estremizzando il cuneo dell'osservazione, ha mostrato anche il profilo di una teoria del tempo, per la quale caratteristico è che il non tempo ossessiona e assedia il tempo, e poiché lo braccia dall'interno, induce il soggetto a non cedere nulla, a resistere con le cosiddette "categorie" al canto delle sirene che lo ricondurrebbero all'animalità, all'incantesimo boschivo della rinuncia a se medesimo, che certo è anche rinuncia al paradiso terrestre. Il non tempo, la non storia si va facendo presente proprio "ora", proprio "adesso", nel negativo che la forma, cioè il tempo, supera costruendo la connessione di rappresentazioni e di significati che è il mondo, e che Croce chiama "spirito" per separarlo il più possibile da quest'altra condizione amorfa, «vitalità inferma e cieca»¹³⁵, cioè vitalità senza metamorfosi, e quindi senza nascita, vita e morte, che sono appunto esistenza e valore. Il dominio dello spirito, poiché linguistico, è assalito dal non tempo e dal misticismo naturalistico che cercano la loro rivincita sull'ontico e sull'iconico, venendo ricacciati indietro a forza di "altro" tempo, e con il tempo a forza di espansione nell'ontico con «volontà che pascola nell'incognito»¹³⁶, secondo il ritmo di implicazione e compensazione. All'età dell'oro, "epoca" non epocale in cui il cielo era immobile, perennemente felice e mediterraneo (un Mediterraneo falso, un sogno del Nord), nel soggetto la vita ha preferito la storia, ha fatto la sua scelta per un mondo attraversato dalla turbolenza delle stagioni, dalla mobilità delle onde. Non è vero quindi che lo storicismo di Croce tra gli altri difetti e diletteggismi presenterebbe pure quello di non avere una filosofia del tempo, pretendendo di essere una teoria della storia. La questione sta in modo diverso: lo storicismo di Croce è una filosofia del tempo che considera l'istante come il tempo che si genera dal rifiuto del non tempo, a suo modo anch'essa partecipe della "filosofia dell'evento" verso cui va

¹³⁵ B. Croce, *Intorno al magismo come età storica* [1948], in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 194.

¹³⁶ F. Tessoro, *Lo storicismo come filosofia dell'evento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 125.

la contemporaneità, sebbene all'interno di un modello di trasformazione e continuità, per cui il nuovo sembra e forse è la varianza di un invariante. Ma anche così, il tempo per Croce non è intuizione e dato, ma è una conquista: non è una struttura primaria della soggettività ma quanto risulta dal contrasto con quell'età senza tempo che insidia la vita formata del soggetto per la volontà "schopenhaueriana" di un altro modo di darsi della vita – senza forma – che volgerebbe l'intero universo umano verso la liquidazione del perimetro che separa tutte le cose solo finché c'è un soggetto a rappresentarsele. Il tempo quindi può finire, perché risulta dalla scomparsa del suo opposto e dal superamento permanente di questa scomparsa: nell'apparato categoriale del soggetto non c'è una costituzione trascendentale, ma una storia, sicché le nozioni di "eternità" e "spiritualità" vengono attraversate nel pensiero di Croce da tensioni terribili, risultando infine piuttosto una responsabilità che non una garanzia di permanenza.

Capitolo II

«Problemi sospesi» ed altre questioni

1. *Oscillazioni nella concezione crociana della storia dell'estetica*

Nei paragrafi che seguono verremo svolgendo alcune considerazioni sul modo in cui Croce indaga la storia della filosofia per osservare per un verso come la prospettiva fenomenologica che è stata fin qui evidenziata aiuti a comprendere alcune sue scelte apparentemente stravaganti e per l'altro alcune specifiche questioni filosofiche che hanno influito sulla sua concezione filosofica. La prima di queste indagini riguarda Croce storico dell'estetica, secondo cui il vero «scopritore della scienza estetica»¹ sarebbe Vico e non Baumgarten il quale invece come tutto il pensiero moderno, incluso Kant, si soffermerebbe su problemi di confine tra arte, retorica e logica che non permettono di tematizzare l'autonomia della fantasia². Questa «scoperta

¹ B. Croce, G. B. Vico scopritore della scienza estetica, «Flegrea», aprile 1901, poi ampliato nell'*Estetica* del 1902. Cfr. Id., *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 52. La tesi crociana dell'unicità di Vico, secondo cui sarebbe una sorta di "anacronismo tempestivo" si trova già nello scritto del 1902 *L'efficacia dell'estetica italiana sulle origini dell'estetica tedesca*, ora in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, cit., pp. 356-365.

² Cfr. però le interessanti considerazioni di L. Amoroso, *Vico e la "nascita" dell'estetica*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura Europea*, ed. por E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, 3/I, La Città del Sole, Napoli 2001, pp. 23-36. Croce ritiene che la «preistoria dell'Estetica» abbia prodotto soltanto novità terminologiche recuperando il linguaggio della "retorica" e che proprio per questo motivo non presenta concetti realmente innovativi ed adeguati, cfr. B. Croce, *Estetica*, cit., p. 262. Questo criterio della "novità" soltanto verbale è presente anche nella critica a Baumgarten, (ivi, p. 273). Cfr. anche P. D'Angelo, *A proposito di Croce storico dell'estetica*, «Rivista di Estetica», XXIX (33), 1990, pp. 105-122. Cfr. anche la segnalazione di Gentile

della scoperta»³, come ironicamente scrisse il giovane Gentile, adotta curiosamente il modello naturalistico della “invenzione” filosofica e dà luogo a una storia della filosofia che in seguito allo stesso Croce apparirà enfatica se non schematica. La storiografia dell’*Estetica* del 1900, quanto a struttura, risultava in effetti non altro che l’inversione di quella che intendeva correggere: rimanendo il pensiero vichiano privo di influenza, Baumgarten vi figura come il paradigma in cui si consolida una secolare “deviazione”, sicché il pensatore tedesco persino estende quella centralità in termini di fatto che gli viene contestata in via di diritto⁴. Così, se è vero quanto Croce scriveva a Vossler nel novembre 1900, che «anche la storia dell’*Estetica* mi viene di un disegno del tutto diverso da quello delle storie finora scritte»⁵, tale differenza, proprio perché completa, riproduceva e anzi confermava il contenuto che prevaleva nella storiografia delle origini “tedesche” o “inglesi” dell’estetica. Tale semplificazione è una conseguenza cui è difficile sottrarsi quando, proponendosi la ricerca sulle origini di una disciplina, la si svolge nel senso di stabilire quale debba essere il posto che spetta a qualcuno nella storia di essa, i due fini concorrenti delle indagini svolte a questo proposito dal giovane Croce, che anche in seguito sarà interessato a questa curiosa questione del “posto di”⁶ nella storia della filosofia. La “Storia dell’*Estetica*” che forma la seconda e assai più vasta parte dell’*Estetica* è quindi più che altro la storia della non estetica. Questa concezione della storiografia filosofica per cui la parte principale di essa consiste nella rassegna dell’assenza del proprio oggetto, la rende evidentemente per Croce una disciplina storica non molto consolidata, e anzi quasi un continuo fuor d’opera,

all’edizione crociana delle *Meditationes* del 1901 sul «Giornale storico della letteratura italiana», XIX (112-113), 1901, pp. 214-215.

³ Cfr. G. Gentile, *I primi studi sull’estetica di Vico* [1901] ora in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1992, I, pp. 60-72.

⁴ Tutte le questioni più oscure e meno studiate della storia dell’estetica, che Croce intende definire con il suo lavoro, sono riferite a Baumgarten, cfr. Croce a Gentile, 21 agosto 1899, *Carteggio 1896-1900*, cit., p. 275.

⁵ *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, a cura di E. Cutinelli-Rèndina, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 26.

⁶ Anche se occorre osservare che questo modello perde per Croce ogni efficacia quando dalla storia della filosofia lo si importi in quella della critica d’arte, cfr. B. Croce, *La critica e la storia della arti figurative e le sue condizioni presenti* [1919], in Id., *Nuovi saggi di estetica*, a cura di M. Scotti, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 247.

il che sebbene strano è innegabile, dato ad esempio che un simile procedimento caratterizza anche la sua storia della dialettica, che è quasi solo storia della non dialettica.

Va poi anche notato che la ricerca sulle origini di una scienza e sul suo “scopritore” era una tendenza della storiografia della seconda metà dell'Ottocento⁷, anche di quella positivistica. Né questa ricerca delle origini, in mano a Croce, riusciva poi a ripiantarle realmente dall'Inghilterra e dalla Germania in Italia. I precedenti studi brevi su Gravina, Patrizi, Calepio e Muratori, confluiti poi nella parte storica dell'*Estetica*, mostrano che la cultura italiana tra fine Seicento e prima metà del Settecento era superiore a quella tedesca perché più vicina a distaccarsi dalla tradizione ma ancora incapace di riconoscere la “scoperta” del filosofo napoletano e di darle un qualche svolgimento sistematico prima ancora che corale. Era la sua una superiorità negativa, in quanto se avvertiva la crisi dell'«empirismo delle generalizzazioni irrazionali»⁸, e quindi la debolezza delle precettistiche oraziane e della critica letteraria come esercizio formulistico, non era capace di dare al problema di sostituzione che così si apriva una risposta adeguata, non sapeva cioè individuare il campo di una “scienza della rappresentazione” quale secondo Croce doveva essere l'estetica. E quando nel 1902 Croce spiegava in che modo l'estetica italiana avesse influito sulle origini di quella tedesca, precisava che ciò era avvenuto per la maggiore arretratezza di quest'ultima, non per l'innovatività della prima: «I critici italiani dei primi del Settecento erano di certo in grado d'insegnare molte cose ai tedeschi; ma, quantunque avessero arricchito e affinato le discussioni sulla fantasia e la poesia, non potevano fornire quell'idea nuova che anche a loro mancava [...]. Unica eccezione, in Italia e in tutta Europa, il Vico»⁹.

La sezione storiografica dell'*Estetica* ha quindi la particolarità di segnare una linea tanto cronologica quanto ideale, cioè extratempo-

⁷ Cfr. ad esempio H. von Stein, *Die Entstehung der neueren Ästhetik*, Cotta, Stuttgart 1886.

⁸ B. Croce, *L'Estetica del Gravina* [1901], in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, cit., p. 349.

⁹ Id., *Efficacia dell'Estetica italiana sulle origini dell'Estetica tedesca* [1902], in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, cit., pp. 360-361. Croce riprende un luogo comune della filosofia italiana dell'Ottocento, sostanzialmente sbagliato, sull'anacronismo intellettuale rappresentato da Vico, cfr. ad esempio A. C. De Meis, *Dopo la laurea*, Monti, Bologna 1868, p. 210.

rale: moltissime teorie estetiche vengono ricollocate al di qua del termine di nascita dell'estetica vera e propria; ma siccome tale limite è ideale, si estende al di là di Vico, in modo che pre-vichiani, cioè appartenenti alla «preistoria dell'Estetica»¹⁰, sono anche pensatori delle più diverse stagioni filosofiche successive a Vico. Baumgarten più che un fenomeno storico diventa in questo modo un paradigma, nel senso che alla sua concezione della fantasia come dimensione sensibile dell'intelletto devono essere ricondotti, anche prescindendo da un'effettiva rete filologica, molti dei motivi che hanno impedito alla cultura moderna, pure post-kantiana, di riconoscere l'autonomia della fantasia. Come Vico, anche Baumgarten diventa allora un simbolo e come il primo è isolato, così il secondo è onnipresente. Non a caso Croce riconduce l'insufficiente reazione anti-positivistica della «pura visibilità» di Fiedler, un "kantiano", alla «*cognitio sensitiva*» di Baumgarten¹¹, mentre nell'*Estetica* è «un sano ritorno al Baumgarten» che avrebbe consentito anche a pensatori come Fiedler «un ravvivamento e insieme una correzione» per effetto dei quali avrebbe avuto risposta l'«esigenza di pensare il concetto dell'arte nella sua universalità, facendolo coincidere con la pura e genuina conoscenza intuitiva»¹².

Ma cosa significa che dovrebbe valere come "inizio" qualcosa di cui si afferma che è tale proprio perché è privo di efficacia? Inizio di qualcosa che non riesce a iniziare? Non basta osservare che laddove si distingue la preistoria di una scienza filosofica dalla sua storia (è anche il caso di Kant con l'indagine critica della ragione¹³), ci si trova, volenti o no, all'interno di un modello di filosofia della storiografia. E neanche che il tracciato di una linea tanto cronologica quanto paradigmatica permette di collocare la storiografia al servizio di una nuova filosofia, fornisce cioè alla proposta teorica di una nuova estetica una corrispondente ricognizione polemica, e che questo però ostacola l'indagine sugli intrecci reali delle vicende intellettuali¹⁴. Ritengo

¹⁰ B. Croce, *Estetica*, cit., p. 255.

¹¹ Cfr. Id., *Nuovi saggi di estetica*, cit., p. 229.

¹² Id., *Estetica*, cit., p. 493.

¹³ Cfr. S. Di Bella, *La storia della filosofia nell'Aetas Kantiana. Teorie e discussioni*, con appendice di testi, Liguori, Napoli 2008. Non a caso Croce, come Kant, parla a questo proposito di "deviazione", cfr. B. Croce, *Estetica*, cit., p. 202.

¹⁴ Cfr. come ulteriore esempio il rapporto Vico-Leibniz-idealismo, cfr. G. Cacciatore, *Vico, Croce e l'Historismus*, in *Benedetto Croce e la cultura tedesca*, cit., pp. 79-92.

infatti che qui si trovi qualcosa di più e forse persino di alternativo all'incertezza del primo Croce filosofo che ancora non si è liberato da rigidità e teleologismi. Bisogna capire che questo barcamenarsi tra novità rivoluzionaria che non rivoluziona niente e prospettiva tradizionale che continua ad essere riconosciuta all'interno dei più diversi approcci nonostante non corrisponda all'esperienza che deve rendere comprensibile significa un barcamenarsi tra fatto e paradigma. Sarà allora pure una filosofia della storia dell'estetica quella che Croce costruisce ma in effetti ogni pagina dell'*Estetica* dice il contrario, perché il criterio "Vico-Baumgarten" implica porosità, frizione, incomprendimento, individualità ed epocalità della storia reale. È una maglia che non riesce a distendersi lungo la direttrice che le viene assegnata e che si strappa per l'evidenza che ogni tempo storico si interseca in altri che lo contaminano e che esso contamina, come è reso eclatante dall'osservare che la verità (*alias* Vico) deve attendere il suo "turno" e che l'errore (*alias* Baumgarten, per non dire Kant) occupa a lungo il tempo che già potrebbe essere quello di un adeguato modo di categorizzare l'esperienza dell'espressione se automatismi e inerzie, persino politiche, della storia culturale non depotenziassero l'occasione di un generale ripensamento; se la osserviamo in questo modo, la storiografia dell'*Estetica*, accanto all'aspetto finalistico para-hegeliano su cui sempre si insiste, ne acquisisce un altro che riconsegna l'esperienza della riflessione sull'espressione alla casualità delle vicende storiche reali, e al peso di convenzioni e autorità, come è evidente nel capitolo su Schleiermacher e su quei pochi altri che si potrebbero definire "vichiani senza Vico". Il fatto che Schleiermacher sia rimasto ininfluenza pur avvicinandosi così tanto a quella che Croce considera la verità dell'esperienza estetica introduce in questa storiografia "finalistica" il vuoto della contingenza a cui ogni pensiero è esposto al di là del valore effettivo cui è giunto. Più che "precursori" o "isolati", Schleiermacher, Humboldt e quanti altri siano stati estranei rispetto al *mainstream* baumgarteniano sono episodici, sono cioè la materialità della storia, la sua potenzialità smorzata.

E poiché l'espressione è l'inizio del processo storico-culturale, la contingenza che marginalizza secondo Croce filosofie come quelle di Vico e di Schleiermacher contribuisce al fatto che a lungo si sia rimasti lontani dal capire più in generale ciò che si fa. Ed è quindi tutta la storia della filosofia a presentarsi nell'ambivalenza e compresenza

del vero e del falso, in una linea che esiste perché ha una direzione ma che non è teleologica né dialettica. Non c'è una provvidenza dietro il povero Vico, c'è solo lo stesso povero Vico. Questa prima storia crociana della filosofia è quindi non tanto insoddisfacente perché filosofico-storica o dominata dal problema unico – tutte cose vere – quanto critica perché, come anche Croce poi comprese, la storicità che si propone di inquadrare le sfugge continuamente di mano, scivolando via dalla filosofia alla storiografia, ovvero dai principi verso la contingenza e l'epocalità. Il successivo Croce storico dell'estetica semplicemente agevola questo scivolamento, e allora sembrerà molto diverso, mentre non è altro che un critico di se stesso che capisce meglio cosa ha fatto e prova quindi a farlo meglio.

Dopo le acquisizioni della *Logica* e di *Teoria e storia della storiografia*, Croce sembra avvertire la questione e volere precisare alcuni dettagli. Se ne ha un riscontro in particolare nei lavori confluiti nei *Nuovi Saggi di Estetica* del 1920, che, scrive, «contengono la forma ultima e più matura del mio pensiero sull'argomento, e rischiarano o rettificano i punti del presente libro [*l'Estetica*] che rimangono ancora incerti o non sviluppati o errati»¹⁵. Appare significativo soprattutto *Inizio, periodi e carattere della storia dell'estetica*, dove il cambiamento non riguarda comunque la distinzione tra preistoria e storia di questa scienza in base al confine segnato dal soggettivismo moderno quale condizione per la "filosofia dello spirito", ma l'attenzione alla particolarità delle vicende intellettuali. Ed è con saggi come questo che inizia una sorta di laboratorio metodologico del Croce storico, sempre che si possa parlare di una "questione del metodo", che per Croce era la tipica mossa di chi non sa fare una cosa ma intende insegnare agli altri come farla. Allora diciamo meglio che mentre ricostruisce, Croce definisce gli strumenti necessari per una ricostruzione ordinata e realistica. Anche questo interesse è un segnale di come sia impossibile prescindere dalla pluridimensionalità e intertemporalità della storia reale nella sua storiografia e anche nella teoria del suo storicismo.

In quel saggio Croce distingue tra «storia della cultura» e «storia della scienza»¹⁶. «Storia della cultura» e «storia della scienza» sono

¹⁵ B. Croce, *Avvertenza* alla quinta edizione dell'*Estetica* [1921], in Id., *Estetica*, cit., p. 12.

¹⁶ Partecipando al *Methodenstreit* di fine Ottocento, Croce aveva già preso posizione rispetto alla storia della cultura.

alcuni dei modelli interpretativi ideati da Croce per raccontare trama, simbiosi ed intreccio tra storia della contingenza e storia della verità. La prima indaga il ritorno ciclico di interrogativi mal posti e di dispositivi aporetici, che però non è un girare del tutto a vuoto perché durante questo genere di periodi, di solito assai lunghi, si va ampliando la consapevolezza di una difficoltà. La «storia della cultura» si configura quindi come la fase in cui si va esaurendo la possibilità di convivere con un errore fondamentale, esaurimento che diventa la condizione perché l'intera questione venga finalmente affrontata da un punto di vista del tutto nuovo; la seconda è la storia qualitativamente diversa che inizia dalla definizione originaria, cioè, secondo il paradosso di questa filosofia della storiografia filosofica, dalla definizione originaria e quindi tardiva di un problema filosofico. In questo senso, la "preistoria dell'estetica" coincide con la storia della cultura estetica, ma in parte scorre coeva anche alla sua storia come scienza¹⁷. Tale preistoria è a sua volta contrassegnata da due fasi.

2. La storia della cultura e i «problemi sospesi»

Una delle formule più bizzarre che compaiono nel laboratorio storiografico di Croce per cercare di rendere compatibili linea del problema unico, gusto per la "scoperta" e certezza della porosità delle epoche, è quella dei «problemi sospesi». Scrive Croce che «vi sono ordini di problemi i quali s'iniziano in un periodo e rimangono come sospesi, per venir talora ripresi uno o più periodi dopo»: "uno o più periodi dopo", cioè a caso, secondo la contingenza e l'occasione, non quindi dialetticamente¹⁸. Si tratta ad esempio del modo in cui la questione della fantasia, dell'immaginazione e del bello venne posta da Platone e da Aristotele¹⁹. Croce ritiene che soltanto dal Rinascimento tale modo sia stato avvertito come contraddittorio e problematico, diventando una questione che volteggia sulle certezze della cultura

¹⁷ B. Croce, *Estetica*, cit., p. 227.

¹⁸ Id., *Inizio, periodi e carattere della storia dell'estetica* [1916], in Id., *Nuovi saggi di estetica*, cit., pp. 108-109.

¹⁹ Modo inevitabile ma errato per la concezione oggettivistica e metafisica della verità propria alla cultura antica, cfr. Id., *Estetica*, cit., p. 219. Cfr. anche Id., *Breviario di estetica* [1912], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994, p. 36.

come indizio di una generale difficoltà filosofica. All'interno quindi della «storia della cultura», ovvero della lunga durata di un problema mal impostato, Croce distingue di fatto due fasi: quella "autoritativa" perché il problema ha "inizio" all'interno di un quadro non sensibile al suo chiarimento, e quella "critica" della sua progressiva emancipazione da quel quadro. Entrambe queste fasi della «storia della cultura» sono caratterizzate da "episodicità" ma in modo qualitativamente diverso. Nella prima fase la filosofia, quanto al tema dell'immaginazione e della rappresentazione, ha proceduto secondo Croce per intuizioni che vengono riassorbite in un contesto generale che impedisce la scoperta speculativa di che cosa sia la fantasia.

Da qui il carattere occasionale della riflessione estetica nell'orizzonte metafisico dell'antichità, nel quale la ripetizione di idee già accolte per tradizione viene appena incrinata da inevitabili incongruenze, che però vengono lasciate al margine della riflessione e non affrontate. Nella seconda fase, si assiste invece al "ritorno" del problema che comincia ad essere considerato una questione urgente, perché appare adesso capace di disorientare l'orizzonte generale della cultura; l'episodicità cambia allora qualità, e lascia di sé un insieme sparso di interessanti oggetti storiografici. L'epoca dei «problemi sospesi» è specificamente questa stagione di originalità marginali, di progressioni parziali che si fermano spesso a un passo dal risultato (da qui la complessità non banalizzabile del tema dei "precursori", che non è da intendere quindi hegelianamente); sono pensieri di tempi misti, conquiste ottenute nella contraddizione degli elementi utilizzati. Tali esperienze non categorizzabili - da cui non ha inizio alcun movimento o atteggiamento generale²⁰ e che sono quindi sempre storie particolari di individui alla frontiera intellettuale del proprio tempo - se non raggiungono la soluzione del problema, contribuiscono a meglio definirlo, ovvero preludono al momento in cui si troverà il nuovo saldo territorio di indagine che prima non si prefigurava²¹.

Nel quadro di questa seconda "episodicità", ha quindi senso anche per il Croce del 1916 decretare quale sia il fondatore di una scienza filosofica, operazione per certi versi opposta alla *Scienza Nuova*

²⁰ Un tratto "dilttheyano" nel pensiero di Croce, cfr. S. Loriga, *La piccola x. Dalla biografia alla storia*, Sellerio, Palermo 2012, pp. 109-136.

²¹ B. Croce, *Breviario di estetica*, cit., p. 97.

di Vico, che quindi fu il precursore anche della storiografia “senza nomi”. Ma oltre a questo Croce riconosce l'importanza «dello svariatissimo incrociarsi dei problemi in ogni tempo»²². Diventa così più ricco di contrasti e più chiaroscurale il profilo di alcune figure, già trattate nella prima edizione dell'*Estetica*, la cui contraddittorietà dà corpo alla teoria dei «problemi sospesi», avvertiti in un'epoca che transita verso il futuro ma su cui pesano ancora strutture mentali e istituzionali del passato. È questo il criterio fondamentale delle sue passioni di storico dell'estetica, che Croce filologizza mantenendole entro uno schema di filosofia della storiografia che però è sempre più attratta dall'incongruenza strutturale del momento in cui il cambiamento accade. Quella di Croce diventa allora una storiografia filosofica doppia, in cui il modello della questione fondamentale convive con la certezza che è nell'incoerenza dei fatti, ovvero nell'articolazione non lineare della storia della cultura, che quella questione finisce con l'essere posta, laddove ci sono più opacità e dubbio che certezza e possesso. Da qui il successivo interesse per i “minori” che trattarono un problema e non molti insieme, un problema che ad altri poteva sembrare un dettaglio, ma che era spesso invece la domanda che il proprio tempo preferiva tutto sommato non porsi, l'interrogativo al margine della cultura *mainstream* che veniva invece fatto proprio da pensatori che quindi apparivano “isolati”. Sull'isolamento, che è non una condizione socio-culturale ma un segno di creatività, non c'è quindi da fare i romantici, non è starsene da soli con la verità mentre tutti sono insieme nell'errore: il Vico di Croce non è isolato perché è un genio solitario, un “incompreso”, ma per la struttura che secondo Croce plasma nell'empiricità della cultura le storie della ricerca filosofica; e che inevitabilmente rende contraddittorio anche il pensiero di coloro che di questa marginalità fanno la loro condizione, come è appunto il caso di Vico il cui “morto”, se un paragone fosse possibile su questo piano, ci apparirebbe maggiore di quello riscontrato da Croce in Hegel.

Ma dell'esperienza di Vico rimane in Croce la convinzione generale che chi davvero mettesse in pensiero il proprio tempo, non vivrebbe nel proprio tempo. L'esperienza isolata dei “precursori” è secondo

²² Id., *Inizio, periodi e carattere della storia dell'estetica*, cit., p. 108.

me quindi la matrice, o una delle matrici, dell'anti-hegelismo storico-filosofico di Croce, che in effetti mai si disse "idealista" o "hegeliano". In questo senso, precisa Croce ad esempio rispetto a Gravina, «convien sempre, per intendere la storia, seguire la particolarità dei problemi e dei pensieri, schivando la tendenza eccessiva al semplificare, all'unificare e a ritrovare la coerenza dove non è»²³. Croce, di cui nella cultura italiana ed europea, per ignoranza, si ha ancora l'immagine di un conservatore in politica e di un "hegeliano" in filosofia, sarebbe meglio fosse considerato invece uno storico di quanti hanno avviato la rivoluzione culturale del proprio tempo o hanno vissuto secondo la rivoluzione mentale che il loro tempo già conteneva in sé e però reprimeva in virtù delle istituzioni, del potere e in nome spesso anche del dover essere, evitando per motivi superiori di dirigersi verso un problema che si avvertiva avrebbe comportato effetti catastrofici per la mentalità e l'ordine. Il motivo principale del fare storiografia è quindi per Croce la liminalità tra il vecchio e il nuovo, lo scavo del non paradigmatico, in altri termini la "particolarità". Ed è ovvio che non una visione a priori ma soltanto l'indagine filologica possa "scoprire" questi tracciati di novità dove coerenza e incoerenza teorica coesistono e mostrare perché essi fossero in realtà e nonostante questo giustificati rispetto alla prevalente scena storico-culturale. Per questo motivo il quadro storico dell'estetica che Croce costruisce dopo *l'Estetica* va complicandosi, e si ridimensiona la polarità attribuita a Vico e a Baumgarten in una revisione di quanto era risultato troppo rigido e che va popolandosi di figure in un incessante lavoro di ricerca e di scoperta.

Con tutti gli altri, viene ridimensionato il "primato" di Vico²⁴, che però non scompare, e si rivaluta la tradizione il cui è fulcro l'opera di Baumgarten, da Duns Scotus a Leibniz e oltre, sino a Kant e ai post-kantiani. Ma tale riequilibrio non intacca il modello già seguito nell'*Estetica*, ed anzi, sia pure tra molte precisazioni sul significato orientativo del concetto di "epoca", Croce lo conferma con la distinzione tra «una preistoria che comprende i duemila e più anni che precedono la critica e la filosofia del secolo decimosettimo», e «una sto-

²³ Ivi, p. 104.

²⁴ Ivi, p. 103: «Inesatti sono, a rigor di termini, tutti gli stabilimenti di primati, e ammissibili solo nell'uso empirico, per l'enfasi del discorso».

ria, che dal secolo decimosettimo viene fino ai nostri giorni»²⁵, ancora articolata in quattro periodi. Sicché si può dire che la «storia della scienza» conserva molti aspetti di una filosofia della storiografia ma anche di una storiografia della filosofia.

3. *Fantasia e immaginazione nella storia della coscienza*

Se solo Vico ha riconosciuto che la «fantasia»²⁶ fonda insieme coscienza e linguaggio, Baumgarten invece rimane all'interno di una metafisica razionalistica in cui l'espressione è ancora confusa con i fenomeni del bello spiegati tramite i principi di contraddizione e di ragion sufficiente, i «principi cattolici» che reggono l'intera realtà²⁷. L'argomento che si esporrà adesso è che la differenza tra Vico e Baumgarten riguarda l'antropologia filosofica, in secondo luogo lo statuto della rappresentazione, e solo da questo deriva la questione, di per sé influente sino a un certo punto, di colui a cui spetta il "merito" di avere "inventato" l'estetica. La vicenda settecentesca Vico-Baumgarten va infatti letta come l'episodio in cui arriva a un punto di svolta la storia di come l'immaginazione abbia a lungo occupato il posto della fantasia, credendo di essere originaria ed essendo invece derivata. Croce trasferisce in questo modo la differenza tra fantasia e immaginazione «alla quale il De Sanctis tenne sempre fermo in tutta la sua opera critica»²⁸ alla storiografia filosofica. Se quindi Vico è "primario" rispetto a Baumgarten, non lo è tanto sul piano del "primato" storico-filosofico ma su quello della teoria più adatta a comprendere il modo nel quale si avvia il rapporto tra uomo e mondo.

Si sa come per Baumgarten "estetica" è quella rappresentazione in cui l'ordine razionale intrinseco alla realtà viene esposto at-

²⁵ Ivi, p. 109.

²⁶ B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 55. Una diversa origine dell'estetica in S. Richter, *Unsichere Schönheit? Die Geburt der Ästhetik aus der Kritik des Skeptizismus*, in *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550-1850*, hrsg. von C. Spoerhase, D. Werle, M. Wild, De Gruyter, Berlin 2009, pp. 159-178.

²⁷ Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Hemmerde, Halae Magdeburgicae 1779, Editio VII, § 7, § 14, §§ 20- 24. Ivi, § 92: «Hinc VERITAS METAPHYSICA potest definiri per convenientiam entis cum principiis catholicis».

²⁸ B. Croce, *Estetica*, cit., pp. 431-432.

traverso un'immagine massimamente coerente ma ancora sensibile: questo ordine sensibile costituisce, secondo una terminologia cartesiano-leibniziana, la rappresentazione "confusa" ma "chiarata" che si osserva nei fenomeni del bello. Questo tipo di costruzione è caratterizzata dal fatto che un elevato numero di elementi rappresentativi viene organizzato secondo una connessione che rimane ancora non concettuale; si tratta perciò di rappresentazioni che espongono "ragioni" estetiche come coerenze sensibili in cui un individuale si definisce²⁹. Come coerenze sensibili, tali individualità vengono poi rese in termini universali, allorché diventano l'oggetto di una comprensione razionale anche secondo la forma³⁰. L'estetico è allora la più compiuta espressione di quanto pur essendo razionale è ancora privo di una forma razionale, secondo quell'atteggiamento di mediazione tra la filosofia lockiana e la metafisica leibniziana che caratterizza la filosofia di Wolff: in tale contesto, le arti si presentano quindi come tecniche della *perfectio phaenomenon*³¹. Tali tecniche possono giungere ad alti livelli di elaborazione, ma il loro risultato è comunque una rappresentazione se non difettiva comunque "inferiore" a motivo dell'incongruità tra forma e contenuto. È sintomatico del mutamento e del rovesciamento di Croce il fatto che nei *Primi Saggi* l'estetico in cui si stabilisce la conoscibilità storica sia in breve la logica sensibile di Baumgarten, mentre per l'ultimo Croce pare possibile intendere le opere d'arte in senso baumgarteniano come «veri aggregati d'immagini che, mancando di sintesi ossia di un principio poeti-

²⁹ A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, 2. Bde., Frankfurt a. O. 1750-1758, ora Olms, Hildesheim 1986, § 38.

³⁰ Cfr. il baumgarteniano G. F. Meier, *Vernunftlehre*, Gebauer, Halle 1762, § 36: «Und da kann man alle Vollkommenheiten der Erkenntniß in zwei Arten abtheilen. Zu der ersten gehören diejenigen Vollkommenheiten, welche der Erkenntniß zukommen, in so ferne sie nicht deutlich ist, und das sind die ästhetischen Vollkommenheiten der Erkenntniß, oder die Schönheiten der Erkenntniß, von denen ich in meiner Aesthetic gehandelt habe. Zu der anderen Art rechne ich diejenigen Vollkommenheiten der Erkenntniß, welcher in ihr statt finden können, in so ferne sie deutlich ist, und das sind die logischen Vollkommenheiten der Erkenntniß, und wir wollen dieselben, in der Vernunftlehre, schlechtweg die Vollkommenheiten der Erkenntniß nennen». Cfr. anche di Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 3. Bde., Halle, Hemmerde 1748-1750.

³¹ Cfr. F. Piselli, *Perfectio phaenomenon. Baumgarten e l'estetica*, Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica, Milano 1989.

camente sintetico, non prendono forma artistica e [che] rimangono nient'altro che geroglifici, da interpretare, ove se ne possieda o se ne ritrovi la chiave»³².

Da parte di Baumgarten, l'aver riflettuto sulla peculiare "razionalità" di queste rappresentazioni sensibili e sulle modalità del loro attuarsi rappresenta senz'altro un merito storico. Ma la sua estetica non diventa «filosofia poetica»³³ e, secondo Croce, ha rallentato il riconoscimento della "fantasia" come dimensione autonoma dello spirito e operazione aurorale della mente³⁴. Il suo collocamento sistematico nella "psicologia empirica" fa sì che il suo contenuto sia la ragione in quello stato in cui l'anima agisce come *vis repraesentativa* «corporea»³⁵, mentre l'estetica ha a che fare con l'attitudine teoretica dell'intuizione e della sensibilità. In altri termini, se si antepone l'immaginazione alla fantasia, non si può individuare nel linguaggio la soglia oltre la quale ha inizio il soggetto, e anzi si deve negare la finitezza stessa della soggettività. Diventa così chiaro come la questione filosofica in gioco esula da rivendicazioni di primato e vada invece letta a partire dalla differenza per cui nella visione del mondo di Leibniz, di cui Baumgarten specifica un momento, tra morte e vita c'è una differenza di grado, così come c'è una differenza di grado tra rappresentazione e concetto, mentre Croce interpreta le contraddizioni di Vico arrivando all'idea che il linguaggio separa il tempo dal non tempo, e quindi la vita del soggetto dall'assenza del soggetto. Non c'è continuità tra morte e vita, tra inconsapevole e cosciente, tra immaginazione e ragione, ma si dà una questione dell'origine e una differenza sulle quali la continuità avrà poi modo di definirsi costruendo la cultura. Quella morte che per Leibniz è grado della vita, quell'immaginazione che è grado della ragione, si presenta attraverso Vico a Croce come il ne-

³² B. Croce, *La «Loica» nei tarocchi detti del Mantegna* [1941], in Id., *Discorsi di varia filosofia*, I, cit., p. 14.

³³ A. G. Baumgarten, *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus*, Grunerti, Halae Magdeburgicae 1735, § 9.

³⁴ La differenza tra "immaginazione" come sensibilità meccanica e "fantasia" come sintesi creativa e autentica facoltà estetica deriva a Croce da De Sanctis, cfr. B. Croce, *Estetica*, cit., p. 433.

³⁵ A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 512: «Ex positu corporis mei in hoc universo cognosci potest, cur haec obscurius, illa clarius, illa distinctius percipiam, § 306, 509, i. e. REPRAESENTO PRO POSITU CORPORIS mei in hoc universo».

gativo che pesa sullo sforzo del positivo, l'oscuro che non racchiude il seme della luce, non la contiene involuta, non è la materialità del trascendentale: da esso non bisogna evolversi ma liberarsi, perché si ponga la forma di cui l'esperienza più che essere intessuta è addirittura fatta.

Per questo motivo, che va a mio parere molto oltre la storia dell'estetica e che è importante in quanto mostra una visione alternativa di che cosa è l'uomo, quella baumgarteniana è giudicata da Croce un'estetica non molto diversa da quella tradizionalmente intesa come rivestimento comunicativo, e persino pedagogico, di contenuti di ragione, una concezione diffusa nell'antichità, ripresa nel Rinascimento e influente ancora molto innanzi nella modernità. Non a caso l'insufficienza dell'estetica di Baumgarten è assai simile a quella dell'estetica hegeliana, e andando oltre, anche delle teorie linguistiche tedesche contemporanee che cercano tra retorica e psicologia quella fondazione del linguaggio per la quale sono invece fuori strada:

L'arte è, per l'appunto, soggetto senza predicato; e tutt'altro poi che il nulla e il vacuo della cosa in sé e della cosa senza proprietà. È l'intuizione, senza riferimenti intellettuali: è il fremito, che ci comunica una poesia e per il quale ci s'apre la visione di una realtà, che noi non possiamo rendere in termini intellettivi, e non possediamo se non cantandola, o ricantandola, ossia formandola³⁶.

Solo Vico ha inteso la "fantasia" come facoltà inventiva³⁷, Baumgarten invece propone un nuovo modo di classificare le arti perché l'oscuro e l'indeterminato sono metafisicamente addomesticati come rappresentazione minimale, come qualcosa a suo modo già denso di forma. Vico invece racconta la storia della coscienza, «la storia ideale eterna», che viene fuori chissà perché e forse senza perché dai muscoli e dall'istinto di un animale che dentro di sé varca la soglia dell'umanizzazione, quando nel linguaggio dà inizio al mondo come molteplicità riconoscibile di enti distinti.

Il fatto che il nome di Baumgarten ricorra frequentemente nella parte storica dell'*Estetica* significa quindi qualcosa più di un semplice

³⁶ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., p. 87.

³⁷ Id., *Estetica*, cit., p. 287: «La vera Scienza nuova del Vico è l'Estetica; o almeno, la Filosofia dello spirito con particolare svolgimento dato alla Filosofia dello spirito estetico».

giudizio storiografico: la teoria dell'estetica che Croce ha delineato nella precedente parte del volume, in quanto vichiana, postula un soggetto non baumgarteniano. La funzione strutturale di questo giudizio su Baumgarten è un'espressione della critica, originaria e permanente in Croce, all'idea secondo cui la vita dello spirito si svolge come continuità progressiva di livelli: e prima ancora che indirizzarsi verso la dialettica hegeliana questa critica si definisce rispetto alla traiettoria cartesiano-leibniziana dell'oscuro che diventa chiaro e distinto³⁸, traiettoria sintetizzata nel motto baumgarteniano «*ex nocte per auroram meridies*»³⁹, un motto che, dopo essere stato rivalutato, varrà per Croce come monito rivolto a Gentile⁴⁰, a indicare che la sua insensibilità per la questione estetica è persino più accentuata di quella che questo motto manifesta e dal quale quindi Gentile avrebbe da imparare comunque⁴¹. In sintesi, per Croce la metafora della notte e del giorno non va bene per il linguaggio se si interpreta il progresso di visibilità come progresso di linguistività: non c'è un momento intermedio, un livello in cui l'ente procede "verso il più e verso il meno" dell'espressione (semmai verso l'espressione più o meno riuscita), non c'è un momento intermedio tra non linguaggio e linguaggio. Volendo prestare una metafora a Croce vorrei proporre quella di un momento "vago" come la linea di confine nell'esempio del foglio per metà rosso e per metà blu di Peirce, che non si può definire né rossa né blu: questa linea è la storia della forma, è il negativo che l'espressione supera ogni volta che si dà quando con il linguaggio il soggetto si determina nel rapporto con un reale reso altrettanto linguistico e determinato. Il soggetto sosta ad ogni suo atto su quella linea ma esiste solo quando la supera e da un lato rimane il blu, dall'altro il rosso. La distinzione, direbbe Croce.

³⁸ Cfr. Id., *Logica*, cit., pp. 72-73.

³⁹ A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, cit., § 7.

⁴⁰ B. Croce, *Rileggendo l'«Aesthetica» del Baumgarten*, «La Critica», XXXI, 1933, pp. 1-19, poi *Ultimi saggi*, cit., pp. 80-105.

⁴¹ Il grado intermedio tra le opposte condizioni dell'anima, cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 518: «Status animae, in quo perceptiones dominantes obscurae sunt, est REGNUM TENEBRARUM; in quo clarae regnant, REGNUM LUCIS est». Cfr. specialmente dal punto di vista dei rapporti personali, J. Jacobelli, *Croce e Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Rizzoli, Milano 1989.

È questa a mio parere una matrice dell'intero assetto del suo pensiero sistematico. La continuità progressiva teorizzata da Leibniz come a modo suo anche da Hegel è in origine estranea all'alternativa crociana di una continuità circolare e ricorsiva delle forme, la quale suppone invece la differenza posta dalla "distinzione", il cui fondamento sta nella rottura rappresentata dalla corporeità come avvio del soggetto. Questa deduzione del soggetto come discontinuità ontica che antecede la costruzione puntuale e operativa del significato come cultura ed esperienza si avvale di una sorta di "vichismo kantiano", che impronta la parte teoretica del sistema, con riguardo sia all'estetica che alla logica⁴². L'altro aspetto fondamentale del riferimento a Vico è che in funzione di esso Croce argomenta la differenza tra la sua concezione della fantasia e quella di teorici moderni come Goethe, Schiller e Moritz nei quali pure si definisce l'autonomia dell'arte ma come un principio di auto-approfondimento delle regole della creatività in quanto distinta dal reale; il "vichismo kantiano" di Croce implica invece il superamento di questa auto-referenzialità perché l'estetico è, in e oltre se stesso, la rappresentazione originaria in cui il reale si costituisce con il soggetto e di fronte ad esso: una deduzione della finitezza come limite dello stesso valore.

⁴² Mentre per Croce l'individuale è l'effetto dell'impressione-espressione, il neokantismo del Baden ritiene che l'individualità sia quell'astrazione che risulta da un particolare tipo di elaborazione concettuale. Cfr. H. Rickert, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, a cura di M. Catarzi, Liguori, Napoli 2002, dove significativo è anche il saggio introduttivo del curatore. Fondandosi sul riferimento a un "valore" assoluto, tale elaborazione configura un analogo della logica naturalistica nel campo della storia. E conduce Rickert come Windelband all'errore di mantenere un concetto metafisico di sistema. La vera elaborazione storica è invece per Croce la continua sistemazione «nell'orientamento generale» che si verifica grazie al giudizio storico, cioè nella storiografia. Sul rapporto con questo neo-kantismo, cfr. B. Croce, *Il «sistema» del Rickert* [1923], ora in Id., *Ultimi saggi*, cit., pp. 325-331. Su Croce, Windelband e Rickert, cfr. G. Cacciatore, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, cit., pp. 45-55; cfr. *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori. Heinrich Rickert e il suo tempo*, a cura di A. Donise, A. Giugliano ed E. Massimilla, Liguori, Napoli 2015, in particolare G. Morrone, *La determinazione materiale del metodo nelle Grenzen di Rickert*, ivi, pp. 115-126. Cfr. anche il mio *Le «Grenzen» di Rickert e il concetto di categoria di Croce*, in *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005, pp. 179-194.

Per questo, già nell'*Estetica* la vichiana «storia ideale eterna» viene interpretata da Croce come una filosofia dello spirito e non della storia, come una scansione elementare dell'esperienza umana⁴³; allo stesso modo, la vera estetica kantiana non si trova nella *Kritik der Urteilkraft*, che Croce considera una delle ultime estetiche baumgarteniane nonostante l'illuminazione del giudizio riflettente, un esempio ancora di "problema sospeso" subito anestetizzato dal teologismo del fichte-hegelismo. La vera estetica di Kant è nella *Kritik der reinen Vernunft*, ma solo perché lì estetica significa inizio, fondazione rappresentativa dell'oggettivo, perché per il resto Croce considera errata l'"Estetica trascendentale": spazio e tempo non sono infatti intuizioni, ma requisiti cognitivi della percezione, la quale suppone il riferimento alla realtà e la distinzione tra realtà e irrealtà e che per questo suo carattere non è intuizione⁴⁴. Infatti, «l'intuizione è l'unità indifferenziata della percezione del reale e della semplice immagine del possibile. Nell'intuizione noi non ci contrapponiamo come esseri empirici alla realtà esterna, ma oggettiviamo senz'altro le nostre impressioni, quali che siano»⁴⁵.

Questa curvatura vichiana del criticismo darà luogo ad altri effetti nelle opere seguenti. Infatti, posto il discrimine tra psicologico e spirituale nell'espressione, e affermata la coincidenza di espressione ed intuizione, si verifica una soggettivizzazione della "cosa in sé", un concetto che con questa espressione non viene usato nel primo capitolo dell'*Estetica* ma che per allusione viene molte volte ricordato. La "cosa in sé" non è più il "non fenomenico" del fenomeno, ma il non espresso dell'espressione, vita che rimane da pensare e da esprimere, cioè innanzitutto da vivere: qualcosa quindi che, al contrario di quanto avviene nel criticismo, 1) si può indagare; 2) si può indagare con il movimento stesso dell'esperienza e della riflessione sull'esperienza. La storia (e non la scienza, la

⁴³ B. Croce, *Estetica*, cit., pp. 296-297.

⁴⁴ Ivi, p. 36: «In alcune intuizioni si può ritrovare la spazialità e non la temporalità, in altre questa e non quella; ma, anche dove si ritrovano tutte due, l'apercepirle è una riflessione posteriore». Spazio e tempo non sono quindi intuizioni ma il risultato di un «atto riflessivo e interruttivo» che interviene per astrazione sulle percezioni o come si legge nell'edizione del 1901 «un atto di riflessione che interrompa per un momento la contemplazione», (ivi, p. 37).

⁴⁵ *Ibidem*.

teologia o l'etica pura come in Kant) diventa così l'oggetto che la filosofia deve conquistare per liberarsi dalle rinascenti dualità⁴⁶.

Confrontati l'uno con l'altro in questo modo, Vico e Kant costituiscono quindi i parametri di un orizzonte, per così dire, "anti-leibniziano" e "non hegeliano", in cui si inserisce il giudizio negativo espresso su Baumgarten nell'*Estetica*. E la parte del criticismo che Croce considera storicamente fissata è proprio quella in cui per Kant la sensibilità, come intuizione, ospita le rappresentazioni chiare e necessarie della matematica e della geometria⁴⁷, anche se occorre osservare che questa è proprio la sezione della prima *Critica* in cui più netta è la separazione dal continuismo leibniziano e wolffiano perché afferma la possibilità di una rappresentazione sensibile perfettamente chiara come intuizione. La presenza di questo quadro teorico – che andrà precisandosi dopo l'*Estetica* – si avverte anche nella storia delle discipline connesse con l'estetica, storia che Croce ricostruisce nel primo atto del sistema, osservando che l'estetica "baumgarteniana" si manteneva vicina alla rivalutazione della retorica e della poetica avvenuta nell'aristotelismo, come anche alla teoria del "buon gusto"⁴⁸.

4. *La metafisica wolffiana come condizione "aporetica" per la scoperta dell'estetica*

Il carattere non "fantastico" dell'estetica baumgarteniana è dovuto alla metafisica leibniziana, o meglio wolffiana. Questa, proprio perché permette di concentrare l'attenzione sui fenomeni del bello in modo metodico, travisa la "fantasia" come "immaginazione", come un grado della ragione. Segno evidente ne è il fatto che l'arte rimanga subordinata a un fine non estetico, a differenza della teleologia senza rappresentazione o concetto di un fine che sarà la formula kantiana in cui la cultura estetica dell'età di Schiller e di Goethe troverà condensato il proprio rifiuto dell'estetica illuministica, pedagogica e

⁴⁶ Cfr. M. Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, cit., pp. 62-67.

⁴⁷ B. Croce, *Estetica*, cit., pp. 340-341. Cfr. la definizione di tempo in Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Rusconi, Milano 1999, § 94.

⁴⁸ B. Croce, *Logica*, cit., pp. 272-273; cfr. *ivi*, p. 129.

strumentale⁴⁹. La metafisica wolffiana è stata quindi una condizione “aporetica” per la scoperta di questo ambito della vita spirituale. Nei *Nuovi Saggi sull'intelletto umano* Leibniz aveva distinto le conoscenze oscure da quelle chiare⁵⁰. Conoscenze oscure sono quelle che lasciano indeterminato il campo delle infinite percezioni che ci giungono da ogni ente; chiare sono quelle che scaturiscono dall'attenzione che si concentra su una parte di queste infinitamente piccole percezioni. Le conoscenze chiare distinguono quindi una cosa dall'altra e interrompono con le loro astrazioni il continuo della realtà. Potremmo dire che sono “ben distinguenti”, in quanto si distinguono l'una dall'altra. Ma il continuo è infinito in estensione e in profondità, ed è connesso secondo Leibniz in base all'armonia tra il principio logico di contraddizione e l'universo, che tra ogni parte di realtà pone ragioni sufficienti⁵¹. Questa metafisica – che risente del barocco secentesco – permette di concepire la possibilità di rappresentazioni chiare ma “confuse”: conoscenze che non distinguono in tutto o in parte gli elementi di cui sono composte. Le rappresentazioni chiare sono dette distinte, quando si distinguono l'una dall'altra e si distinguono l'una dall'altra soltanto quando sono distinte in se stesse. Ciò significa che la distinzione si unisce alla chiarezza quando il soggetto è consapevole degli elementi interni a una sua certa rappresentazione perché è in grado di rappresentarseli: questi elementi intesi come note interne alla rappresentazione vengono definiti anche da Baumgarten *discrimina entis* perché dal fatto di essere a loro volta rappresentati, dipende la distinzione di una rappresentazione⁵². Le idee distinte poi possono essere adeguate o inadeguate secondo una progressione di gradi che giunge sino alla perfezione, gradi di cui qui non ci interessiamo⁵³.

⁴⁹ Cfr. P.-A. Alt, *Schiller. Eine Biographie*, II, Beck, München 2009, p. 36.

⁵⁰ Sull'influenza di Duns Scotus sull'estetica di tradizione leibniziana, cfr. B. Croce, *Estetica*, cit., p. 227 e *Inizio, periodi e carattere della storia dell'estetica*, cit., p. 102.

⁵¹ Questa impostazione determina due conseguenze generali: 1) non sono possibili due enti perfettamente diversi: il totalmente diverso sarebbe infatti il nulla negativo (A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 269); 2) il fatto e il puro caso sono impossibili in ogni mondo possibile (ivi, §§ 382 e 383).

⁵² Ivi, § 67; cfr. G. W. Leibniz, *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, in *Die Philosophischen Schriften*, IV, hrsg. von C. J. Gerhardt, Weidmann, Berlin 1880, [Olms, Hildesheim 1964], pp. 422-426.

⁵³ Cfr. anche Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., §§ 282-285.

Baumgarten sviluppa le potenzialità di questo momento della metafisica leibniziana, attraverso la riformulazione che ne aveva dato Wolff. Osserva infatti che nell'ambito della generale *vis* conoscitiva occorre riconoscere – per ragioni di continuità e di ordine progressivo – una *facultas* specifica superiore, “intelletto”, che tende verso la conoscenza distinta e una *facultas cognoscitiva inferior* che esercita i modi della conoscenza indistinta, cioè «chiara e confusa»⁵⁴. Questa facoltà è “sensitiva”, perché la sensazione è l'indistinto rappresentato⁵⁵, ed è essa a generare «fenomeni», cioè «idee sensuali». Si può ipotizzare allora un livello in cui il massimo della “chiarezza” sia reso possibile dal massimo della “confusione”, un modo di rappresentare in cui l'indistinzione sia portata al limite della sua compatibilità con la “chiarezza”, generando «fantasmi» e «finzioni», cioè “fenomeni” immaginati e costruiti⁵⁶.

Si presenta così quel concetto di «sintesi sensitiva» su cui si basa la spiegazione baumgarteniana dei fenomeni del bello⁵⁷. Confuso in questo senso vuol dire che nella rappresentazione è coinvolto un numero elevato di note che non è possibile riconoscere come tali, e che tuttavia vengono unite e rappresentate. La chiarezza di quanto è confuso può essere indicata allora come quella luminosità particolare che deriva dalla ricchezza di nessi allo stesso tempo coerenti ma indifferenti: la “luminosità” come l'*evidenza* di ciò che rimane confuso. Più una rappresentazione è confusa in questo modo, più realizza quella specifica forma espressiva che si osserva nella conoscenza estetica. È allora il potenziamento dell'indistinto a produrre l'estetico, che quindi significa qualcosa come la *distinzione dell'indistinto*. Di questa possibilità si servono la memoria e l'immaginazione nel creare rappresentazioni chiare ma confuse secondo quel grado elevato di “chiarezza estensiva” di cui abbiamo ora detto.

⁵⁴ A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., §§ 520-521; ivi, § 522: «Eiusmodi perceptio, qua notas claras, distincta est, qua obscuras sensitiva, § 521. Hinc est distincta, cui aliquid admixtum est confusionis & obscuritatis, & sensitiva, cui aliquid distinctionis inest». Cfr. ivi § 544 e § 640. Cfr. anche R. Descartes, *Principia Philosophiae* [1644], A.T., (ristampa Vrin, Paris 1964-1974), VIII-1, §§ XLV-XLVII.

⁵⁵ A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, cit., § 17.

⁵⁶ Ivi, § 559: «Ergo phantasia perceptiones reproducuntur, & nihil est in phantasia, quod non ante fuerit in sensu».

⁵⁷ Ivi, § 531.

In questo quadro, il rapporto dell'estetico con l'individuale è strutturale, perché "aggiungere" elementi indistinti in una rappresentazione significa delimitarla sino al limite della particolarità. Appena invece si opera una distinzione all'interno della rappresentazione, si attiva il percorso verso la facoltà superiore dell'intelletto. Da questo è differente la *facultas fingendi* che produce la poesia e si rivolge perciò alla rappresentazione dell'individuale⁵⁸.

L'interpretazione crociana di questa metafisica del bello nell'*Estetica* sottolinea che Baumgarten ha "soltanto" sviluppato la teoria di un ambito di conoscenza intermedio tra la mera oscurità e la perfetta distinzione adeguata e che il suo merito maggiore sta nel collegamento tra estetica e individualità. Dal punto di vista crociano, si tratta allora non di un'estetica ma di una logica estetica⁵⁹, perché la rappresentazione chiara e confusa risponde al principio di ragion sufficiente che nella metafisica leibniziana, e soprattutto in quella wolffiana, governa ogni livello della realtà. La *facultas fingendi* può rappresentarsi cose che non esistono ma non può eludere il vincolo della possibilità metafisica che connette ogni cosa. Pertanto essa non è «il fantastico puro» ma un elemento di mediazione, già presente alla riflessione aristotelica e antica in generale⁶⁰. La filosofia di Baumgarten, in questa prospettiva, appare allora come quella che nella modernità provincializza il problema di quelle esperienze che sono significative ma non logiche. In questo modo permette di prolungare la tradizione in campo estetico, agendo così a favore di quella "sospensione" di alcuni problemi filosofici che secondo Croce attraversa e connette le epoche come un sottofondo di argomenti reiterati, allorché non si riesca a trovare la definizione effettiva della questione esaminata. Una questione che perciò si trascina, tra ricadute e ritorni, lungamente, sino a che non si giunga a definirne il perimetro come avviene in questo caso soltanto nella modernità, quando «i germi sparsi nei tempi anteriori attecchirono» portando alla scienza mondana dell'Estetica propriamente detta nel contesto

⁵⁸ Ivi, § 589 e § 590.

⁵⁹ Ivi, § 570: «Scientia imaginando cogitandi & ita cogitata proponendi est AESTHETICA PHANTASIAE».

⁶⁰ Cfr. B. Croce, *Estetica*, cit., pp. 218-219.

di «una Filosofia dello Spirito»⁶¹. Soltanto perché è un *analogon rationis*, cioè una disciplina teoretica funzionale all'intelletto, la *facultas fingendi* può dare luogo a un'*oratio sensitiva perfecta*⁶². Arte è rappresentare con coerenza, secondo il vincolo generale delle possibilità, una ricchezza di note colte in un individuale senza distinguerle: «L'ESTETICA (ovvero teoria delle arti liberali, gnoseologia inferiore, arte del pensare bello, arte dell'analogo della ragione) è la scienza della conoscenza sensitiva»⁶³.

Su questa base, Baumgarten ha potuto per la prima volta sistematizzare le riflessioni degli artisti sulla propria attività e che spesso mancavano di connotati scientifici⁶⁴. Ha potuto farlo perché in base alla metafisica "leibniziana" di Wolff gli è giustamente sembrato che in questi fenomeni dovessero esserci "ragioni" di una qualità specifica, non insondabili ma neanche chiare e distinte. Invece Vico compie non a caso un'operazione antropologica attraverso il parallelismo tra il cambiamento delle disposizioni cognitive e le forme espressive correlate e tutto sommato di questioni alla Batteux, di come cioè si classificano le arti – il problema di Baumgarten – non gli interessa un bel nulla, come a Croce non interessa affatto dilettarsi con questioni irrilevanti se non sbagliate come queste che avevano senso soltanto in un contesto di pensiero confuso quanto al tema dell'espressione. A Vico, e al Vico di Croce, interessa sapere come si parla in base a come si pensa. In questa differenza si comprende che la *facultas fin-*

⁶¹ Id., *Inizio, periodi e carattere della storia dell'estetica*, cit., pp. 94-95. La storia dell'estetica è quindi assai simile a quella della dialettica, che va da Eraclito a Hegel tramite cui da "presentimento" diventa logica e scienza.

⁶² Il rapporto tra immaginazione e ragione si manifesta nel ruolo paradigmatico dell'architettura, cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 592; cfr. F. Piselli, *Alle origini dell'estetica moderna. Il pensiero di Baumgarten*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 59-60. Cfr. l'ironia di Croce (riferita però a Wolff) su questo aspetto in *Logica*, cit., p. 107. Cfr. anche l'importante cenno dell'*Estetica* (cit., p. 20) crociana, in cui si dice che l'estetica come scienza dell'espressione «è il vero analogo della Logica».

⁶³ A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, cit., § 1; Id., *Metaphysica*, cit., § 533: «Scientia sensitive cognoscendi & proponendi est AESTHETICA, (Logica facultatis cognoscitivae inferioris, Philosophia gratiarum & musarum, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis)».

⁶⁴ Va anche ricordato che soltanto nell'*Aesthetica* del 1750 Baumgarten identificherà la perfezione della conoscenza sensitiva con la bellezza e parlerà di «un'arte di pensare in modo bello».

gendi dell'estetica baumgarteniana poco o niente ha a che fare con la "fantasia" vichiana e quindi con la vera estetica come teoria della nascita del soggetto. Il soggetto infatti è idealmente sempre dato se la realtà medesima in ogni momento rappresenta se stessa, in conformità ai livelli del proprio essere percepita: la realtà per così dire "non si perde mai di vista" in una filosofia da apparato di specchi così vanitosa, spettacolarmente giocosa tra luce e ombra, per l'appunto barocca, come la monadologia.

5. *La Kritik der Urteilskraft come scritto "baumgarteniano"*

Il caso più importante in cui Croce applica il criterio "baumgarteniano" su cui ruota la sezione storica dell'*Estetica* riguarda il pensiero di Kant. Croce rintraccia le radici baumgarteniane dell'estetica kantiana – «baumgartianismo schietto»⁶⁵ – nelle *Vorlesungen* e poi ne conferma il ruolo anche nella *Kritik der Urteilskraft*⁶⁶. I concetti kantiani di "bellezza aderente", di finalità e di analogia appaiono a Croce contenere più di quanto è consentito in un'estetica come scienza della "fantasia". Con queste idee infatti si assiste alla riemersione, dentro il criticismo, del leibnizianismo che Kant aveva iniziato a superare in ambito teoretico già a partire dagli scritti degli anni '70 proprio riconoscendo che Wolff aveva «oscurato l'antichissima distinzione tra fenomeno e noumeno»⁶⁷. Si tratta di una riemersione significativa perché dimostra secondo Croce l'estraneità di Kant all'autentica tematica estetica⁶⁸. La parte "estetica" del criticismo è quindi quella meno originale: «L'arte, per Kant, non è bellezza pura, prescindente affatto dal concetto, ma è bellezza aderente, che suppone un concetto ed è fissato intorno ad esso»⁶⁹.

Si può affermare che l'opposizione kantiana alla filosofia di Leibniz si manifesta nella sostituzione del concetto di "innato" con quel-

⁶⁵ B. Croce, *Estetica*, cit., pp. 336-337.

⁶⁶ Su cui cfr. Id., *A proposito di un'edizione italiana della «Critica del Giudizio»*, «La Critica», V, 1907, pp. 160-164.

⁶⁷ Riferimento di Croce al Kant della *Dissertatio*.

⁶⁸ Nonostante le acute osservazioni svolte contro l'estetica baumgartiana, cfr. B. Croce, *Estetica*, cit., pp. 441-442.

⁶⁹ Ivi, p. 337.

lo di “a priori”, sostituzione su cui influisce la lettura dopo il 1760 degli stessi *Nouveaux Essais*⁷⁰. Ma il leibnizianismo messo da parte nella *Kritik der reinen Vernunft* riemerge secondo Croce nella *Kritik der Urteilskraft*. La ragione kantiana infatti non ammette una facoltà della “fantasia” perché per Kant l’intuizione consiste nella costruzione spazio-temporale. Siccome però la fantasia è comunque una parte dell’esperienza, la ragione kantiana deve colmare il vuoto di intelligibilità che così si apre, ma lo fa in modo artificioso, attingendo agli altri usi della ragione come conoscitiva e come pratica⁷¹: qui c’è il Kant del proprio tempo, il Kant vero e non il vero Kant, quello che è fenomeno storico convenzionale, non liminale come il Kant critico della ragione giudicante. Da qui le incertezze di Kant, che manifestano secondo Croce «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»⁷².

Per Baumgarten è possibile riflettere sulle possibilità rappresentative delle immagini e massimizzarle con accorgimenti metodici – le tecniche artistiche – soltanto dopo aver stabilito un’adeguata metafisica, di cui con la nuova disciplina si perfeziona l’estensione. Analogamente, anche l’estetica kantiana serve al completamento della scienza nei campi in cui il meccanicismo della sintesi a priori deve rivolgersi all’ipotesi del finalismo. La dipendenza anche problematica delle idee estetiche dai risultati del sapere e del pensare significa per Croce che questa estetica non possiede alcun autentico senso estetico⁷³. Sicché può scrivere:

Quale idea ebbe il Kant dell’arte? Strana potrà sonare la nostra risposta a chi ricordi l’esplicita e insistente polemica di lui contro la scu-

⁷⁰ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l’entendement par l’auteur du système de l’harmonie preestablie*, in Id., *Die Philosophischen Schriften*, IV, hrsg. von C. J. Gerhardt, Weidmann, Berlin 1882, [Olms, Hildesheim 1965], p. 45 e p. 77. Lo spostamento del “necessario” da “innato” ad “a priori” introduce il significato “funzionale” di trascendentale rispetto a quello metafisico ancora presente in Leibniz e Baumgarten.

⁷¹ Un’eco di questi concetti nella recensione a H. Cohen, *Aestetik des reinen Gefühls*, «La Critica», XV, 1917, pp. 250-253, poi in B. Croce, *Conversazioni critiche*, I, Laterza, Bari 1950, pp. 22-28: un’estetica che serve da momento sistematico in una «infelice combinazione di platonismo e di kantismo».

⁷² Id., *Estetica*, cit., p. 344.

⁷³ Ivi, p. 339.

ola volfiana e contro il concetto della bellezza come di una perfezione confusamente percepita; ma conviene pur dire che l'idea, che il Kant ebbe dell'arte, fu, in fondo, la medesima di quella del Baumgarten e della scuola volfiana⁷⁴.

Come Kant, anche tutti i principali teorici citati nell'*Estetica* con riferimento al Settecento e alla prima parte dell'Ottocento vengono indicati come in qualche misura "baumgarteniani". L'intero quadro storico crociano ricorre a insoliti termini di psicologia politica:

C'era, da un lato, una minoranza, che diremo universitaria, degenerazione del leibnizianismo, la quale risolveva i fatti estetici in fatti di carattere intellettuale o morale; dall'altro, una maggioranza, formata principalmente da curiosi e indagatori, spregiudicati se non profondi, che li trattava come fatti di piacevole più o meno complicato e raffinato⁷⁵.

La conseguenza più importante è che in questo modo Croce contesta la tradizione tedesca dell'estetica a favore della riflessione italiana, anch'essa comunque poco vichiana⁷⁶, riconoscendo così un carattere "nazionale" della nostra tradizione.

La sostanziale continuità tra la letteratura fiorita in Germania sia dopo Baumgarten che dopo Kant dimostra che tutta l'estetica tedesca tra Sette e Ottocento è sostanzialmente ferma alla *Aesthetica*, non soltanto in pensatori come Meier che di Baumgarten erano stati allievi, ma anche in personaggi vicini al kantismo come Heydenreich⁷⁷. E tale influenza non scompare neanche in Hamann né soprattutto in Herder nonostante già avvertano la forza della "fantasia" e il valore conoscitivo dell'individuale estetico. Anche questi pensatori, che notano la debolezza della soluzione baumgarteniana e che al pari di Croce fanno del linguaggio l'aurora delle cose come l'alternativa vivente alla ragione kantiana astratta, rimangono nell'incertezza e finiscono con l'attribuire all'arte una funzione moralistica. Sebbene

⁷⁴ Ivi, p. 334.

⁷⁵ Sulla situazione dell'estetica prima di Kant, B. Croce, *A proposito di un'edizione italiana della «Critica del Giudizio»*, cit., p. 160.

⁷⁶ Antonio Conti è una sorta di Baumgarten italiano, cfr. ivi, p. 296.

⁷⁷ Su Heydenreich, cfr. S. Di Bella, *La storia della filosofia nell'Aetas Kantiana. Teorie e discussioni*, cit., pp. 107-120; cfr. anche B. D. Crowe, "Theismus des Gefühls": Heydenreich, Fichte, and the Transcendental Philosophy of Religion, *«Journal of the History of Ideas»*, 70 (4), 2009, pp. 569-592.

Benedetto Croce e la fondazione linguistica della soggettività

specialmente Herder già colga il carattere antro-po-genetico del linguaggio, sono, ahimè, dentro l'epoca dei «problemi sospesi».

L'influenza di Baumgarten sul pensiero tedesco si affievolisce soltanto con l'estetica "romantica" di Schiller, Solger, Schelling ed Hegel⁷⁸. Ma è significativo sul piano del metodo storiografico che, per definire l'orientamento dell'estetica romantica e idealistica, Croce ricorra a un'espressione volutamente contraddittoria, «fantasia mentale», in cui si mostra un'impossibilità a comprendere l'estetica diversa da quella kantiana, ma pur sempre tale. Infatti, la «fantasia mentale» di origine plotiniana permette di liberare l'estetica dalla funzione razionalistica e moralistica che ha in Baumgarten, ma per effetto della sistematicità e dell'anti-moralismo propri dell'idealismo classico, come è chiaro se si pensa che secondo Schelling l'arte è comunicazione dell'Assoluto e secondo Hegel il contenuto della bellezza è l'Idea.

6. Hegel sì, ma solo al contrario

Nel *Contributo alla critica di me stesso*, Croce segnalava che «la Filosofia come scienza dello spirito, da me disegnata, non è la prosecuzione, ma la totale eversione dello hegelismo»⁷⁹. Certo, non era facilissimo dare credito a questo monito ed evitare troppe associazioni perché nello stesso tempo Croce sceglieva per la propria filosofia una denominazione che più hegeliana non poteva essere o almeno "sembrare". Un indizio da seguire è che il termine "scienza" compare solo nel titolo dei primi due libri sistematici di Croce, *l'Estetica* e *la Logica*, scienza dell'espressione la prima, scienza del concetto puro la seconda; non compare negli altri due libri del sistema⁸⁰. Cosa può significare questo? Che la scienza dello spirito, o per essere più precisi la base di questa scienza, è data dal processo con cui si costitu-

⁷⁸ Per questo tema, cfr. P. D'Angelo, *Un'estetica romantica?*, in Id., *Il Problema Croce*, cit., p. 105.

⁷⁹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 381; cfr. Id., *Hegel e la storiografia* [1951], in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 99.

⁸⁰ Nell'introduzione alla traduzione dell'*Enciclopedia*, Croce ricordava che per Hegel «la filosofia doveva dividersi (e ciò in conformità alla tradizione) in due parti: una parte *razionale* – che era la Logica, scienza dell'Idea in sé – e una parte *reale*, scienza della realtà dell'idea», Croce, *Prefazione del traduttore*, in G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. LV.

isce la soggettività nel suo rapporto rappresentativo con il reale, la rappresentazione nell'espressione e l'altra, conseguente, che risulta dal giudizio. Assicurata questa convergente dimensione rappresentativa, che in questa indagine è stata definita come fenomenologia ed antropologia, diventa possibile l'arco di modalità che si manifesta nell'esperienza pratica. Scienza dello spirito ha allora un sapore più diltheyano che hegeliano⁸¹, perché significa scienza della conversione sensibile e della connessione concettuale, scienza della deduzione linguistico-genetica del soggetto, teoria di una soggettività che si rappresenta a se medesima mentre genera rappresentazioni dell'altro da sé. A questa soggettività non si può riferire una "sostanza", come in Hegel, ma sarebbe forse più adeguato il riferimento al concetto di "sussistenza", reciprocità dell'esistenziale e del sostanziale, tramite cui il mondo si fa significativo. Questa fenomenologia può dirsi "scienza" perché ha eliminato le incertezze circa la genesi dello "spirito" che secondo Croce hanno limitato le fenomenologie che la precedono, cioè le filosofie dinamiche di Aristotele, Vico, Kant, Hegel⁸². È scienza perché, anche grazie al "morto" di quei tentativi, la nuova fenomenologia dello spirito ha potuto evidenziare la connotazione originariamente linguistica del soggetto e porre nel linguaggio il confine tra il non tempo e il tempo, tra il non senso e il pensiero/azione, con le conseguenze che hanno occupato questa analisi. Tra queste ha qui importanza principalmente quella per cui è tramite il linguaggio che il soggetto è vincolato all'immanenza, sicché il suo esprimere, pensare e fare non può se non per errore finire riassorbito nell'illusione di una coincidenza tra esperienza ed essere, che equivarrebbe alla sua dissoluzione nell'aniconico. La differenza tra Croce ed Hegel non è tanto da cercare nella questione dialettica, quanto da ricondurre al fatto che per Hegel il linguaggio è una dimensione fenomenologica che a rigore ostacola il pensiero speculativo, mentre al contrario per Croce esso costituisce la dimensione senza la quale il pensiero speculativo smarrisce la sua condizione fenomenologico-rappresentativa, e si indebolisce la soggettività in quanto alternativa alla metafisica.

⁸¹ Il disegno e la denominazione di una "filosofia dello spirito" precedono lo studio sistematico di Hegel e risalgono ai capp. 2-6 delle *Tesi fondamentali di un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit.

⁸² Ivi, pp. 127-129.

Avviene così secondo Croce che il filosofo a cui si deve lo strumento logico con cui è stato possibile superare la “dialettica negativa” e dare un senso non aporetico alle antinomie kantiane⁸³ attribuisca poi alla “dialettica positiva” una razionalizzazione del reale che lo riconduce ad una sistemazione della contraddizione non meno metafisica⁸⁴. In sostanza, la metafisica è la conseguenza cui si arriva ogni volta che si separa il pensiero dal linguaggio come sua dimensione espressiva. Perdendo questa radice, la ragione ridiventa intelletto, la sintesi analisi, la dialettica astrazione.

Questo anti- e post-hegelismo della fenomenologia crociana, l’eversione che si vuole “totale”, trova il suo luogo elettivo nel negare «la distinzione di *Fenomenologia* e *Logica*»⁸⁵. Non si tratta di un dato occasionale ma di una “interpretazione autentica” perché ad esempio ribadita ancora nel 1948 ne *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*⁸⁶. Ora, smontare e rimontare il dispositivo hegelia-

⁸³ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., p. 24: inadeguata comprensione del principio di contraddizione che ha per risultato «non la sintesi, ma l’annullamento dei due termini opposti l’uno in forza dell’altro».

⁸⁴ Ivi, p. 69: «Hegel non fece, fra teoria degli opposti e teoria dei distinti, la distinzione importantissima, che io mi sono sforzato di dilucidare. Egli concepì dialetticamente, al modo della dialettica degli opposti, il nesso dei gradi; e applicò a questo nesso la forma triadica, che è propria della sintesi degli opposti. Teoria dei distinti e teoria degli opposti diventarono per lui tutt’uno. [...] Della distinzione non fatta, e, anzi, della fatta confusione, si trovano le prove, si può dire, ad ogni passo nel sistema di Hegel, in cui il rapporto dei concetti distinti è presentato sempre come rapporto di tesi, antitesi e sintesi»; ivi, p. 74: «Da una parte, quelli che sono errori filosofici, vennero acquistando dignità di concetti parziali o particolari, cioè di concetti distinti; dall’altra, quelli che sono realmente concetti distinti, furono abbassati a semplici conati verso la verità, a verità incompiute ed imperfette; vale a dire, presero aspetto di errori filosofici». Le scienze rappresentative, che sono costruzioni convenzionali, sono intese da Hegel come conoscenze e quindi come verità filosofiche parziali. Questo equivoco conduce all’altro di considerare forme della verità, ad esempio appunto l’arte, come errori, cioè imperfezioni filosofiche da superare. Croce definisce questa sezione della sua critica «fenomenologia dell’errore», una definizione che comparirà anche negli scritti hegeliani degli anni ’40. In questa accezione, fenomenologia significa soltanto apparenza logica. Cfr. ad esempio B. Croce, *L’ombra del mistero*, cit., p. 31 e Id., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 32 e p. 62.

⁸⁵ Già nel 1904, Croce precisava che per un verso bisognava recuperare da Hegel l’idea di “totalità” e per l’altro fare una critica della spaventiana “Metafisica della mente”, cfr. B. Croce, *Siamo noi hegeliani?*, cit., p. 49.

⁸⁶ Id., *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, cit., p. 25: «Non si vede come la prima [la Logica] non salti tutta nella seconda [la Filosofia dello Spirito] e non

no costituiva una mossa tipica dell'hegelismo italiano che nella sua matrice spaventiana vuole "riformare" Hegel: anche Gentile, che non diversamente da Croce intende stabilire il soggetto in modo coerente nell'immanenza, considera nella sua interpretazione di Hegel come «una logica fuori della fenomenologia, che vi mette capo, è la dichiarazione della trascendenza del pensiero alla verità»⁸⁷.

Croce rivendica che la sua non sia un'altra di quelle impossibili "riforme" bensì un'eversione, proprio perché mentre queste si propongono di negare la distinzione tra *Fenomenologia* e *Logica* per riformulare l'hegelismo con maggiore coerenza, cioè pensare più rigorosamente l'essere nel divenire e raggiungere una autentica immanenza, secondo lui invece si tratta di abbattere quella distinzione per accantonare con essa l'hegelismo proprio nel suo ruolo storico di pensiero dell'essere, ultima grande filosofia dell'essere della modernità: la "Logica" «in una filosofia come Filosofia dello spirito non può costruire sé stessa se nello stesso atto non costruisce il tutto ossia il pieno concetto dello spirito»⁸⁸. Che l'eversione debba essere "totale" significa pertanto semplicemente che non sono nel *Begriff* l'origine e il fine del mondo dello spirito ma nella *langue*, che l'espressione è necessaria al concetto ma non il concetto all'espressione secondo il noto rapporto di "implicazione"⁸⁹, che l'idealismo non è stato rovesciato sui suoi piedi ma deve ancora esserlo, stavolta non semplicemente nella *praxis* come per il Marx studiato dal giovane Croce ma più intimamente in quella *praxis* non pratica, fondante e genetica rispetto al fare stesso, che è il linguaggio. Far fluire la *Logica* nella *Fenomenologia* comporta per Croce emancipare il potenziale di comprensione dell'ontico che Hegel ha scoperto nel suo grande libro⁹⁰, quello che

si scioglia in essa [...] [la Logica] in una filosofia come Filosofia dello Spirito non può costruire sé stessa se nello stesso atto non costruisce il tutto ossia il pieno concetto dello spirito».

⁸⁷ G. Gentile, *Il metodo dell'immanenza* [1912], in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 222-223.

⁸⁸ B. Croce, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, cit., p. 25.

⁸⁹ Id., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., p. 63.

⁹⁰ Ivi, pp. 21-22: «Ed ecco Hegel manda il suo grido di giubilo, il grido dello scopritore, l'*eureka*, il suo principio di risoluzione del problema degli opposti [...]. Gli opposti sono opposti tra loro, ma non sono opposti verso l'unità, [...] o sintesi, di opposti: non è immobilità, è movimento; non è stazionarietà, ma svolgimento. Il concetto filosofico è

sappiamo continua a riscrivere, ma nascondendolo soprattutto in queste opere successive dentro un apparato celebrativo della verità come essere, essere della Storia, dello Stato, dell'Arte, della Religione, della Società. In altri termini, al di là ovviamente del profilo politico della questione, c'è un tratto in comune tra l'anti-hegelismo di Croce e il suo anti-heideggerismo: il fatto che questi sono a suo giudizio ancora versioni di quella filosofia dell'essere che separa soggetto e linguisticità e considera deforme, alienante, non filosofica, la verità che si limiti alla dimensione ontica e svaluta la contingenza, il casuale che è invece "struttura" del presente. Al contrario di quanto fanno quei pensatori, Croce riabilita il linguaggio perché vi legge l'agonismo contro il nulla e la resistenza alle insidie di ritorno nell'oscurità da cui il soggetto sfugge generando ad ogni istante indirizzi e spazi di significato nel confronto aperto con la loro negazione: è questa l'unica via all'essere che Croce può ammettere, quella che non conduce ad esso; quella che al massimo ne è un'esplorazione all'interno del territorio frammentato della finitezza e dell'episodicità. Motivo per cui la filosofia può diventare tranquillamente una "metodologia della storiografia".

Una "Fenomenologia" strutturata per il passaggio alla "Logica" suppone invece di servire a un ulteriore compimento logico-metafisico⁹¹. Perché allora Croce non chiama la sua filosofia semplicemen-

universale concreto; e perciò è pensiero della realtà come, tutt'insieme, unita e divisa. Solo così la verità filosofica risponde alla verità poetica; e il palpito del pensiero al palpito delle cose». Questa è «la dialettica oggettiva o positiva, la quale si potrebbe anche designare come la dottrina logica dello svolgimento». Eliminata la cosa in sé, e individuata la logica dialettica, diventava possibile riconciliare verità e storia, ciò che Vico aveva fatto, pur con molti problemi aperti, nella *Scienza nuova*: «La storia, la vita del genere umano, i fatti che si svolgono nel tempo, cessano di essere concepiti come un qualcosa di separato e d'indifferente rispetto all'essenza delle cose, all'idea, o, peggio ancora, come una diminuzione e deturpamento dell'idea. Tale la storia era apparsa nei vari sistemi dualistici [...]. E tra storici e filosofi era sorto un profondo dissidio, uno sconoscersi reciproco. [...] Nel sistema di Hegel, invece, dove l'infinito e il finito sono fusi in uno, e il bene e il male formano un unico processo, la storia è la realtà stessa dell'idea, lo spirito non è nulla fuori del suo svolgimento storico; in esso ogni fatto, appunto perché fatto, è un fatto dell'idea e appartiene all'organismo concreto dell'idea»; ivi, p. 23: «Chi non si innalza al modo anzidetto di pensare gli opposti, non può fare alcuna affermazione filosofica che non si contraddica e non si converta nella sua contraria».

⁹¹ Questa eversione è quindi una radicalizzazione della filosofia hegeliana attuata tramite una radicalizzazione della filosofia kantiana, qualcosa che non c'è né in Kant né

te “fenomenologia”? Aver preferito la denominazione di “Filosofia della scienza dello Spirito” a quella di “fenomenologia” segnalava intanto che il suo interesse specifico per Hegel riguardava la «logica della filosofia»⁹², il tema della sua fondazione come scienza. Probabilmente nella rinuncia a questo titolo si rifletteva anche il timore che proporre esplicitamente una “fenomenologia” facilitasse equivoci e incomprensioni per la storia del termine da cui difficilmente era eliminabile l’idea di un finalizzarsi della soggettività nell’oggettività, di una transizione verso l’essere, che è appunto in senso sistematico quello dalla conclusione della *Fenomenologia* alla *Logica*; in questa accezione il termine ricorre anche come errore di sistema⁹³, o come sinonimo di irrealtà, ad esempio nell’espressione «fenomenologia del brutto»⁹⁴; oppure, in quanto eidetica, ad esempio in Husserl, come sinonimo di metafisica.

L’eversione può essere considerata quindi una versione più esplicita e più teoreticamente costruttiva del criterio “del vivo e del morto”⁹⁵ che se infatti ricorre nell’analisi di altri filosofi, per nessun altro è utilizzato in modo così violento come per Hegel. Ma è d’altronde contro Hegel che si tratta di riaffermare la deduzione genetico-linguistica della soggettività per delineare una «nuova fenomenologia dello spirito», denominazione che verso gli anni Trenta si affaccia effettivamente tra i progetti di Croce. È noto infatti che rinunciò a intitolare *Nuova Fenomenologia dello spirito Il carattere della filosofia moderna*, dove per la propria filosofia sceglie la definizione conclusiva di «storicismo assoluto» e che quindi, se non ci si lascia ingannare dall’aggettivo «assoluto», risulterà

in Hegel. Cfr. B. Croce, *Postilla a K. Vossler, Il sistema della filosofia dello spirito* (Sansoni, Firenze 1910), «La Voce», settembre 1910, p. 394. Cfr. G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., pp. 158-159.

⁹² Per stabilire la «logica della filosofia», Hegel dovette superare il carattere riflessivo del criticismo che lascia il pensiero esterno alle cose e fa della conoscenza l’opera dell’intelletto separante; B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., pp. 12-18, dove Croce sembra fare riferimento soprattutto all’Hegel della prima *Introduzione alla Scienza della Logica*.

⁹³ *Ivi*, p. 74.

⁹⁴ Cfr. B. Croce, *Per una migliore storia delle arti figurative*, in *Id.*, *Nuovi saggi di estetica*, cit., p. 259.

⁹⁵ Questo criterio è di origine dalla critica d’arte, cfr. oltre a De Sanctis, anche B. Croce, *Intorno all’unità delle arti* [1905], in *Id.*, *Problemi di estetica e contributi alla storia dell’estetica italiana*, cit., p. 246.

il testo principe dell'eversione anti-hegeliana: "assoluto" significa che lo storicismo si trova assegnato alla linguisticità del farsi del soggetto, emancipato dal non essere nel dare significato al reale ma non libero dal non essere nella permanenza di questa condizione.

Quando nel maggio del 1900 anticipava a Gentile i motivi delle *Tesi fondamentali di un'Estetica*, Croce si stava avvicinando a quanto abbiamo definito la deduzione genetico-linguistica del soggetto: «Le rappresentazioni sono tanto diverse dal sentimento che non possono considerarsi come mero fatto psichico. [...] Nelle rappresentazioni appare già la virtù formatrice dello spirito»⁹⁶. Qui la storia del rapporto di Croce con Hegel è già speculativamente decisa; nelle prime pagine dell'*Enciclopedia* si leggono considerazioni simili sul valore delle rappresentazioni, solo che Hegel le svolge sul piano mentalistico secondo cui il linguaggio rivela il concetto come fa un involucro di cui poi il contenuto debba liberarsi come il concetto si libera dalla rappresentazione, mentre Croce svolge il suo ragionamento sulla rappresentazione per stabilire il valore autonomo del linguaggio come fondante il concetto in quanto giudizio e l'intera vita del soggetto. Con l'estetica come luogo di nascita del soggetto non è compatibile una storia tipologica del soggetto che nella conquista di sé e del reale si trovi spinto a varcare il limite per cui la verità non è più un suo processo ma la dimensione logico-metafisica in cui l'Idea è data a se medesima, in modo che le forme dell'autocoscienza assoluta si ripresentino come modi dell'unità di pensiero ed essere, sino alla più libera coincidenza dell'uno con l'altro nell'uno di se stessa. Se individuava il fondamento per una filosofia della libertà del soggetto, cioè la continuità significativa nella contraddizione delle esperienze, al contempo la filosofia di Hegel nel giudizio di Croce si separava in quel modo dall'esperienza di cui intendeva dare l'intelligenza profonda. L'eversione è possibile proprio perché la grande distanza ha l'apparenza della grande prossimità, se non persino l'illusione della coincidenza, quella a cui cedono ancora oggi non tanto i manuali quanto la filosofia accademica dal sopracciglio alzato.

Occorre notare che il filosofo della "distinzione", Croce, definisce sempre la propria filosofia in termini di coincidenza degli opposti:

⁹⁶ Cfr. *supra*, nota 41.

essa è il mondo e insieme la trascendenza, l'immanenza e la trascendentalità, l'universale e il particolare, il tempo e il sopra-tempo, perché il "giudizio" è "sintesi", cioè il risultato di una coincidenza di opposti, quali sono la categoria e il fatto, il principio e l'esperienza, l'infinito e il finito, l'essenza e l'apparenza, la logica e la fenomenologia⁹⁷. Soltanto in questo modo è stato possibile a Croce procedere verso l'obiettivo di fondare una fenomenologia radicale che ponesse in modo assoluto il senso della vita nella storia, al di fuori della quale non ci fosse nulla, «pensiero storico, *rappresentazione storica*, che è la vera storia»⁹⁸.

Si può allora intendere perché il *Contributo* prosegua in questo modo:

Se invece nello Hegel si dà risalto soprattutto alla vigorosa tendenza verso l'immanenza e la concretezza, e alla concezione di una logica filosofica intrinsecamente diversa da quella del naturalismo, certamente la Filosofia come scienza dello spirito riconosce, se non come suo padre [...], certo come suo grande antenato Hegel, e, più remoto e non meno venerando, Vico⁹⁹.

Vico, autore dell'«altra "fenomenologia", meditata già un secolo prima in Napoli sotto titolo di *Scienza nuova*»¹⁰⁰.

Il primo e più significativo atto di questa appropriazione è *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* che Karl Vossler definiva un «grande ma giusto rimprovero al paese di Hegel» per aver smesso di studiarlo efficacemente¹⁰¹. Questo saggio è del 1904-1905, quando Croce già aveva pubblicato *L'Estetica* e delineato una *Logica*, che verrà rivista proprio per effetto di *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* in una seconda edizione tanto da costituire un libro molto diverso, la *Logica come scienza del concetto puro*. Ed è significativo, anche

⁹⁷ Al contrario le scienze, cfr. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., p. 44.

⁹⁸ Croce a Gentile, 14 dicembre 1906, in B. Croce, G. Gentile, *Carteggio 1901-1906*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino 2016, *Lettere a Gentile*, p. 564.

⁹⁹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 382.

¹⁰⁰ Id., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., p. 57.

¹⁰¹ *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, cit., p. 102. In un certo senso, Vossler fece lo stesso con la cultura italiana tramite l'opera sulla filosofia di Dante, cfr. *ivi*, p. 127. Cfr. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., p. 144.

sul piano delle conseguenze generali che distinguono la piccola dalla grande *Logica* crociana, che in quella del 1904 la logica come scienza del concetto rientra nella “logica materiale” e sia quindi parte della filosofia generale, di cui Croce dà esempi nelle «categorie» di Aristotele, nella «logica trascendentale» di Kant o «nella logica metafisica di Hegel», in cui si svolgono i «dibattiti della fenomenologia dello spirito», che è quindi una nozione teoretica molto ampia. Invece nella grande *Logica* e poi a partire da essa, la logica non è più una parte della filosofia, ma è lo studio del funzionamento della categoria stessa. È, cioè, rifiuta nella fenomenologia: questa differenza è un’acquisizione dovuta alle analisi svolte nel libro hegeliano del 1906 e che sta all’origine dell’auto-interpretazione ricordata nel *Contributo*.

Risalendo alle fonti della motivazione critica di Croce verso Hegel, occorre ovviamente ricordare Francesco De Sanctis e Vico¹⁰². È per via di questa ascendenza desanctisiana e vichiana che, quando Croce iniziò a studiare direttamente Hegel, gli parve di «immergersi in se stesso» ma anche di «dibattersi con la sua propria coscienza»¹⁰³. La critica ad Hegel si sviluppa quindi attraverso la cultura vichiana, al di là della cronologia delle rispettive ricerche, cioè di una filosofia della «storia ideale eterna» in cui la soggettività universale costruisce se medesima in una significazione storica esposta alla decadenza e quindi storicistica, sebbene vincolata e come circoscritta nella finitezza della propria storicità, e si rafforza alla luce di De Sanctis, cioè di una critica letteraria basata sull’originarietà dell’estetica come forma linguistica e modo di relazione costitutiva con il reale.

¹⁰² Id., *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 374.

¹⁰³ Ivi, p. 380.

Indice dei nomi

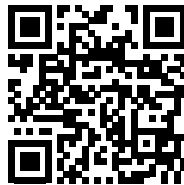
- Alt P-A., 95
Amoroso L., 77
Antoni C., 45, 72,
Aristotele, 47, 83, 103, 110
Attisani A., 22, 67
Audisio F., 10, 19, 22
- Batteux Ch., 98
Baumgarten A. G., 50, 78, 80, 81,
86, 87-91, 93-102
Bettetini M., 37
Bismarck O. v., 37
- Cacciatore G., 25, 27, 47, 68, 71, 80,
92
Calepio A., 79
Capriolo P., 62
Carafa d'Andria E., 67
Carella A., 36
Cassani C., 24, 109
Castellani C., 24, 109
Catarzi M., 92
Cavallera H. A., 10, 78
Cesa C., 10
Ciafardone R., 94
Cingari S., 50
Ciriello G., 25
Cohen H., 100
- Conte D., 35, 38, 42, 53
Conti A., 101
Costa M., 69
Crowe B. D., 101
Curtopassi M., 39
Cutinelli-Rendina E., 36, 78
- D'Angelo P., 22, 72, 78, 102
D'Anna G., 25
Dante, 109
Danto A., 69
De Giorgi F., 37
De Mauro T., 12
De Meis A. C., 79
De Sanctis F., 9, 10, 16, 20, 21, 29,
34, 40, 42, 45, 53, 54, 87, 89, 107,
110
Della Volpe M., 37
Descartes R., 96
Di Bella S., 13, 22, 26, 37, 80, 101
Donise A., 92
Droysen J. G., 68
Duchamp M., 69
Duns Scotus J., 86
- Eco U., 11, 17,
Eraclito, 98

Indice dei nomi

- Fabbrichesi R., 20
Fabrizio C., 68
Farnetti C., 27,
Fedriga R., 11
Fichte J. G., 8, 68, 93, 101
Fiedler K., 80
Frangipani M. A., 44
Furnari Luvarà G., 22, 37
- Gabbiadini G., 60
Galasso G., 13, 21-23, 83, 107
Gembillo G., 51
Gentile G., 7, 10, 24, 26, 32, 62, 68,
91, 77, 78, 91, 105, 108, 109
Gerhardt C. J., 95, 100
Giammattei E., 13
Giannini G., 10
Giordano G., 41
Giugliano A., 25, 92
Giuliani F., 14
Goethe J. W. v., 20, 37, 92, 94
Gravina G. V., 79, 86
- Hamann J. G., 101
Hegel G. W. F., 7, 10, 14, 16, 27, 34,
36, 37, 43, 44-47, 49, 50, 52-54,
58, 85, 90, 92, 98, 102-110
Heidegger M., 59
Herbart J. F., 18
Herder J. G., 101, 102
Heydenreich L. H., 101
Hidalgo-Serna E., 77
Humboldt W. v., 19, 23, 27, 39, 40,
44, 59-61, 81
- Imbriani V., 21
- Jacobelli J., 91
Jordan S., 47
- Kandinskij V., 12, 21
Kant I., 93, 94, 99-102
Kaufmann M., 47
Kierkegaard S., 13
Klee P., 12, 21
- Lazarus M., 19
Leibniz G. W., 49, 80, 86, 88, 91, 92,
94-100
Lotze H., 20
- Maggi M., 27, 31, 37, 52, 59, 94
Magnano San Lio G., 22, 61
Mancini M., 20
Manet É., 12,
Mann Th., 35, 38
Marassi M., 77
Marx K., 13, 18, 65, 105
Maschietti S., 29
Massimilla E., 32, 47, 92
Mastrogregori M., 28
Meier G. F., 88, 101
Meinecke F., 39, 47
Morelli D., 12
Moretto G., 23
Moritz K. Ph., 92
Morrone G., 13, 63, 92
Muratori L. A., 79
Musci A., 55

- Neumann E., 46
Nicolini F., 42,
Niebuhr B. G., 39
- Otto R., 50
- Paci E., 49, 71
Palizzi F., 12
Patrizi F., 79
Peirce Ch. S., 91
Peluso R., 26
Penna A., 39
Piovani P., 63
Piselli F., 88, 98
Pontiggia E., 21
- Ragghianti C. L., 21
Ranke L. v., 39
Rascaglia M., 47
Rickert H., 32, 71, 92
Rizzo F., 13, 26, 68
- Sanna M., 49
Sasso G., 24, 27, 39, 41, 51, 63, 71
Saussure F. de, 12, 50
Savorelli A., 10
Schechner R., 62
Schelling F. W. J., 44, 63, 102
Schiller J. Ch. F. v., 92, 94, 95, 102
Schleiermacher F. D. E., 22, 39, 60,
61, 81
Schopenhauer A., 42
Schreyer L., 21
Scotti A., 37
- Scotti M., 78
Sevilla J. M., 77
Simmel G., 17
Solger K. W. F., 102
Spaventa B., 43
Spengler O., 53
Spinicci P., 12
Spoerhase C., 87
Stein H. von, 79
Stella V., 24
- Tarantino M., 41
Trombetti A., 27
Tuozzolo C., 22, 25, 47
Turner V., 62
- Vettese A., 69
Vico G., 10, 16, 20, 29, 31, 40, 42,
44, 49-52, 54-56, 58, 74, 77-82,
85-87, 89, 90, 92, 94, 98, 103,
106, 109, 110
Virzì P., 13
Vischer F. Th., 19
Visconti G. G., 20
Visentin M., 72
- Weber M., 19, 20, 25, 32, 47, 68
Werle D., 87
Wild M., 87
Windelband W., 13, 92
- Zimmermann R., 19
Zola É., 16
Zoppi Garampi S., 47

Visita il nostro catalogo:



Finito di stampare nel mese di
Luglio 2019
Presso la ditta Photograph s.r.l - Palermo
Editing e typesetting: Valentina Tusa - Edity Società
Cooperativa per conto di NDF
Progetto grafico copertina: Luminita Petac