

COLLOQUI

BENEDETTO CROCE 50 ANNI DOPO



Edizioni Scientifiche Italiane

INDICE

ERNESTO PAOLOZZI, <i>Perché uno speciale di Colloqui su Benedetto Croce</i>	5
---	---

Editoriale

ROBERTO MANZI-DARIO FERTILIO, <i>Benedetto Croce cinquant'anni dopo. Colloquio...</i>	7
---	---

AGORÀ

PAOLO BONETTI, <i>La religione di Croce</i>	15
ERNESTO PAOLOZZI, <i>L'estetica di Croce</i>	27
LEA REVERBERI, <i>Lo storicismo assoluto e il valore della verità</i>	37
LILIANA SAMMARCO, <i>Croce e la filosofia politica</i>	47
RENATA VITI CAVALIERE, <i>Lo storicismo umanistico-liberale di Croce</i>	55

PERCORSI

PIO COLONNELLO, <i>Note sulla ricezione di Croce in Spagna durante il franchismo</i>	67
PASQUALE GIUSTINIANI, <i>Confronti e incontri con Benedetto Croce</i>	81
RAFFAELE PRODOMO, <i>Storicismo crociano e filosofia della medicina contemporanea</i>	103
FRANCESCA RIZZO, <i>L'epistolario Croce-Jaja</i>	113
MASSIMO VERDICCHIO, <i>Croce e gli itinerari dell'estetica</i>	123
GIUSEPPE REALE, <i>Dopo la cristianità, quale cristianesimo?</i>	135

SEGNALI ED INCROCI

RECENSIONI:

P. BONETTI, <i>L'etica di Croce</i> , (L. Bove)	145
G. B. ERHARD, <i>Apologia del diavolo</i> , (R. Melillo)	147
E. PAOLOZZI, <i>L'estetica di Benedetto Croce</i> , (C. Maffia)	150

PERCHÉ UNO SPECIALE DI COLLOQUI SU BENEDETTO CROCE

ERNESTO PAOLOZZI

Sono trascorsi cinquant'anni dalla scomparsa di Benedetto Croce e, da più parti, dal Canada all'Ungheria, dalla Germania alla lontana Cina, con varie iniziative, si riconsiderano la sua vasta opera e la sua grande influenza sulla cultura mondiale. Non si tratta, a nostro avviso, di celebrarlo retoricamente, sebbene sia eticamente doveroso rendergli, vorremmo dire, foscolianamente omaggio; non si tratta neanche di stilare un bilancio, se per bilancio si intende fare le bucce al suo operato. E nemmeno ci proponiamo di fare i conti con la sua eredità, come spesso si è detto, quasi fossimo dei giudici supremi a cui tocca sentenziare, nel bene come nel male, sulla nostra stessa storia, che sarebbe un atto di estrema superbia congiunta a pervicace inintelligenza.

È fondamentale, invece, cogliere l'intrinseca opportunità offerta da una fredda ricorrenza per provarsi a comprendere la funzione svolta da Croce nella storia italiana ed europea e, al tempo stesso, cogliere i motivi metodologici rintracciabili nella sua sterminata opera, motivi che possono regolare il nostro comportamento attuale secondo le individuali propensioni e attitudini.

Per nostro conto, abbiamo da tempo individuato in Croce, nel filosofo, nello storico, nel critico e nell'uomo politico, una figura centrale nella storia italiana della prima metà del Novecento e fra le maggiori della cultura europea e di tradizione occidentale del secolo da poco passato. Abbiamo da tempo individuato nella sua metodologia la chiave di volta per comprendere alcuni temi fondamentali del nostro tempo, dall'autonomia dell'arte al liberalismo nelle sue varie funzioni, dal pensiero dialettico alla funzione delle categorie distinte di cui si sostanzia la storia.

Ma altri possono e devono individuare nuovi percorsi e formulare diverse interpretazioni. Così abbiamo chiesto a studiosi esperti, come affermava Carlo Antoni, non inerti, del pensiero crociano di contribuire con una loro riflessione al dibattito che si annuncia interessante e proficuo.

Per comprendere lo spirito del pensiero crociano, che deve animare, a mio modo di vedere, non solo gli interpreti di quel pensiero ma gli studiosi tutti, a qualsiasi tradizione, religiosa o laica, appartengano, val la pena

far parlare lo stesso Croce, il Croce che, a conclusione della *Filosofia della pratica*, scriveva: «E perché la Filosofia, non meno dell'Arte è condizionata dalla Vita, nessun particolare sistema filosofico può mai chiudere in sé tutto il filosofabile: nessun sistema filosofico è *definitivo*, perché la Vita, essa, non è mai definitiva. Un sistema filosofico risolve un gruppo di problemi storicamente dati e prepara le condizioni per la posizione di altri problemi, cioè di nuovi sistemi. Così è sempre stato, e così sarà sempre. In questo significato, continua Croce, la Verità è sempre cinta di mistero, ossia è un'ascensione ad altezze sempre crescenti, che non hanno giammai il loro culmine, come non l'ha la Vita. Ogni filosofo, alla fine di una sua ricerca, intravede le prime incerte linee di un'altra, che egli medesimo, o chi verrà dopo di lui, eseguirà. E con questa modestia, che è delle cose stesse e non già del mio sentimento personale, con questa modestia che è insieme fiducia di non aver pensato indarno, io metto termine al mio lavoro, porgendolo ai ben disposti come *strumento di lavoro*».

È con questa coscienza che si è inteso celebrare con un numero speciale della nostra rivista il cinquantenario della morte di Croce. Uno strumento di lavoro, dunque, utile quanto mai oggi, in una fase, per così dire, di stanca del pensiero filosofico, in un momento della storia, come tanti se ne sono succeduti, nel quale sembra mancare quella forza creativa, quella originalità che crea la nuova filosofia, forse perché manca anche la speranza etica che sempre sorregge quella che il primo Croce avrebbe chiamato la vita dello spirito ed il secondo Croce la storia. Ma le filosofie non nascono, come non nasce la poesia e nemmeno la politica, nel vuoto; né sono opera del genio, inteso in senso ultraromantico. Nascono se la vita stessa, come Croce diceva, pone le condizioni possibili, in un indissolubile intreccio fra pensiero e azione, fra teoria e prassi. E spesso, nelle epoche in cui sembra che manchi la cosiddetta genialità, la cultura e la ricerca seguono strade apparentemente più strette e modeste ma talvolta più lunghe e sicure. Per questo motivo, anche nei momenti che sembrano di più profondo smarrimento, di più meschina acquiescenza, mettono radice i nuovi pensieri, le nuove idee.

È dunque giusto, necessario, che ognuno, per parte sua, e secondo le proprie piccole o grandi capacità, svolga la funzione fondamentale di tenere viva la discussione filosofica, di proporre, soprattutto ai più giovani, nuovi elementi di riflessione, offrire nuove possibilità, aprire nuovi orizzonti. In ciò si esercita non soltanto il dovere, per così dire, del filosofo ma anche quello dell'uomo della *polis*, dell'uomo politico in senso lato, che si adopera per difendere ed accrescere, nelle coscienze come nelle istituzioni, la sempre fragile e minacciata libertà.

BENEDETTO CROCE CINQUANT'ANNI DOPO

Colloquio tra Roberto Manzi e Dario Fertilio

Roberto Manzi: A cinquant'anni dagli ultimi insegnamenti di Benedetto Croce, messo in soffitta dalla vecchia demagogia di destra e sinistra, torna attuale il tema della libertà a cui il filosofo dedicò l'intera sua opera. Una coscienza – quella di un eccesso di polarizzazione politica – che investe anche autori contemporanei. «Personalmente da anni ho constatato l'essiccazione delle categorie di destra e di sinistra». Nel suo *de profundis* intitolato *Sinistra e destra* (1995), scritto in risposta al saggio di Norberto Bobbio (1994), Marcello Veneziani dichiara l'inservibilità di categorie culturali che dal secolo dei Lumi sono arrivate fino a noi e propone delle nuove basi sulle quali rigenerare il bipolarismo. E identifica questa nuova alternativa in *Comunitari* o *Liberal*.

Una trasformazione che ha visto a destra un passaggio da un riferimento elitario ed aristocratico – a volte con tratti esoterici e in polemica costante verso la democrazia di massa – ad uno populista, più in sintonia con l'idea di sovranità democratica e meno con le oligarchie intellettuali, politiche ed economiche. Mutuando un nuovo nemico che non è più la ribellione delle masse descritta da Ortega y Gasset (1930), ma la ribellione delle élites analizzata da Christopher Lasch (1995). E in modo simmetrico le cose sono cambiate anche a sinistra. Con il passaggio da una cultura di tipo socialista e collettivista ad una di tipo liberal e individualista. Che pur mantenendo fede alla sua vocazione di universalismo, alla sua idea di liberazione e di emancipazione dei legami maturata in cuore al comunismo, la sintonizza fortemente con la sinistra americana. Così, sulle polveri di quello che Veneziani definisce i «Tutori Malvagi della destra e della sinistra» – vale a dire il Fascismo e il Comunismo – nasce l'attuale democrazia fondata sull'alternanza.

Ora, a chi coltiva da sempre il sogno di una libertà – lontana da qualsiasi *Weltanschauung* prefabbricata, sia essa ideologica, etica o religiosa – e frutto di una scelta assolutamente naturale e personale, quanto può star bene un Paese dove si nasce, per così dire, guelfi e ghibellini, bianchi o neri, di destra o di sinistra, fascisti o comunisti, romanisti o laziali? Quanto potrà riconoscersi in un progetto che oppone a una cultura militante e ideologica di segno *gauchiste* una cultura militante in

senso opposto? E quanto, invece, preferirà organizzare la realtà, lasciando poi la cultura libera di manifestarsi secondo le proprie specifiche e irriducibili diversità? Insomma, un intellettuale autentico non vizia la cultura, non ne prescrive altri contenuti colorandola in rosso o in nero. Semmai la mette di nuovo in forma, la organizza e la diffonde inserendola nel solco di una tradizione già esistente. Non schiera autori, attori, registi, agenti e funzionari opposti a quelli promossi dalla cultura opposta, ma preferisce puntare sull'eccellenza, sulla libera creatività e sulla possibile convertibilità delle opere dell'ingegno in opere per la comunità. Non richiamandosi a nessuna antropologia di appartenenza ideologica, considera normale che tramontino culture targate anche perché hanno il sapore di un ciclo storico concluso, quello dell'invasione della politica nella cultura e che spesso dà spazio a una loro coincidenza. Ecco perché il terreno proprio di un'autentica cultura è pre-politico e meta-storico prima ancora che programmatico e di partito. E scaturisce proprio da un forte istinto di libertà che ha di recente invaso il nostro Paese.

Dario Fertilio: A proposito della libertà – anzi, del suo contrario – mi vengono in mente alcune immagini. Le parole scolpite all'ingresso del campo di Auschwitz: «Il lavoro rende liberi». Il muro di Berlino che se ne stava là a proteggere la libertà dei tedeschi democratici dalle schiavitù del capitalismo. Quel prigioniero politico del *Dottor Zivago*, in viaggio verso la Siberia e coperto di catene, mentre dichiarava al suo carceriere: «Io sono un uomo libero e tu non potrai mai incatenarmi». Lo studente sulla piazza di Tien An Men, mentre allargava le braccia saltellando come un grosso uccello e tentava di fermare un carro armato. Un impiegato praghese in giacca e cravatta, che prendeva a calci lo scudo abbandonato da un poliziotto di Husàk con un gesto rabbioso e impotente. Le candele ondegianti nel vento davanti al parlamento ribelle di Vilnius, mentre gli Omon, i reparti speciali sovietici, scendevano dagli autoblindo in assetto di guerra. Invece, la libertà io la immagino così. Come un terreno d'intesa tra persone provenienti da mondi diversi, ma disposti a percorrere un tratto di strada comune. Un crocevia – più che un forno di fusione – dove la somma dei consensi individuali possa tradursi in maggioranza politica tra i cittadini. Oggi bisogna resistere a due tentazioni. Quella di ripagarsi dalle inevitabili delusioni e sconfitte ritornando indietro, agli ideali dell'adolescenza: in qui riappare, tra squilli di fanfare, quella famosa «Libertà» con la maiuscola, che non è più espressione di una confutabile idea soggettiva, ma un valore collettivo e dunque obbligatorio. Una Libertà già lasciata alle spalle con il tracollo delle ideologie. Ma anche la tentazione di trapiantare gli alberi della libertà in una gabbia troppo angusta, di soffo-

carli all'interno di una «visione del mondo»: liberista, riformista, cristiano sociale.

Nella storia della nostra democrazia lo spirito della libertà è tornato a farsi sentire più volte. Per esempio nel 1948, quando il Fronte popolare filo-sovietico venne sconfitto non solo da De Gasperi, ma da una coalizione di forze cattoliche, liberali e riformiste. O ancora fra gli anni Settanta e i primi anni Ottanta, allorché il partito socialista riuscì a cogliere le ragioni di una cultura delle libertà avversa al consociativismo e al compromesso. E infine nel 1994, quando con felice intuizione il Polo per le Libertà iscrisse per la prima volta quei valori di riferimento nella sua denominazione. Allora suscitò una fiammata di entusiasmo fra i tanti che non intendevano piegarsi al tardo conservatorismo italiano, di fondo corporativo e statalista. Una vera e propria ideologia nazional-popolare aveva nutrito fino a quel momento e rivendicato con orgoglio la «diversità» dell'Italia rispetto alle altre democrazie occidentali: venne sconfitta da una coalizione estemporanea, ma che presentava gli antichi ideali di Libertà quale l'unico tessuto connettivo. Fragile, provvisoria, addirittura improbabile, quella coalizione; tuttavia bastò per risvegliare energie sopite e ricordi mezzo cancellati. E per dirla con Montale, «il nome agì»: milioni di italiani votarono, prima delle persone, un'idea che valeva come ricordo e come promessa. Un *Leit-Motiv* che si è ripetuto di recente.

Last but not least, la cultura delle libertà deve restituire all'*intelligentsia* il suo onore perduto. Essa non deve più essere confusa con un ceto specializzato, né tanto meno con l'avanguardia di qualche classe o con una consorteria di laureati. Né deve avere a che fare con gli intellettuali organici a un partito, con logge economiche ed editoriali, con gli eremitaggi aristocratici, con i professori che impartiscono lezioni agli incolti. L'*intelligentsia* che mi sta a cuore si identifica invece con una funzione liberatoria: un modo di usare la conoscenza per tracciare nuove vie di libertà. L'*intelligentsia* come interprete di interessi generali: ecco un modo per collegare una nuova cultura delle libertà alle radici classiche e umanistiche. Senza che i suoi esponenti pretendano di starsene sopra le parti, interpreti di qualche idea libertaria situata nell'iperuranio, si deve domandare loro di sporcarsi le mani con il qui e adesso. Non si tratta di suonare il piffero per qualcuno e nemmeno di incensare sacri principi. L'*intelligentsia* è veramente tale quando sa tradurre sentimenti, interessi e scoperte del suo tempo in nuove, concrete occasioni di libertà.

L'idea che il ruolo degli intellettuali rappresenti soprattutto una funzione critica anti-ideologica, nonché la garanzia che valori e interessi generali siano rispettati, non è di quelle che piacciono al potere. Tanto meno a chi si ritenga autorizzato dalla sua forza politica o economica, dalla no-

torietà o dal prestigio, a dettare le regole del gioco. Dall'alto, naturalmente, secondo una costante che sembra eterna nella storia umana. Mai come ora le persone libere si erano aspettate dalla *intelligentsia* una indicazione di rotta. Non una presa del potere da parte degli intellettuali, è chiaro, ma una loro disponibilità a impegnarsi nelle scelte e nelle competizioni politiche. Soprattutto al mondo della cultura si richiede una certa garanzia di imparzialità, e una carica ideale estranea ai giochi di vertice.

Manzi: La cultura non solo non può avere dei referenti, dei protettori, non può essere organica a nessuna realtà, ma non può neppure essere l'ancella di istituzioni o realtà pur contenenti grandi qualità, perché la libertà, l'autonomia, la gratuità sono degli elementi essenziali per una cultura vera. Anzi, oggi si potrebbe affermare che proprio la cultura può essere fonte di libertà. La sfida attuale, dunque, diventa sfida di libertà nel nostro Paese. Consideriamo, ad esempio, due dimensioni della cultura: la sua assoluta autonomia – autoreferenza – e il suo legame con la vita degli uomini. Sono due aspetti che possono apparire in contraddizione ma che in realtà sono di reciproca influenza. D'altra parte noi abbiamo assistito in tutte le vicende storiche, anche recenti, al fatto che il massimo di incidenza della cultura si è manifestato nella società proprio quando la cultura ha avuto il massimo in termini di ricerca di libertà, intelligenza, razionalità, autonomia. Se teniamo presenti queste due caratteristiche, non è possibile parlare oggi di cultura di destra o di sinistra, laica o cattolica, radicale o liberale perché negheremmo aprioristicamente la ricerca culturale nella sua autonomia e universalità. Insomma, oggi varrebbe la pena di parlare di cattolici che fanno cultura, così come vi sono uomini di esperienza della sinistra o della destra che fanno cultura, cioè che utilizzano la loro esperienza e intelligenza per capire e per essere nella storia. Allora, oggi, se vogliamo dire qual è il ruolo della cultura nella società contemporanea, anzitutto dobbiamo dire che alla cultura non può essere fatta alcuna richiesta di dire qualcosa, non possiamo chiedere che gli uomini di cultura si rimbocchino le maniche e facciano il progetto della nuova società, della nuova economia, delle nuove istituzioni del nostro Paese. Non possiamo chiedere alla cultura di scendere in campo, come oggi si usa dire da più parti. La cultura non può essere richiesta di alcuna azione perché l'unica cosa che si può chiedere alla cultura è di essere se stessa.

Fertilio: La cultura delle libertà si potrebbe paragonare a quel minimo comune denominatore fra ideali, fedi, interessi e culture differenti. Distinguendosi dall'egualitarismo democratico, che vorrebbe un patriottico livellamento dei suoi cittadini di fronte allo Stato, apprezza ogni particolarità e distanza, come pure mescolanze e contaminazioni. Diffida invece della parola società, come di ogni entità collettiva posta al di sopra delle

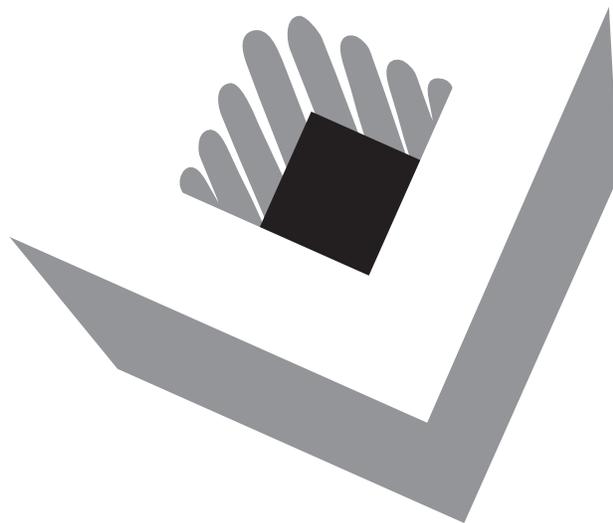
persone concrete, tanto più se si pretende di inventare qualche legge che la regoli, dandole una pseudo consistenza reale. La società non esiste, se non come somma di persone, l'una irriducibile all'altra. Esiste, però, accanto all'amore per le differenze, anche un impulso molto forte che spinge all'universalismo e all'unione: fa parte di quel gusto per il superamento dei confini. Spogliarsi delle delimitazioni troppo strette, riconoscere il simile nel dissimile, sentirsi a casa propria in qualsiasi altro luogo d'Europa: anche questo è un impulso di libertà. Che si manifesta in maniera corretta proprio nell'ideale europeo.

Sul piano pratico, poi, in questo devono tradursi le forti motivazioni del liberalismo: riduzione del potere statale in quanto possibile fonte di corruzione, rivalutazione della giurisprudenza nei confronti del potere legislativo – onnipotente e ultra conservatore –, apprezzamento del libero mercato come luogo della creatività personale e come spontaneo produttore di ricchezza. La cultura della libertà accoglie dal riformismo il valore storico della battaglia contro le ideologie totalitarie, per lo più elaborate e sostenute proprio dagli intellettuali che avrebbero dovuto combatterle. Il pensiero riformista ha saputo strappare la capsula del veleno ideologico nascosto in ogni costruttivismo progressista. Anche l'idea di un certo potere regolatore pubblico, se limitato dal principio di sussidiarietà che riserva allo Stato solo ciò che non può essere ottenuto spontaneamente dai cittadini, appartiene alla tradizione riformista. Come fanno parte del riformismo gli stessi diritti sociali come la solidarietà. Dal riformismo, come dal cristianesimo, la cultura delle libertà attinge ancora la visione dell'uomo come fine che in sé rappresenta qualcosa di più di una componente del tutto. Sì, contano le persone e non la società: così la filantropia, la solidarietà gratuita e disinteressata, l'amicizia non soggetta alla logica mercantile, appartengono agli individui e non ad entità astratte.

Quanto al rapporto con il cristianesimo, al quale lo stesso Croce ha dedicato il celebre adagio “non possiamo non dirci cristiani”, la cultura delle libertà è religiosa pur non prendendo posizioni in campo religioso. Il principio di libero arbitrio, la scelta fra bene e male e la responsabilità individuale di fronte a Dio, sono storicamente alla base di ogni idea di libertà. Ci si può sentire assolutamente atei, ma non è immaginabile un terreno di intesa che prescindano dall'esperienza religiosa. Religioso è anche chi, senza credere in un dio, accetta di condurre la propria vita alla luce di un'idea di libertà. O chiunque, rifiutando un'etica collettiva cui conformarsi, si sforzi di attribuire un senso personale alla propria vita e alla propria morte. E naturalmente è religioso chi prova a tradurre le ragioni della sua fede in impegno concreto a difesa degli esclusi e dei non protetti. Insomma, senza carità, solidarietà e filantropia, la cultura delle libertà tradi-

rebbe le sue ragioni primarie, anzi nascerebbe già morta. La libertà è compatibile con l'adesione a un movimento, non a un branco. Una volta soddisfatta questa condizione, non c'è ragione di opporsi a chi domanda speciali spazi di libertà, studiati apposta per gruppi e comunità, chiese e associazioni. La libertà di insegnare una particolare religione ai figli e di far frequentare una scuola che ne tenga conto, anche con tutte le necessarie facilitazioni dello Stato, è una naturale conseguenza. Una somma di interessi coalizzati arricchisce il panorama generale delle libertà, almeno fino a quando non occupi lo spazio legittimo altrui. E i gruppi di interesse, liberi di esprimersi e realizzarsi, sono un ottimo antidoto contro qualsiasi pretesa di imporre un'etica collettiva. Varietà e diversità sono valori utili in se stessi, per cui nessuno può arrogarsi il diritto di sottoporli a controlli di legittimità.

COLLOQUI



AGORÀ

LA RELIGIONE DI CROCE

PAOLO BONETTI

Sommario

La filosofia di Croce è una filosofia laica e immanentista. Ma non chiude le porte alla religiosità. La religiosità è intesa come etica, e non come sistema di valori assoluto e immutabile.

Summary

The Croce's philosophy is laical and immanentistic. But it is open to the religiosity. He intends the religiosity like ethic and not like a absolute and unchangeable values system.

* * *

Sul controverso tema della religione di Croce, è bene fare un chiarimento preliminare, perché occorre distinguere fra la questione, più tecnicamente filosofica, della posizione che la religione occupa (o piuttosto non occupa) nel sistema categoriale crociano e quella (certamente non priva di connessione con la prima, ma di ordine più generale ed eticamente pervasivo), della religione intesa come spirito religioso che anima l'intera filosofia crociana e la sua opera di storico, critico letterario e uomo politico, che in quella filosofia, e quindi in quella particolare *religiosità*, fortemente si radica. Bisognerebbe forse, nel primo caso, parlare della religione *in* Croce, vale a dire, della categoria (o delle categorie) con cui, di volta in volta, egli qualifica, e qualificando storicizza, gli eventi che si sogliono giudicare come appartenenti alla sfera della vita religiosa: in questo senso, potremmo affermare, alquanto paradossalmente ma non senza verità, che la religione, *in* Croce, non c'è come forma spirituale specifica, che si ponga accanto, con uguale realtà e dignità, all'arte, alla filosofia, alla politica e all'etica. Gli eventi religiosi oscillano perpetuamente fra lo spirito teoretico (di cui sono una manifestazione logicamente inadeguata, immagini che non sono più arte ma neppure si sono chiarificate in concetti), e lo spirito pratico (in cui, però, la legge morale è ancora intrisa di utilitarismo teologico e lesa, perciò, nella sua autonomia e nella sua universalità). Non è tuttavia mia intenzione, in questa sede, addentrarmi nel dif-

ficile problema di come si possa dar conto, nella complessa struttura del pensiero crociano, della positività e autonomia dei fenomeni religiosi, dal momento che essi sembrano oscillare, e quindi smembrarsi, fra differenti categorie. In realtà, si potrebbe dire che, per Croce, la religione è l'unità, nella distinzione, del teoretico e del pratico, e che vita religiosa autentica si ha soltanto quando tutto ciò che si è pensato come verità si traduce in opere coerenti con quei pensieri. L'uomo religioso, insomma, è colui che non pone fratture fra il pensiero e l'azione, è l'uomo che, pur nella consapevolezza della fragilità individuale sempre tentata dall'errore e soggetta all'incoerenza, cerca di tener vivo, di non spezzare il circolo della vita spirituale, di essere fedele alla verità conquistata traducendola in opere che s'illuminano di quella verità.

Si tratta, quindi, di una religione del pensiero e dell'azione, che ha superato ogni mitologismo ed ogni eteronomia, una religione che non si stacca dall'esperienza, ma il cui compito è proprio quello di connettere ciò che nelle filosofie intellettualistiche appare scisso e irrelato. In un saggio del 1908 sul *Risveglio filosofico e la cultura italiana*¹, Croce aveva affermato, in polemica con la cultura del positivismo, che «filosofare è unificare, connettere, sistemare», e aveva aggiunto che solo il sapere filosofico-storico consente «quel perpetuo trapasso dall'universale all'individuale, dall'idea al fatto e dal fatto all'idea, che è la vita stessa della conoscenza, eternamente rinnovantesi ed eternamente crescente su sé stessa». L'universale vive solo nei particolari, nella concretezza e individualità degli eventi storici, Dio insomma è nei dettagli, come amerà spesso ripetere Croce fedele anche in questo a Goethe, il poeta più amato. La religione del filosofo napoletano, al di là di ogni discutibile sistemazione categoriale dell'esperienza religiosa, sta proprio in questa ansia di *connettere* ciò che agli occhi del semplice empirista e intellettualista appare irrimediabilmente scisso, sta in un'aspirazione alla *sistematicità* che non abbandonerà mai Croce, neppure nell'ultima fase del suo pensiero, quando, quasi sormontato ma non vinto dalla tragicità degli eventi storici, egli s'impegnerà in un improbo lavoro di ricongiunzione categoriale fra il mondo ambiguo e non pienamente razionalizzabile della vitalità e le altre forme spirituali che solo in quel mondo attingono concretezza e una problematica esistenza. Ma la sua religione, se così la vogliamo chiamare, la sua ansia di totalità, non approdò mai alle sponde ambiguamente consolatrici della trascendenza, se è vero, come ebbe a dichiarare in un celebre scritto del 1930, che «il più generale risultato della sua vita di studioso» era stato quello

¹ Lo si può vedere in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari 1955³, 9-32.

di aver cancellato dalla cultura filosofica italiana (oggi sappiamo che si illudeva, ma i motivi di questa illusione meriterebbero un lungo esame) la figura del “Filosofo” puro e sublime, intento a contemplare l’Essere e incurante delle “cose piccole”, della storia e dei suoi fastidiosi problemi². Qualche anno prima, in un intervento inviato a un congresso filosofico americano, aveva scritto che la filosofia, dal momento che non ci svela la cifra della trascendenza né ci offre una verità definitiva, «non può essere se non esperienza, immanente come l’esperienza, in perpetuo accrescimento e divenire come l’esperienza»³.

Come ha scritto efficacemente Antonio Di Mauro, in un libro che meriterebbe un’analisi approfondita, perché affronta in modo organico la “questione religiosa” in tutto l’arco della vita e del pensiero di Croce, per il filosofo immanentista e storicista non è possibile cogliere la presenza di Dio se non attraverso «il vivente rapporto che con lui stabiliamo entro la cerchia della nostra coscienza, come con la parte più alta o più profonda di questa coscienza e soggettività; sicché ogni rappresentazione mitologizzante o intellettualistica del divino è destinata a risolversi in un’astrazione o finzione»⁴. Ma, proprio per questo, la religiosità, e si potrebbe dire una certa forma di religiosità cristiana, è ben presente nel costume di vita del filosofo, plasma il suo pensiero, anche quello più immerso nel molteplice e nel contingente, e lo costringe, fin dall’adolescenza, a un costante e severo esame di coscienza. Nessun ascetismo torbido, nessuna vaghezza mistica, ma la carità energica e fattiva di cui gli era stata esempio la madre fin dalla prima infanzia: l’eredità cristiana di Croce sta soprattutto nel sentimento morale che ha alimentato la sua vita quotidiana e ha nutrito segretamente la sua riflessione filosofica, portandolo ad elaborare e a vivere quell’etica dell’opera in cui la carità diventa operosità civile e si riscatta dai limiti angusti – che Croce fin da giovane avvertì pienamente – di una semplice etica della compassione. La religione diventa così per lui volontà morale efficace e coerente, capacità di distaccarsi dal narcisismo dell’io e dai suoi compiaciuti tormenti per aprirsi, vincendo una nativa timidezza acuita dal dolore e dall’angoscia per la terribile disgrazia familiare che lo aveva colpito, alla complessità della vita sociale e culturale, all’esercizio dei doveri civili, che avevano il loro centro propulsivo nella sua attività di uomo di cultura. Questa “fede morale” che ha sorretto ininterrottamente Croce dopo la perdita della fede nel Dio della tradizione cattolica in cui era stato educato senza

² *Il “Filosofo”*, in *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1963³, 395.

³ *Punti di orientamento della filosofia moderna*, in *Ultimi saggi*, cit., 219 ss.

⁴ *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Franco Angeli, Milano 2001, 10.

bigottismi, non si è mai esaurita in una generica disposizione sentimentale o in un astratto dover essere, slegato da ogni concretezza vitale e perciò sterile di opere. Per generare azioni che vanno ad inserirsi effettivamente nella trama del mondo, la volontà buona deve diventare “passione fra le passioni”, Dio, per usare il linguaggio cristiano, deve farsi uomo, l’eterno calarsi nel tempo, la tensione verso di Lui deve diventare anelito verso la Vita nella integralità dei suoi valori, con la permanente consapevolezza che il “tutto” della Vita non si possiede nell’indistinzione dell’estasi mistica, ma nella determinatezza, storicità e contingenza delle sue manifestazioni.

Sono i grandi temi della *Filosofia della pratica*, l’opera che più di ogni altra porta i segni della religiosità crociana, severa eppure nemica di ogni ascetismo e di ogni rigorismo. La dura polemica contro l’utilitarismo, che non sa cogliere la specificità della categoria morale, non si converte mai in rigorismo ascetico e bigotto, proprio perché la religiosità tutta mondana di Croce è ben consapevole che non si può abolire la categoria del piacere senza cancellare quella stessa della moralità-religiosità, che “ha nel piacere (nell’economicità) la sua realtà e concretezza”. Se la filosofia scioglie le rappresentazioni mitologiche in una limpida trama di concetti, l’etica del cristianesimo secolarizzato e umanistico lo libera da ogni dualismo fra la carne e lo spirito, per corporeizzare invece l’intera vita spirituale, per fare delle due scienze mondane (l’estetica e l’economica) il fondamento delle attività spirituali tradizionalmente ritenute superiori. Non c’è, nel Croce filosofo della pratica, un sostanziale distacco dalla tradizione dell’etica cristiana, ma una profonda reinterpretazione dell’eredità ricevuta, una volontà consapevole di riportare Dio nella trama della nostra quotidiana esperienza, di non fare della “fede” una fuga nel sopramondo illusorio e consolatorio della trascendenza. C’è un saggio, raccolto in *Etica e politica*, in cui Croce si chiede perché la religione, tradizionalmente intesa, con il suo corredo di immagini, di dogmi e di pratiche devozionali, dovrebbe darci quella “serenità” che la filosofia non sarebbe, invece, in grado di offrirci. Anche trascurando la questione di fatto che – osserva il filosofo – ci mostra la somiglianza degli uomini, credenti o non credenti che siano, nelle manifestazioni della gioia e del dolore, e il dubbio e il tormento che colpiscono i “santi” non meno dei “non santificati”, bisogna ammettere che «la fede non è niente che sia particolare alla religione: ogni pensiero, pensato che sia, si fa fede, ossia da divenire passa a divenuto, da pensato a non pensato, da dinamico a stabile o statico. E perciò abbiamo la fede dei materialisti, dei positivisti, e di ogni sorta di pensatori»⁵. Né si

⁵ *Religione e serenità*, in *Etica e politica*, Laterza, Bari 1981³, 21.

può dire che la fede della religione è incrollabile, mentre quella delle filosofie si dimostra, ad ogni passo, vacillante ed incerta, poiché le religioni sono sottoposte agli stessi processi di corrosione e mutazione storica che toccano alle filosofie, i loro dogmi “sono soggetti alla discussione e si evolvono”, e la stessa presenza di un’apologetica, di cui debbono circondarsi, testimonia la continua insidia del dubbio, interno ed esterno.

Croce è, in realtà, consapevole che la grande forza delle religioni sta nella possibilità che esse offrono ai loro seguaci di stabilire, attraverso la preghiera, un rapporto diretto degli uomini con la personalità di Dio, di chiedere soccorso al Dio-persona nel momento della disperazione, in cui, come diceva Vico, vengono meno tutti i soccorsi della natura. Questo è tanto più vero per la religione cristiana, nella quale la divinità si fa presente agli uomini attraverso l’umanissima persona del *Christus patiens*, di colui che, sulla croce, condivide e comprende il nostro dolore. Ma se Cristo può condividere la sofferenza del mondo, non può tuttavia cancellarla, neppure con il suo sacrificio, e questo è il grande enigma che nessuna religione, a cominciare da quella cristiana, può sciogliere, o, per meglio dire, questa è la legge intrascendibile della vita, della sua unità nel bene e nel male, per la quale – come dirà il vecchio Croce – non c’è redenzione, il “peccato originale” che non può essere riscattato «per sangue che si versi dagli dei o dai figliuoli di Dio, almeno nella vita che noi conosciamo e che sola possiamo concepire»⁶. Certo, la religione promette che «ogni dolore, ogni perdita da noi sofferta, la morte stessa saranno aboliti e compensati in un’altra vita», ma «quel pensiero di vita futura o rimane, come avrebbe detto il Leibniz, un pensiero sordo, non veramente pensato, inerte; e in questo caso non consola; o consola al modo stesso di una certa vaga aspettazione di un bene insperato», ma se ci decidiamo a pensarlo davvero, ad esaminare in concreto ciò che significa, a valutare attentamente tutte le conseguenze che da esso possono scaturire, ci accorgiamo ben presto che «la vita ultraterrena non è quella terrena, che la beatitudine celeste esclude gli affetti terreni e li disumana, che nel paradiso non ci saranno più né padri né madri né figliuoli né fratelli né mogli né amanti, ma spiriti beati in Dio e a cui d’altro non cale. Insomma, quell’altra vita è il perfetto opposto della vita terrena, che si è perduta o sta per perdersi, e che pur sola, quella sola, si brama. Noi non bramiamo di avere in cambio del bambino perduto, del bambino che folleggiava e monelleggiava per la casa, un angioletto, in cui quel bambino sia trasfigurato e irriconosci-

⁶ *Il peccato originale*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1967², 147-148.

bile; non la donna angelicata le cui labbra non baciano, ma quella che bacciammo nella vita». A questo umanissimo “egoismo”, che ci accomuna tutti, il filosofo contrappone l’immortalità promessa dalla filosofia, «purificata dalle scorie egoistiche che la rendono contraddittoria», un’immortalità sopraindividuale, poiché la filosofia può dimostrare razionalmente che «ogni nostro atto, appena compiuto, si stacca da noi e vive di vita immortale, e noi stessi (i quali realmente non siamo altro che il processo dei nostri atti) siamo immortali, perché aver vissuto è vivere sempre»⁷. Sono parole queste (non nascondiamocelo) che possono sconcertare e deludere gli uomini bisognosi di consolazione sentimentale (e chi di noi non lo è, in misura più o meno grande?), ma si inseriscono, con piena coerenza, nella trama severa della filosofia crociana, in cui tutta la realtà si esaurisce in pensiero ed azione, e le nostre stesse inquietudini sentimentali, le nostre angosce e le nostre speranze (che Croce comprende benissimo e non disprezza dall’alto di una disumana saggezza) debbono essere trascese e convertite in quotidiana e tenace operosità, se vogliamo sottrarci a quella disgregazione interiore che è, per lui, la vera morte di ogni individualità.

Il tema della morte e della quotidiana vittoria sulla morte, ossia sulla tentazione del dolore, della follia e del disperdimento di fronte alla morte delle persone care, è trattato con grande delicatezza, e con trasparenti riferimenti autobiografici, nel saggio sui “trapassati”, sul rapporto che ancora ci lega alle «creature che ci furono care e che erano come parte di noi stessi». Il filosofo sa, per averlo vissuto su di sé nei giorni di stordimento che seguirono la tragedia di Casamicciola o in quelli laceranti trascorsi dopo la morte di Angelina Zampanelli, che «nel suo primo stadio, il dolore è follia o quasi: si è in preda a impeti che se perdurassero, si conformerebbero in azioni come quelle di Giovanna la pazza. Si vuol revocare l’irrevocabile, chiamare chi non può rispondere, sentire il tocco della mano che ci è sfuggita per sempre, vedere il lampo di quegli occhi che più non ci sorrideranno e dei quali la morte ha velato di tristezza tutti i sorrisi che già lampeggiarono. E noi abbiamo rimorso di vivere, ci sembra di rubare qualcosa che è di proprietà altrui, vorremmo morire coi nostri morti: codesti sentimenti, chi non li ha, purtroppo, sofferti o amaramente assaggiati?». Eppure, il solo modo per farli vivere ancora, per non perderli del tutto, è quello di «continuare l’opera a cui essi lavorarono, e che è rimasta interrotta», grande o modesta che fosse, perché nessuna opera è vana, da quelle domestiche della madre di famiglia a quelle del grande uomo di Stato, da quelle dell’operaio a quelle dell’uomo di scienza, e tutte

⁷ *Religione e serenità*, cit., 22-23.

concorrono a formare la realtà storica che sorregge gli individui nelle scelte di ogni giorno e nel compimento delle nuove opere che vanno ad aggiungersi alle precedenti, le trasformano, e, mediante questa trasformazione incessante, le rendono immortali. Così la religione filosofica di Croce supera la caducità e lo strazio degli individui nella consapevolezza tragica che l'intrascendibilità della morte e del dolore individuali ci aprono al mondo delle opere, nel quale risiede la nostra unica consolazione ed effettiva sopravvivenza. Anche la tanto dibattuta questione del ruolo degli individui nella filosofia crociana, trova forse qui il suo chiarimento: è vero, come egli dice, che «la nostra individualità è una parvenza fissata dal nome», e che la nostra vita è un «correre alla morte», nella quale quella individualità si annullerà per sempre, ma questa “parvenza” ha anche la responsabilità, nel groviglio vitale in cui si dibatte, di creare ogni giorno il mondo, e quindi di sopravvivere nelle opere che «persistono come persiste la realtà, serenamente, eternamente nella nuova realtà»⁸.

Non mi pare che ci sia in tutto questo una specie di sommersione dell'individuo nel Tutto, il suo annegamento nel gran mare dell'Essere, perché è, in definitiva, agli individui che viene assegnata la produzione, la cura e la responsabilità delle opere, ma c'è, piuttosto, la consapevolezza che l'individuo in quanto tale, nel suo vitalistico ed egoistico isolamento, è ineluttabilmente sterile e consegnato a un destino di morte. Lo stesso liberalismo crociano, nel suo fondamento etico-religioso, rifugge dall'apologia degli individui in quanto tali, scissi da ogni forma di universalità morale: i diritti della vitalità, in tutte le sue molteplici forme, meritano di essere protetti come quelli della scienza o dell'arte, anche perché costituiscono la “corporeità” di una vita spirituale che sia realtà effettuale e non declamazione retorica; ma la preoccupazione di Croce, di fronte alla crisi della civiltà europea nella prima metà del Novecento, e in particolare di fronte a certe regressioni filosofiche e letterarie nell'irrazionalismo vitalista, spacciate magari per una nuova e torbida forma di religiosità, è stata quella di denunciare, con la necessaria durezza, “il culto dell'irrazionale”, in cui «si vagheggia un misto di violenza e di cieca sottomissione e vi si applaude e vi si ammira ciò che è cospicuo e anche a suo modo grandioso, ma intimamente arido e senza amore». Anche la polemica contro l'individualità scissa dall'universale, e che ha dato luogo a molti sospetti e a molte accuse di “metafisica” e di “provvidenzialismo” nei confronti del filosofo napoletano, nasce, in realtà, dalla sua ben fondata preoccupazione che l'esaltazione dell'individuo nella sua specificità di anima-sostanza, tutta

⁸ *I trapassati*, in *Etica e politica*, cit., 23-25.

ossessivamente rivolta alla ricerca della “salvezza” individuale, possa congiungersi con «l’exasperazione dell’amorale individualismo, incapace di amare e di negarsi e placarsi nella comune opera umana», chiuso «nell’angoscia implacabile della morte e del nulla»⁹.

Di fronte a questo individualismo negativo, che consegna l’uomo al timore della solitudine e all’ansia del definitivo annullamento, Croce non ha mai tentato la strada del ritorno alla trascendenza, una strada che ha sempre giudicato, fino all’estrema vecchiezza e nonostante i tentativi perfino ridicoli di conversione che su di lui si sono esercitati, logicamente del tutto impercorribile, ma non per questo si è sentito estraneo a quella “religiosità” che è intrinseca all’animo umano, dal momento che «anche la più critica delle filosofie deve di volta in volta convertirsi in fede, cioè in complesso di verità tenute per ferme e inconcusse, le quali valgano da premessa e fondamento all’operare». C’è nel pensiero di Croce, pur nelle storiche e sostanziali differenze che nessuno intende negare, un lievito spinoziano prima ancora che hegeliano, che converrebbe un giorno indagare con filologica pazienza; anche per lui, la filosofia «dà all’uomo la coscienza della sua unità col Tutto, che è la piena e vera realtà», la capacità, insomma, di cogliere l’infinita connessione degli eventi nell’unità dello Spirito. La religiosità che scaturisce dalla conoscenza filosofica si presenta, perciò, come “armonia”, vale a dire come «unità del pensare col sentire e col fare, e del sentire e fare col pensare, sicché nulla vi sia che, pensato, non diventi principio d’azione o non modifichi in qualche misura l’azione, e nulla resti nell’azione che non si proponga come problema al pensiero, e l’individuo, volta per volta, conosca sé stesso e le condizioni tra le quali opera, e operi in conformità, e del suo operare acquisti trasparente consapevolezza e ne faccia la critica ossia lo giudichi»¹⁰. C’è forse, in queste parole, una presunzione di quella “virtù perfetta” di cui lo stesso Croce giustamente diffidava, poiché la vita, che è continua trasformazione e permanente conflitto, non può che essere imperfetta e la sola perfezione concepibile è quella, assai poco attraente, del «non vivente e morto, privo di contrasti»¹¹; ma quello che ci viene proposto dal filosofo è un ideale consapevolmente aristocratico, poiché, come egli dichiara, «la religiosità, in quanto armonia, è aristocrazia», un’aristocrazia, beninteso, del tutto spirituale, dal momento che implica sforzo morale e autodisciplina. Senza la presenza efficace di *élites* morali che diano l’esempio di una nuova reli-

⁹ *Filosofia moderna e filosofia dei tempi*, in *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1963³, 264.

¹⁰ *Religiosità*, in *Etica e politica*, cit., 165-166.

¹¹ Si veda, sempre in *Etica e politica*, cit., il saggio *Difesa della virtù imperfetta*, 88-92.

giosità, slegata dalle vecchie mitologie e dai vecchi dogmi, eppure capace di orientare le coscienze, non c'è, per il mondo moderno, alcuna possibilità di uscire dalla crisi in cui si dibatte. Distruggendo “la religione in quanto mitologia”, l'età moderna ha lasciato «cadere a terra anche molti pezzi di quelle vecchie costruzioni, preziose pei pensieri e gli abiti morali che vi erano incorporati». Croce si riferisce, con tutta evidenza, alla irrecusabile eredità morale del cristianesimo, eredità che la secolarizzazione deve far propria, per trasformarla secondo le mutate esigenze dei nuovi tempi. Ma innovare non significa rinnegare e distruggere, e la nuova religione sorgente dal pensiero sarà antimitologica, ma non per questo anticristiana: collocherà Dio nel cuore dell'uomo, portando così a compimento la sua umanizzazione, quale già si manifesta nella figura di Cristo in cui il divino appare intimamente congiunto all'umano. In questo scritto, apparso già nei *Frammenti di etica* del 1922, c'è il preannuncio di quella “religione della libertà” che, negli anni della dittatura, Croce avrebbe contrapposto non solo al totalitarismo contemporaneo, ma anche alle vecchie mitologie religiose, a cominciare da quella cristiana, la più universale e spirituale di tutte, e tuttavia ancora inquinata da elementi naturalistici e utilitaristici, ancora insidiata dall'eteronomia morale. Questa opera di purificazione della vecchia mitologia religiosa, che sarebbe dovuta sfociare in una religione puramente umana, si presentava lunga e difficile, e lo stesso Croce era costretto ad ammettere che, nonostante il trionfo dello spirito moderno in altri campi della vita intellettuale e civile, in quello religioso si era ancora in “pieno travaglio formativo”, e la vecchia mitologia aveva ancora “di tempo in tempo, i suoi gagliardi ritorni”, mentre si faceva risentire, «con le sue aridezze, le sue violenze, i suoi pregiudizi, le sue frettolose antireligioni razionalistiche e intellettualistiche e utilitaristiche», la polemica irreligiosa che era stato necessario condurre in passato. Ma concludeva Croce – in piena sintonia con la sua filosofia e con il sentimento morale che la anima – «l'uomo otterrà ancora una volta il suo Dio, il Dio che gli è adeguato. Perché senza religiosità, cioè senza poesia, senza eroismo, senza coscienza dell'universale, senza armonia, senza sentire aristocratico, nessuna società vivrebbe; e l'umana società vuol vivere, non fòs'altro per questo, che essa non può morire»¹².

Il celebre scritto del 1942, *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*, sovente citato a sproposito e per ragioni che nulla hanno a che vedere con la sua tessitura concettuale, non si discosta da questa impostazione di secolarizzazione non irreligiosa del messaggio cristiano, di progressiva eli-

¹² *Religiosità*, cit., 167-168.

minazione delle sue scorie naturalistiche ed esteriormente sacrali, dal momento che «la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale, e conferendo risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all'umanità». Con il cristianesimo, nel pensiero occidentale, si è instaurato "il concetto dello spirito" e Dio stesso non è stato più concepito come «indifferenziata unità astratta, e in quanto tale immobile e inerte, ma uno e distinto insieme, perché vivente e fonte di ogni vita, uno e trino»; i miti in cui si sono presentati questi nuovi concetti e atteggiamenti morali sono stati, poi, variamente interpretati, e proprio in queste interpretazioni che sembrano corroderli ed effettivamente li vengono disgregando, sta la ragione della loro persistente vitalità. Croce enuncia, a questo proposito, un principio ermeneutico che congiunge strettamente il suo storicismo a tanta parte della speculazione contemporanea e fa del suo umanesimo cristiano l'ultimo erede di una tradizione interpretativa che attraversa e orienta, con varie modalità, tutta la cultura occidentale: «ciò che noi abbiamo pensato – egli scrive – non per questo è mai terminato di pensare: il fatto non è mai arido fatto, colpito di sterilità, ma è sempre in gestazione, è sempre, per adoperare un motto del Leibniz, *gros de l'avenir*. Quei genii della profonda azione, Gesù, Paolo, l'autore del quarto evangelio, e gli altri che con essi variamente cooperarono nella prima età cristiana, sembravano col loro stesso esempio, poiché fervido e senza posa era stato il loro travaglio di pensiero e di vita, chiedere che l'insegnamento da loro fornito fosse non solo una fonte di acqua zampillante da attingervi in eterno, o simile alla vite i cui palmiti portano frutti, ma incessante opera, viva e plastica, a dominare il corso della storia e a soddisfare le nuove esigenze e le nuove domande che essi non sentirono e non si proposero e che si sarebbero generate di poi dal seno della realtà. E poiché questa prosecuzione, che è insieme trasformazione e accrescimento, non si può mai eseguire senza meglio determinare, correggere e modificare i primi concetti e aggiungerne di nuovi e compiere nuove sistemazioni, e perciò non può essere né ripetizione né impossibile commento letterale e, insomma, lavoro banalissimo [...], ma lavoro geniale e congeniale, continuatori effettivi dell'opera religiosa del cristianesimo sono da tenere quelli che, partendo dai suoi concetti e integrandoli con la critica e con l'ulteriore indagine, produssero sostanziali avanzamenti nel pensiero e nella vita»¹³. Fra questi "continuatori" possiamo, a ragione, annoverare anche Croce, il laico ed immanentista Croce,

¹³ *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, in *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Laterza, Bari 1945, 12, 14, 18-19.

che dopo gli orrori della guerra, agli amici smarriti che cercavano il “trascendente” nelle vecchie chiese o magari nelle nuove ideologie, rispondeva invitandoli a cercare nel proprio petto e nella propria mente «la fucina nella quale si foggia l’opera e in cui quel che è male, che è falso, che è brutto, che è irrazionale si converte in nuova bontà, nuova verità, nuova bellezza, in migliore razionalità»¹⁴.

¹⁴ *Agli amici che cercano il “trascendente”, in Etica e politica, cit., 382.*

L'ESTETICA DI CROCE

ERNESTO PAOLOZZI

Sommario

L'estetica di Croce rivaluta l'autonomia dell'arte. Tale concezione supera tutte le astratte regole delle estetiche tradizionali e accademiche. La filosofia dell'arte di Croce si potrebbe definire una filosofia della libertà dell'espressione artistica.

Summary

Croce's aesthetic revalues the autonomy of art. This idea goes over all the abstract rights of the traditional and academic aesthetic. The Croce's art philosophy can be defined a freedom philosophy in the artistic expression.

* * *

Agli inizi del secolo, lo studio dell'estetica e il connesso esercizio della critica, soprattutto letteraria, conobbero, prevalentemente in Italia, ma in tutto il mondo, un momento di particolare intensità e vivacità. *L'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, del 1902, in breve tempo portò Croce alla ribalta del pensiero europeo e, per più di mezzo secolo, egli fu il punto di riferimento fondamentale, per adesione o per polemica, di varie generazioni di studiosi.

Negli ultimi anni, soprattutto a partire dall'ultimo trentennio del Novecento, l'interesse per l'estetica è andato scemando e si è assistito ad una più generale crisi del pensiero autentico e ad una rapida e spesso effimera successione di "mode" filosofiche messe sovente in moto da un'industria culturale incapace, ad un certo momento, di controllare se stessa e il suo sviluppo.

Ciò ha provocato un declino della scienza estetica e della filosofia in generale, per cui la maggior parte dei problemi e delle questioni che furono affrontati e in gran parte risolti nella prima metà del Novecento si ripropongono oggi con prepotenza alla nostra attenzione.

È psicologicamente difficile credere che si sia tornati indietro. Siamo abituati a concepire la storia come un continuo, rettilineo progresso, e così pure la storia della filosofia. Ma né la storia, né la storia del pensiero, incarnano questo ingenuo ideale di origine illuministica, per cui ciò che viene

dopo dovrebbe essere sempre meglio di ciò che l'ha preceduto. Idea che seduce e che, pure, non ha nessuna rispondenza con la realtà, se è vero come è vero che il dopo della vita è la morte, il progresso del nostro esistere conduce al nulla. Sul terreno della storia, il progresso, se c'è, è tortuoso e implica, di necessità, il suo contrario. A chi ha difficoltà psicologiche a ritenere che l'estetica reclamizzata da giornali, riviste, televisioni, possa costituire un regresso, si può arrecare il conforto, anche qui soltanto psicologico, dell'esperienza storica che ci ricorda i lunghi periodi, come quello seguito alla morte di Aristotele, di arretramento degli studi filosofici e scientifici. Chi oggi, e sono in tanti, conserva la memoria storica dei progressi raggiunti dal pensiero umano, somiglia a quei monaci medievali che, nella barbarie incalzante, salvarono la civiltà del mondo antico che si frantumava sotto il peso della pur necessaria, nuova e indisciplinata forza che pervadeva l'Europa.

Così, se si sfoglia il sommario di quel grande libro crociano del 1902 di cui si celebra ormai il centenario, si ha la sensazione che ogni paragrafo è stato scritto per rispondere ai tanti quesiti che negli ultimi anni hanno occupato la vita degli studiosi, travolti dalla nuova (forse anch'essa necessaria) barbarie che alla forza verde e cruda della scomposta violenza ha sostituito l'ottusità della tecnologia e l'astuzia del cinismo privo di valori.

Ai negatori della teoreticità dell'arte e, quindi, della filosoficità dell'estetica, Croce risponde che: «La conoscenza ha due forme: è o conoscenza intuitiva o conoscenza logica; conoscenza per la fantasia o conoscenza per l'intelletto; conoscenza dell'individuale o conoscenza dell'universale; delle cose singole ovvero delle loro relazioni; e, insomma, o produttrice di immagini o produttrice di concetti»¹. La funzione teoretica dell'arte, nella distinzione dalla conoscenza storica che è il giudizio, dalla filosofia che è conoscenza dell'universale, ma dell'universale sempre concreto, e quindi giudizio essa stessa, e dalle scienze che incarnano il generale e l'astratto e sono perciò pratiche e non teoretiche, rappresenta la negazione delle varie teorie legate al sensismo e all'empirismo estetico, oggi di nuovo presenti, come delle teorie sensualistiche e decadentistiche, sempre affascinanti per quel tanto di misterioso che contengono.

Ancora, ai nuovi separatori del contenuto dalla forma, come a dire agli eccessivi materialisti da un lato e ai frigidissimi intellettualismi estetisti dall'altro, Croce risponde che: «Ogni vera intuizione o rappresentazione è, insieme, espressione. Ciò che non si oggettiva in un'espressione non è intuizione o rappresentazione, ma sensazione e naturalità. Lo spirito non

¹ B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1941. *L'Estetica* è stata recentemente ristampata dall'Adelphi.

intuisce se non facendo, formando, esprimendo. Chi separa intuizione ed espressione, non riesce più a congiungerle. L'attività intuitiva, tanto intuisce quanto esprime»². La sintesi di intuizione ed espressione rappresenta, dunque, il momento fondamentale dell'estetica moderna, il punto d'arrivo del lungo processo speculativo che ha radici lontane ed ha una pietra miliare nel criticismo kantiano. Se l'arte è espressione, essa non può dividersi e sminuzzarsi, per così dire, in tante altre specie e sottospecie, se non da un punto di vista meramente pratico, di comodo, empirico. Eppure nel lungo periodo che ci separa dalla morte di Croce, è ricomparsa la tentazione di scomporre l'arte in varie arti e di moltiplicare a piacimento i generi; è ricomparsa la tendenza a giudicare l'opera d'arte (pur contraddittoriamente) rifiutando il giudizio estetico in favore di un descrittivismo fondato su tecniche ed esperimenti pratici, e su astratte poetiche. Ricerche talvolta utili ma sempre e soltanto se propedeutiche al giudizio estetico, che è l'unico e vero giudizio possibile, utile, concreto. In mancanza di ciò, si spiana la strada ai nuovi e sempre ritornanti pedanti, ai quali Croce anche oggi risponderebbe: «L'impossibilità di siffatte classificazioni ha come una riprova negli strani modi ai quali si è ricorso per eseguirle. Prima e più comune classificazione è quella in arti dell'udito, della vista e della fantasia; quasi che, orecchie e fantasia stiano sulla stessa linea e possano dedursi da una medesima variabile logica, fondamento della divisione. Altri hanno proposto l'ordinamento in arti dello spazio e del tempo, arti del riposo e del movimento: come se i concetti di spazio, tempo, riposo e movimento determinino speciali conformazioni estetiche e abbiano alcunché di comune con l'arte in quanto tale. Altri infine, si sono baloccati a dividerle in classiche e romantiche, o in orientali, dando valore di concetti specifici a semplici denominazioni di fatti storici, o cadendo in quelle pretese partizioni delle forme espressive già di sopra criticate; o ancora in arti che si vedono da un solo lato, come la pittura, e che si vedono da tutti i lati, come la scultura; e simili stravaganze, che non stanno né in cielo né in terra»³. Sia pure con linguaggio diverso, non c'è chi non scorga analogie con le tante bizzarrie prodotte in questi ultimi anni, sia pure rivestite da un sapiente linguaggio tecnicistico che conferisce loro l'aurea della cultura, della profondità, della sottigliezza. Ma estranee, come sono, al reale mondo dell'arte, sono rimaste chiuse nei libri e non hanno prodotto efficace critica, non sono state accolte dal mondo concreto dei lettori, del pubblico e degli artisti autentici.

Ma l'attualità dell'estetica di Croce non si esaurisce certo in queste po-

² *Ivi*, 11.

³ *Ibidem*.

che considerazioni che abbiamo appuntato quasi a costituire un *pro memoria* a beneficio nostro e di quanti vogliano proseguire gli studi di estetica collegandosi alla grande tradizione della filosofia europea, certo per superarla ed innovarla, se è possibile e se ci si riesce, ma senza negarla o fraintenderla.

L'estetica di Croce rappresentò, dunque, uno dei massimi documenti filosofici della filosofia dopo la crisi del positivismo e del decadentismo, della mentalità scientificistica e dell'opposto atteggiamento irrazionalistico e neoromantico. L'esperienza marxista, anzi specificamente labriolana, e lo spiccato senso di concretezza che caratterizzò sempre l'atteggiamento speculativo di Croce, vaccinarono dunque il filosofo sia contro le ubriacature irrazionalistiche e decadentiste, sia contro le seduzioni dello scientificismo. L'*Estetica* la quale, se letta con attenzione, mostra di contenere *in nuce* profondi elementi di logica come di filosofia della pratica, l'intero sistema filosofico crociano in abbozzo insomma, possedeva gli strumenti teorici per superare le due unilaterali posizioni che si fronteggiavano negli ultimi anni dell'Ottocento e nei primi del Novecento. Senza nulla voler concedere alle tentazioni della filosofia della storia e, meno che mai, utilizzare la quasi sempre fraintesa dottrina vichiana dei corsi e dei ricorsi storici, ma soltanto per mera comodità didattica, potremmo paragonare la posizione di Croce a quella assunta da Hegel fra le aride astrattezze del tardo Illuminismo e le passionali posizioni romantiche. Atteggiamento teorico e morale che tornerebbe utile ancor oggi che si combatte una battaglia, per la verità non aspra come allora, fra neoilluministi e neoirrazionalisti.

Non si tratta, dunque, di costruire improbabili paralleli o ipostatizzare epoche storiche o posizioni dello spirito, ma solo di riconoscere l'eternità, questa sì assoluta e ricorrente, della lotta fra errore e verità la quale, formando l'intima natura della vita stessa, non è sopprimibile se non nelle ingenuie utopie che ognuno sogna nei momenti, anch'essi insopprimibili, di scoraggiamento morale e politico, di crisi psicologica.

Se, per un attimo, si abbandona la lettura della fredda, perché teoreticamente rigorosa, prima *Estetica*, e si ripercorrono saggi e scritti minori, si possono leggere pagine che rendono viva e contemporanea la lunga polemica condotta da Croce agli inizi del secolo. «Nessuno dirà – scrive nel saggio su Gabriele D'Annunzio del 1903 – che il secolo decimonono sia stato un secolo di decadenza, o che sia stato periodo di decadenza quella fine di secolo, chiamata così per una frase senza significato, invenzione di *boulevardiers* parigini; ma molte cose sono decadute lungo esso e molte anime sono rimaste perciò come vuote di ogni contenuto. Nel campo del pensiero, le scienze naturali, travestendosi di filosofia, hanno distrutto il mondo che la religione e la filosofia idealistica presentavano come 'cosmos',

come qualcosa di vivente, un dramma che noi stessi facciamo, e vi hanno sostituito una serie di morti e pesanti schemi classificatori, tanto morti e tanto pesanti da assumere solenne sembianza di determinismo. Nel campo della pratica, la borghesia industriale ha distrutto la fratellanza ideale dei popoli in un Dio o in un Cristo sostituendovi la gara delle cupidigie: e il socialismo, messosi alla scuola politica, si è accorto che non poteva far altro di meglio se non chiedere in prestito alla borghesia la sua filosofia materialistica e la sua lotta di classe, e vi è riuscito così bene che ora, cambiate le parti, esso passa per inventore di ciò che ha semplicemente trovato bello e fatto e alla cui potenza si è inchinato. E – continua Croce – l’aspirazione spirituale dell’uomo non ha saputo riaffermarsi se non falsificandosi nelle superstizioni pseudonaturalistiche o avvilenandosi nell’ipocrisia del neomisticismo: patria e umanità sono diventate parole viete, la famiglia è apparsa una parentela fisiologica o un organismo di economia capitalistica. Un vento freddo di cinismo e di brutalità ha soffiato sul nostro mondo. E moltissimi che non erano bene armati a resistere alle forze distruttive, si sono lasciati depredare e spogliare l’anima di ogni bene; e, perduta la vita spontanea, hanno creduto di potersene fuggire una a loro arbitrio, artificialmente, ricercando nel fondo del proprio essere una sorgente perenne di dilettezioni, vivendo in perpetuo equilibrio e in perpetua curiosità, indifferenti ai tumulti e alle contingenze degli altri uomini, che essi stimavano volgari»⁴.

Nel corso della sua lunga vita, Croce non tralasciò mai, neanche nei momenti di maggior impegno politico e nei difficili anni della dittatura fascista, gli studi di estetica e il concreto esercizio della critica letteraria. La sua estetica si sviluppa e si arricchisce di sempre nuovi chiarimenti teorici. Dal *Breviario di estetica* all’*Aesthetica in nuce* per non citare che i saggi più noti ed importanti. Così, sul piano della critica letteraria, il Croce maturo misurò il suo gusto ed affinò gli strumenti teorici nell’incontro con i grandi poeti italiani e stranieri, da Dante a Shakespeare, da Ariosto a Corneille a Goethe.

L’approfondimento del concetto di intuizione, definita via via, con una aggettivazione a nostro avviso poco felice, pura, lirica, cosmica, segna certamente il momento fondamentale del pensiero estetico crociano, ma a leggere con attenzione le tante pagine scritte dal filosofo, si trovano spunti, suggestioni, risoluzioni di singoli problemi di una ricchezza tale che richiederebbero, per discuterli tutti, interi volumi. Ma, dovendo andare al cuore delle questioni sollevate da Croce, urge compiere un salto e una

⁴ B. CROCE, *La letteratura della nuova Italia*, vol. IV, Laterza, Bari 1973, 11-12.

semplificazione interpretativa per soffermarsi sull'ultimo grande volume di estetica scritto dal filosofo napoletano, *La poesia*, del 1936.

Si può dire che, essenzialmente, *La poesia* di Croce nasca per soddisfare le esigenze di quanti ricercavano una collocazione per quelle tante opere che, pur non essendo vera poesia, vera arte, non potevano essere catalogate semplicemente come *non poesia*.

Naturalmente, non si può parlare di un'estetica della letteratura come se la letteratura o l'esperienza letteraria in genere si possano veramente distinguere, logicamente, dalle altre arti. Una simile affermazione sarebbe completamente contraria allo spirito dell'estetica di Croce. Stravolgerebbe il pensiero del filosofo.

Secondo Croce, infatti, l'estetica si occupa sempre e soltanto di tutte le forme di arte. L'essenza dell'arte, l'espressione artistica, è sempre la stessa anche se si concretizza in varie forme, in varie arti, in singole opere. Allo stesso modo del metodo della matematica che è sempre il medesimo, lo si applichi ad operazioni semplici o ad operazioni complesse.

L'estetica di Croce non vuole dettare regole, non pretende di essere normativa, come furono le poetiche del Cinquecento e del Seicento. Non intende dar consigli agli artisti o ai letterati, ma è tesa alla comprensione della natura dell'arte, di ciò che distingue l'attività artistica dalle altre attività umane.

Questi principi fondamentali vengono confermati anche ne *La poesia*, e sono proprio essi a segnare la continuità del pensiero di Croce. Ribadito, infatti, che il nuovo studio sulle caratteristiche specifiche della poesia e della letteratura non inficia la teoria generale dell'arte, l'estetica filosofica, Croce precisa: «Ma, se per ciascuna delle singole arti (e qui si può accettare per comodo di discorso il raggruppamento nelle cinque principali e tradizionali) i problemi e i concetti estetici sono i medesimi, nell'una o nell'altra essi si presentano sovente sotto forme e con parole che non ne lasciano riconoscere alla prima la medesimezza, o con un'estensione, un'importanza e un'urgenza più grandi in alcune, che non in altre»⁵.

La dilucidazione dei vari problemi che sorgono dall'esperienza concreta delle singole arti serve, pertanto, non solo a chiarire a lettori, critici e artisti i termini delle tante questioni che sorgono e che, ad una prima esperienza sembrano essere legati indissolubilmente ad una singola arte se non ad un particolare genere, ma anche a dilucidare i problemi generali, i quali si chiariscono meglio proprio in rapporto alla particolarità e alla concre-

⁵ B. CROCE, *La poesia*, Laterza, Bari 1963, 168.

tezza dei vari problemi specifici. «Quel che se n'è detto – scrive Croce nell'ultima pagina del libro – basta a illustrare l'opportunità di comporre libri teorici sulle singole arti, non perché in ciascuna siano da ragionare particolari concetti estetici, ma al contrario, per far valere in ciascuna i concetti medesimi dell'Estetica»⁶.

Le riflessioni più originali appaiono nel paragrafo specificamente dedicato all'espressione letteraria, alla letteratura. Si opera una specificazione e una distinzione che sembra dare, anzi senz'altro conferisce, una nuova dignità alla cosiddetta letteratura.

Se la letteratura non è arte, essa ha la sua storia antica, la sua funzione nello spirito umano e nella storia dell'uomo. «L'espressione letteraria – dice ancora Croce – nasce da un particolare atto di economia spirituale, che si configura in una particolare disposizione e situazione. Bisogna considerare che i momenti spirituali, le forme dello spirito, indivisibili come sono nella concretezza del fatto, si specificano nei singoli individui, non per un'astratta divisione ma per una sorta di maggiore energia o prevalenza e per abito e virtù conforme; donde il dirimersi dell'unico uomo in uomo d'azione, uomo di contemplazione, poeta e filosofo e naturalista e matematico, politico e apostolo, e così via per le più particolari specificazioni che non giova enumerare né esemplificare. Il che è necessario per l'opera ed è perciò permesso e voluto dall'unico uomo, dall'umanità, ma vigilando che la specificazione non si perverta in separazione e reciproca indifferenza che sarebbe disgregamento dello spirito e della stessa specificazione, e gli specialisti non diventino 'dimidiati viri', non più uomini interi»⁷.

Se, dunque, nell'uomo intero, nell'uomo non demotivato che agisce nella storia e per la storia non è possibile ipotizzare separazioni nette, anche la letteratura deve svolgere un suo ruolo ed avere un suo significato, anche se non è possibile porla accanto all'arte e alla filosofia, fra le forme categoriali (assieme all'etica e all'economia) fondamentali, attraverso le quali si esplica la vita umana.

Qual è, quindi, la funzione propria della letteratura? In che senso essa non è più, come Croce aveva sostenuto in passato, soltanto un negativo, rispetto alla poesia, che rappresenta il positivo? Croce è molto chiaro ed esplicito in proposito. Così scrive infatti: «Ora l'espressione letteraria è una delle parti della civiltà e dell'educazione, simile alla cortesia e al galateo, e consiste nell'attuata armonia tra l'espressioni non poetiche, cioè

⁶ *Ivi*, 170.

⁷ *Ibidem*.

passionali, prosastiche e oratorie o eccitanti, e quelle poetiche, in modo che le prime, nel loro corso, pur senza rinnegare sé stesse, non offendano la coscienza poetica ed artistica. E perciò, se la poesia è la lingua materna del genere umano, la letteratura è la sua istitutrice nella civiltà o almeno una delle sue istitutrici a tal fine deputate. In tempi ruvidi ed agresti pur si leva il canto della poesia, ed anzi c'è chi, esagerando, ha voluto che la poesia non abbia altra propizia condizione sociale che la barbarie; ma non vi fiorisce la letteratura perché, se vi fiorisse, quelli avrebbero insieme con essa raggiunto l'opposta condizione di civili».

«L'equilibrio – continua Croce – dei due ordini di espressione si ottiene non col sacrificare l'uno all'altro, in quell'asservimento di cui anche qui è esclusa l'idea, ma col tener conto di tutti e due e col loro temperamento nella nuova forma di espressione che è pratica o concettuale o sentimentale in un suo momento, e poetica nell'altro»⁸.

Con questa ultima grande fatica Croce, che sul piano storiografico dava alla luce di lì a poco, nel 1938, una nuova e raffinata teoria dell'interpretazione, *La storia come pensiero e come azione*, riformulando la teoria del giudizio in rapporto alle esigenze della prassi e a quelle del pensiero, riproponeva il suo pensiero estetico e, assieme, una visione nuova e moderna del problema estetico, mostrando una vitalità speculativa veramente sorprendente che si sarebbe mostrata in tutta la sua forma e vigore fin negli ultimi giorni della sua lunga vita, allorché sarebbe tornato sui grandi temi della dialettica e della filosofia della pratica. E, nella filosofia dell'arte ancora, col discutere della funzione del sentimento il quale è assieme conoscenza quando si forma in rappresentazione estetica, ma anche elemento fondamentale della dialettica della vita la quale è inizialmente sempre un atto di accoglimento o di rifiuto della cosiddetta realtà circostante. Quella dialettica delle passioni che indusse Alfredo Parente a parlare di una nuova scoperta dell'estetica crociana.

La filosofia dell'arte di Croce, a distanza di un secolo dalla sua prima, chiara, formulazione teoretica, si mostra dunque attualissima, ed è un punto di riferimento imprescindibile come lo sono tutti i classici⁹. Rappresenta, a nostro avviso, come tutta la filosofia crociana, l'eredità più viva del pensiero kantiano, al quale ci sembra di poter riferire il pen-

⁸ *Ivi*, 33-34.

⁹ Mi permetto di rimandare ai miei *Vicende dell'estetica fra vecchio e nuovo positivismo*, Loffredo, Napoli 1989; *L'estetica di Benedetto Croce*, Guida, Napoli 2002, anche per i riferimenti bibliografici contenuti. Per un'interpretazione complessiva dell'opera di Croce, si confronti P. BONETTI, *Introduzione a Croce*, Laterza, Bari 2000 e E. PAOLOZZI, *Benedetto Croce*, Cassitto, Napoli 1998.

siero crociano ancor più di quanto solitamente non si usi fare giacché, troppo spesso, lo si riferisce al solo pensiero hegeliano dimenticando peraltro la diretta discendenza con Vico e De Sanctis. L'estetica è il momento attraverso il quale si congiungono l'idealismo e il realismo crociani, giacché è ormai chiaro che il filosofo abruzzese non si può e non si deve considerare, come pigramente è stato sin ora fatto a livello manualistico, un mero idealista. L'estetica svolge anche in Croce, come in Kant, il ruolo di congiungimento del pensiero con l'individua realtà di cui è costituito il mondo; una realtà, naturalmente, che non può essere pensata né intuita nel senso della naturalità empiristica e neanche ipostatizzata come una realtà che sta al di là della realtà. Potremmo dire, volendo azzardare una formulazione sintetica, che Croce adeguò il kantismo superando ogni residuo realistico ma, al tempo stesso, evitando ogni forma di "idealismo delirante", per usare una fin troppo nota espressione di Kant. Si congiungono in Croce la esigenza kantiana della prima e della terza *Critica*, e proprio in quest'ultima, la *Critica del giudizio*, nel giudizio di gusto come giudizio disinteressato si rinviene l'altra fondamentale determinazione crociana: quella dell'autonomia dell'arte. Autonomia in quanto forma della conoscenza, e della conoscenza individuale che inizialmente getta le basi per l'attività teoretica nel suo complesso. Nel che, è fin troppo facile notare, gli echi vichiani, come quelli kantiani, sono forti ed evidenti.

Letta in questa chiave, la classica modernità dell'estetica di Croce risulta in tutta la sua grandezza. Ovviamente, e giacché desanctisianamente, ci si deve augurare che la filosofia dell'arte di Croce sia lasciata in eredità ad uomini vivi, disposti ad interpretarla, continuarla e, in ciò stesso, superarla, non si può non rilevare l'esistenza di luoghi teorici che vanno discussi o ridiscussi con rinnovata passione filosofica. Pensiamo, ad esempio, alla grande tematica dell'interpretazione la quale, partendo da questioni che riguardano essenzialmente l'ermeneutica artistica e la critica (la rievocazione dell'opera d'arte, la possibilità delle traduzioni, etc.) investono l'intero orizzonte della filosofia e consentono di dialogare con tradizioni culturali diverse, come tutte quelle filosofie del giudizio o filosofie dell'ermeneutica che negli ultimi anni del XX secolo hanno segnato, forse uniche, una certa originalità di pensiero nel generale grigiore degli studi filosofici. Pensiamo, ancora, ad una riconsiderazione della sterminata opera di critico letterario svolta da Croce condotta, semmai, utilizzando proprio gli strumenti fornitici dal filosofo. Così andrebbero riconsiderati i giudizi su Leopardi e su Pirandello, i quali, in verità, sono meno drastici di quanto sia sembrato in una prima fase, ma che certo devono, per tanti aspetti, essere levigati. Per converso, pensiamo all'attualità sorprendente delle pagine

dedicate a Dante, a Goethe, ad Ariosto e a poeti molto vicini alla nostra sensibilità come Baudelaire.

Ma ancor più importante sarebbe rivisitare l'estetica crociana a proposito della critica d'arte e della critica musicale, sulla scia di grandi interpreti come Carlo Ludovico Ruggianti, Bruno Zevi, Alfredo Parente, Guido Pannain e Massimo Mila. Fondamentale, perché è proprio dal contatto vivo con l'esperienza di queste arti, che sono poi sempre la fenomenologica espressione dell'unica arte, che i concetti della filosofia trovano nuovo alimento. E così, come già Ruggianti provò a fare molti anni or sono, sperimentare l'estetica crociana nella ermeneutica dell'arte del nostro secolo, il cinema. Siamo certi che nella confusione e nello smarrimento attuale l'estetica di Croce potrebbe rappresentare per molti un punto di riferimento importante, giacché i concetti fondamentali, quelli dell'autonomia dell'arte, dell'unità inscindibile di contenuto e forma, e la critica a tutte le retoriche, ai formalismi e ai pedagogismi di vario tipo, ci orienterebbero e guiderebbero in un momento in cui la critica, in tutti i settori dell'espressione artistica, è in crisi profonda e sembra quasi essere scomparsa. Agli artisti può essere utile ma talvolta anche dannoso ancorarsi a riferimenti filosofici. Ma un fondamento filosofico è indispensabile al critico e, soprattutto, al pubblico dei fruitori dell'arte. L'avanzamento degli studi filosofici comporta un generale avanzamento della civiltà artistica e letteraria, staremmo per dire, della civiltà del gusto di un'epoca. La consapevolezza teoretica dei problemi che l'arte pone rappresenta un indispensabile punto di partenza per garantire la stessa nostra libertà.

LO STORICISMO ASSOLUTO E IL VALORE DELLA VERITÀ

LEA REVERBERI

Sommario

Lo storicismo crociano, pur rinnegando qualsiasi forma di metafisica, non è una teoria del relativismo storico. Temporalità e storicità sono concetti diversi: mentre l'uno lacera il divenire in un'atomistica serie di momenti, la storicità fonda la verità stessa attraverso il rapporto della teoria con la prassi.

Summary

The Croce's historicism, even if don't approve anymore metaphysical form isn't a historical relativity theory. Time and history are different concepts: the first shares the becoming in a atomistic sequence of moments, the second make the same truth trough the relationship between theory and praxis.

* * *

L'uomo contemporaneo, potente sovrano del progresso tecnico e scientifico, è altresì erede di un passato difficile, che ancora lacera la sua coscienza sulla quale pesa, carico di insoluti e terribili dilemmi, infiacchandone il coraggio, minandone la sicurezza. È l'uomo laico, orfano e parricida di un Dio la cui assenza, rendendolo libero come i potenti, lo precipita nella solitudine estrema, nella percezione disperata della profonda fragilità del suo essere, in un'angoscia esistenziale che ha lo spessore e il peso della plasticità. Egli può solo vagheggiare l'utopia di un senso, di saldi valori ai quali ancorarsi nell'effimero ed incerto cammino, quasi una deriva, della sua vita terrena. Vagheggiarli ed averne paura come di fantasmi capaci di rievocare tragiche e indicibili realtà, spettri che la coscienza morale impone di tenere lontani con forza disperata e cieca volontà. Così s'impone di fare debole il suo pensiero, di diventarne il perenne guardiano per evitare che la bestia che vi è custodita sfugga al suo controllo spargendo nel mondo tutto il disgustoso furore di cui è capace.

È dunque questa scelta morale, una scelta morale, che è sottesa al pensiero filosofico contemporaneo? Molti sarebbero pronti a negare questa ipotesi, radicati nell'idea che il pensiero elabori la realtà senza poter scegliere ciò che è bene per essa. Altri non la respingerebbero con altrettanta

decisione, convinti del fatto che è pur sempre un'esigenza ancora non chiarita dal pensiero a stimolarne la riflessione, a dettarne il punto di vista.

Sta di fatto che il pensiero contemporaneo più avveduto delle proprie implicazioni etiche ha scelto di percorrere vie che potessero salvaguardare la libertà dell'uomo in tutte le sue manifestazioni, difendendola da tutte quelle teorie unificanti, totalizzanti, assolutizzanti, che la minacciassero: l'esperienza dei totalitarismi dello scorso secolo ha messo radicalmente in guardia da ogni pretesa totalitaria e totalizzante, fosse essa dell'azione o del pensiero. Si è privilegiata così la diversità, si è frantumato il potere, si è storicizzata la storia come la natura, si sono individualizzati i punti di vista, si sono moltiplicate le medicine, le matematiche, i mondi, si sono rese infinite le risposte possibili. E sempre si rimane vigili a che mai quanto è stato diviso, soggettivizzato, moltiplicato, possa tornare ad unirsi e rendersi compatto, definitivo, assoluto, pronto ancora a conculcare la libertà, ad opprimerla, insultarla, perseguirla.

Ancora più avveduta è stata, da questo punto di vista, la posizione di quei filosofi che hanno schivato con ferma avversione, assieme alle lusinghe del pensiero totalizzante, ogni tentazione irrazionalistica o, che ai fini etici è lo stesso, scettica. Se, infatti, ogni filosofia assolutizzante rappresenta una minaccia per l'umanità, il rifiuto del pensiero, la sua resa totale, non annunciano pericoli meno gravi, minacce meno inquietanti. Lo scetticismo, dal quale non di rado l'irrazionalismo discende come disperata risposta, non riesce ad opporre ragioni convincenti alla cieca ideologia dell'atto gratuito.

In questo orizzonte il pensiero di Benedetto Croce operò proprio nel senso di tenere ferma la forza del pensiero pur limitandone il potere entro i ben tracciati confini della storicità e della soggettività. Avversando infatti la pretesa metafisica di un pensiero onnicomprensivo e totalizzante, come quella positivista, e altrettanto totalitaria, di un pensiero evidente e verificabile, egli rifiutò la scappatoia dell'irrazionalismo e rivendicò, con forza e caparbia, uno spazio suo proprio al pensiero, alla possibilità di un dialogo, alla speranza di un incontro fra gli uomini¹.

La verità esiste, egli volle affermare, e si fa nella sua esistenza, perché

¹ Cf. B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, Adelphi, Milano 1989; M. CORSI, *Le origini del pensiero di Benedetto Croce*, Giannini, Napoli 1974; E. PAOLOZZI, *Benedetto Croce. Logica del reale e il dovere della libertà*, Cassitto, Napoli 1998. Per quanto riguarda la critica alla concezione riduzionista e positivista, si segnala, fra gli altri, G. GEM-BILLO, *Neostoricismo complesso*, che offre un'attenta ed acuta indagine dei risultati della riflessione sul metodo scientifico che, abbandonato il riduzionismo, è approdato a concezioni vicine allo storicismo crociano.

opera su una realtà diveniente, di cui nessuno può conoscere il destino. Per questo motivo non è, né può essere mai, assoluta, sia l'assoluto concepito fuori le cose o dentro di esse. La verità, come la realtà che essa interpreta, diviene, e non è, dunque, qualcosa di compiuto da dover adeguare. E non solo. Verità, ossia interpretazione del reale, e realtà, interagiscono l'una sull'altra, alterano e mutano l'una l'altra, in un gioco infinito nel tempo e nello spazio. E nessun uomo, nemmeno voltandosi indietro, al passato in apparenza già concluso, o ad un oggetto, apparentemente definito nella sua forma ed essenza, può cogliere l'interezza del loro significato come fosse un dato non più capace di evolversi in infinite, impercettibili e imperscrutabili possibilità fattuali o interpretative. Solo a Dio, sembra dire Croce con Leibniz, è dato conoscere la Verità, perché ha presente tutto lo svolgimento della vita dell'umanità, nelle sue infinite potenzialità spaziali e temporali, e perché solo in Dio, grazie a ciò, verità di fatto e verità di ragione coincidono. Ma nella filosofia di Croce non c'è posto per un Dio fuori della realtà diveniente, fuori della verità diveniente. Esistono gli uomini che *vivono nella verità* nel senso che ne sono parte e che operano in essa e con essa, ne sono dunque anche parte in causa. Il futuro chiarisce e squarcia nuovi orizzonti all'interpretazione del passato, e questo svela nuovi aspetti, prima insospettabili, di sé². Aspetti che l'uomo del presente cerca, mosso da dubbi ed esigenze nuove e prima impensabili. Insomma, come in una profonda memoria di un imponente computer, il passato, il dato, l'oggetto del pensiero aspetta, attimi o millenni poco importa, di venire interpretato, conosciuto, reso vivo e parlante dalle domande che un individuo in carne, ossa, sentimenti, volizioni, necessità, sogni, paure, pone in un determinato momento della storia universale e personale. Senza un soggetto che pone domande, nulla risponde. Questo è il senso della denominazione che lo stesso Croce scelse per la sua filosofia, quella di storicismo assoluto³. Tutto è storia, nient'altro che storia⁴: la domanda, come ogni risposta, ha senso e valore soltanto storicamente, dunque mai in maniera assoluta e valida per tutti allo stesso modo. «Non basta dire – scrive infatti Croce – che la storia è il giudizio storico ma bisogna aggiungere che ogni giudizio è giudizio storico, o storia senz'al-

² Cf. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*; ID., *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1973 (1938); R. FRANCHINI, *Teoria della previsione*, Armando Siciliano editore, Messina 2001.

³ B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1963 (1941). Il saggio specifico s'intitola *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*.

⁴ D. ROBERTS, *Nothing but History*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1995.

tro. Se il giudizio è rapporto di soggetto e predicato, il soggetto, ossia il fatto, quale che esso sia, che si giudica, è sempre un fatto storico, un diveniente, un processo in corso, perché fatti immobili non si ritrovano né si concepiscono nel mondo della realtà. È il giudizio storico – continua il filosofo – anche la più ovvia percezione giudicante (se non giudicasse, non sarebbe neppure percezione, ma cieca e muta sensazione): per esempio, che l'oggetto che mi vedo innanzi al piede è un sasso, e che esso non volerà via da sé come un uccellino al rumore dei miei passi, onde converrà che io lo discosti col piede o col bastone; perché il sasso è veramente un processo in corso, che resiste alle forze di disgregazione o cede solo a poco a poco, e il mio giudizio si riferisce a un aspetto della sua storia»⁵.

Cosa è mai un sasso? Un minerale? Un fermacarte? Un corpo contundente? Nessuno potrà mai dirlo fino a quando non si troverà nella condizione di doverne studiare la composizione chimica, o di volerlo utilizzare per tenere fermi i suoi appunti sulla scrivania dopo aver aperto la finestra, o di doversi difendere da un aggressore. Se prendessimo per vera una sola delle definizioni di sasso qui sopra trovate, la vedremmo presto tramutarsi in falsa non appena ci occorresse un minerale e non un fermacarte, o un'arma e non un minerale. E la verità non può tramutarsi nel suo opposto, pena il dover ammettere che non esiste la verità.

Esistono dunque più verità? È la concezione crociana non altro che una sapiente e moderna riproposizione dello scetticismo? Che valore avrà mai una verità se essa è legata ad un soggetto che la ricerca in un determinato momento storico, mosso da esigenze storicamente individualizzate? Non si rischia di affermare una sorta di contingentismo, di solipsistico soggettivismo? Quando mai due individui, con storie personali diverse, s'incontreranno nello stesso punto di osservazione, mossi dalle medesime esigenze, davanti ad un medesimo contenuto del pensiero? Come si salva, in una siffatta concezione, l'oggettività che pure, Croce rivendica al pensiero e alla verità? E quale valore avrebbe mai per la vita una verità così effimera, caduca, sfuggente? Col lasciare un così ampio spazio alla possibilità dialettica, non si finisce forse per precipitare ogni individuo nella più disperata solitudine, nella più profonda e buia incomunicabilità, psicologica, umana, morale? Quale possibile speranza di dialogo, di condivisione, di ragion d'essere rimarrebbe all'uomo, smarrito in un così desolato e desolante orizzonte?

Rispondere a queste domande affermando che il pensiero non può consolare le esigenze morali dell'umanità, che il suo ufficio non è consolato-

⁵ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., 23.

rio, come quello delle religioni cui è demandato proprio questo compito, non eviterà che le esigenze morali ritornino, prima o poi, ad assillare il pensiero finché le risposte non si faranno più soddisfacenti. Se il pensiero non ha ancora detto a se stesso la parola fine, è credibile che le cose andranno così, nel reciproco urto e incontro delle esigenze che muovono la storia tutta.

Ma a queste domande si può rispondere anche kantianamente, affermando che tutti gli uomini comunicano nella forma del conoscere, che è oggettiva ed universale, mentre il contenuto della verità è soggettivo e caduco⁶. In questo modo è fatta salva l'esigenza di salvaguardare la libertà da concezioni totalizzanti della verità e, al tempo stesso, è possibile rassicurare l'uomo col conforto che l'oggettività, cui ambigualmente egli, pur temendone l'imperio, anela, è salva, che egli non è un atomo di una realtà lacerata ma un individuo capace di comunicare ed interagire con altri individui, con la realtà, con la storia. Ed in ciò, foscolianamente, fargli sentire meno fugace e transeunte la sua presenza⁷.

Considerato alla luce degli attuali parametri del dibattito filosofico, Kant potrebbe certamente essere accolto fra i fondatori di quello che viene definito, con pessima ma efficace terminologia, pensiero debole. Ci sembra utile far ricorso a questo modo di esprimersi perché la sua eloquenza è data proprio da un certo che di irritante che, sul piano psicologico, lo connota.

Ciò non toglie che Kant, non a caso, ricorse al concetto di cosa in sé, e che un tale punto di vista rischia di condurre noi non troppo lontano dalla constatazione wittgensteiniana per cui ciò di cui non si può parlare occorre tacere. Infatti, senza per questo auspicare il ritorno a filosofie totalizzanti, avere la certezza, e il conforto, che formalmente comunichiamo, non apre porte e finestre di quel mondo di monadi nel quale ci sentivamo disperatamente precipitati.

La consuetudine con le pagine crociane ci ha abituati a non sottovalutare mai il pensiero del filosofo e a ricercare semmai nelle sue pieghe se non altro gli spunti per chiarire problemi che la contemporaneità pone in maniera sempre nuova. Torniamo dunque alle pagine nelle quali Croce afferma, forse in linguaggio un po' obsoleto, che le categorie sono eterne e che i giudizi di esse sono storici e, dunque, mutevoli. «Né le categorie cangiano, e neppure di quel cangiamento che si chiama arricchimento, es-

⁶ Ci si riferisce, naturalmente, al concetto di trascendentale inteso come condizione dell'esperienza.

⁷ Il riferimento è, naturalmente, a *I sepolcri*, dove memoria storica e poesia rendono eterni gli avvenimenti transeunti ed è, anche, evidente la reminiscenza vichiana di Foscolo.

sendo esse le operatrici dei cangiamenti: perché, se il principio del cangiamento cangiasse esso stesso, il moto si arresterebbe. Quelli che cangiano e si arricchiscono sono non le eterne categorie, ma i nostri concetti delle categorie, che includono in sé via via tutte le nuove esperienze mentali, per modo che il nostro concetto, poniamo dell'atto logico, è di gran lunga più ammaliziato e più armato che non fosse quello di Socrate o di Aristotele, e non di meno questi concetti, più poveri o più ricchi, non sarebbero concetti dell'atto logico, se la categoria logicità non fosse costante e ritrovabile in essi tutti»⁸. La terminologia ricorda quasi il linguaggio della metafisica. Cosa intende dire il filosofo? Le categorie sono predicati eterni del giudizio che, kantianamente, si applicano su realtà, individuali e individualizzate, o contenuti, mutevoli che l'uomo percepisce in maniera attiva. La sintesi conoscitiva che ne scaturisce è nuova, soggettiva, storica, libera, non predeterminabile, non mai assoluta. Croce ci dice, ancora, hegelianamente e vichianamente, che quelle stesse categorie del giudizio sono anche potenze umane del fare. Ne *La storia come pensiero e come azione*, si rinviene, approfondita, una concezione già espressa in *Teoria e storia della storiografia*, concezione secondo la quale la prassi muove il pensiero che si rifà prassi in un eterno, dialettico succedersi di questi due aspetti distinti ma non mai separati della realtà: «...se il conoscere è necessario alla praxis, altrettanto la praxis [...] è necessaria al conoscere, che senz'essa non sorgerebbe», scrive Croce. E più avanti afferma: «Se il tentativo di cancellare la distinzione di questi due momenti dello spirito non fosse puerilmente ingenuo, il suo effetto sarebbe di distruggere la vita dello spirito...» giacché fuori della circolarità ogni unità è «statica e morta»⁹.

Croce necessitava, dopo la sua riforma della dialettica hegeliana degli opposti, di un luogo nel quale collocare il movimento dialettico, che nei distinti sembra correre il rischio di rimanere allo stato di statica e meramente logica opposizione. Se gli opposti hegeliani erano diventati distinti, cosa muoveva la realtà? Come spiegare il crescere della storia su se stessa, il divenire? «Il fine dello spirito – scrive a proposito della dialettica hegeliana – non è né l'astratto pensiero né l'astratta azione, ma il pensiero che si fa azione e l'azione che si fa pensiero, ossia lo spirito stesso che, in quanto è vita, non ha altro fine che la vita, tutta la vita, e non una parte della vita»¹⁰.

⁸ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., 28-29.

⁹ *Ivi*, 31.

¹⁰ B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1967 (1908), 159. Si confronti inoltre, a questo proposito, R. FRANCHINI, *La doppia scoperta dell'utile*, in *Esperienza dello storicismo*, Giannini, Napoli 1971 (IV) e A. PARENTE, *Croce per lumi sparsi*, La nuova Italia,

Il luogo crociano della dialettica potrebbe divenire, così, il rapporto teoria-prassi che potremmo definire, per comodità espositiva, il rapporto passato-futuro, che dà luogo al movimento, alla storia. L'uomo costruisce il futuro. Ma di quale materiale si avvale? La risposta a questa domanda è, dal nostro punto di vista, decisiva. In realtà egli plasma e riplasma, in modo nuovo ed originale, sempre la stessa realtà, la sua stessa storia, la storia dell'umanità nella quale egli affonda le radici del proprio essere, dalla quale trae linfa per i germogli che cresceranno¹¹. Secondo le parole di Croce, un'esigenza della prassi muove l'uomo a riflettere su uno spaccato del passato (o del presente che, agostinianamente, non esiste) dell'umanità. Egli colloca dunque in una nuova prospettiva questo passato, lo pone dinanzi a sé e vi opera, intrecciando a quel passato la propria interpretazione e all'azione futura quel passato interpretato alla luce delle sue esigenze attuali o "prospettiche". Indissolubilmente, egli lavora insieme futuro e passato, li rilega, elabora il nuovo¹².

La categoria, eternamente, rielabora se stessa, si rimette in gioco, senza mutare sostanza e facendosi cosa nuova. La verità si fa prassi, si fa realtà, si intreccia ad essa, lega assieme passato e futuro, l'uomo alla sua storia, gli uomini fra loro. E l'uomo vive nella verità perché vi è immerso anima e corpo, pensiero e azione. «Poiché la verità – scrive Croce – s'intreccia con la vita dell'azione e l'azione è incessante creazione del mondo, e a ogni moto che si crea nuovo, il pensiero deve pensarlo e riportarlo all'universale, e rivolgerci sopra la luce di esso; – e ciò richiede lavoro e fatica e spesso sforzi gravi e lunghi, e nello sforzo si combatte contro il pericolo di smarrirsi e di non veder chiaro o di non veder punto, di essere sedotti e indotti a credere il contrario del vero; – le verità particolari non

Firenze 1975. I due autori considerano il problema della dialettica alla luce delle ultime pagine che Croce dedicò all'argomento. Il nostro punto di vista è teso a considerare il problema della dialettica dal punto di vista della verità, a legare insieme le due tematiche.

¹¹ Non è un caso che il terribile dittatore del romanzo di G. ORWELL, *1984*, per imporre la propria tirannia sul suo popolo, gli sottragga proprio il passato, obbligandolo a vivere nelle carceri di in un ottuso e morto presente dal quale è impossibile fuggire.

¹² La teoria della contemporaneità della storia conduce Croce ad accettare le estreme conseguenze del suo ragionamento. Nel saggio *La natura come storia senza storia da noi scritta*, conseguentemente con le premesse logiche da lui poste, il filosofo nega la possibilità di scrivere una storia della natura da parte degli uomini giacché essi non entrano a far parte della progettualità della natura. «L'uomo – scrive – non ricostruisce, non pensa e non scrive la storia degli esseri naturali, perché i loro bisogni di azione non sono i suoi...». Forse questa posizione rischia di aprire una serie di dualismi, fra i quali quello fra il giudizio storico e la storiografia. Ma tale questione meriterebbe un approfondimento che non si può affrontare in questa sede.

sono frammenti di una Verità non mai riconoscibile nel suo tutto, ma sono la vita operosa, la vita drammatica, e anche la vita tragica, della Verità stessa, che è vita nella vita; e di qui la loro importanza e la loro necessità, e non già nel vano conato contro natura di afferrare la verità come nella corsa a un palio il quale si allontana ad ogni passo che si muove; né già nella trascendenza della Verità, ma nella sua immanenza»¹³.

Storicità è in questo senso ben altro che atomistica temporalità. «... la storicità – scrive Raffaello Franchini – non ha nulla a che fare con la temporalità, di cui anzi è la condizione: il tempo storico è durata nel senso in cui Bergson genialmente parlava di *durée réelle*: esso non diviene senza essere. Il passato, questo spettro della immaginazione volgare, diventa così il significato stesso del presente, fuori del quale è inconcepibile»¹⁴. La verità non deve potersi ridurre ad una mera unione di predicato e oggetto rappresentabile in un grafico ad un tempo T. Quel predicato parla all'umanità parole che essa intende, anche se antiche e all'apparenza incomprensibili, e permette agli uomini di parlare fra di loro un linguaggio fatto di segni ma anche di senso perché non è mera forma, ma l'umanità stessa, e la sua verità.

Se non possiamo pensare l'Essere, non per questo noi non viviamo nell'Essere. Anzi, siamo noi stessi l'Essere e quindi il senso di noi stessi e di tutto il resto. Il diverso, che genialmente Platone pensò come unica qualifica possibile del non essere e, per ciò stesso il creatore dell'Essere, il diverso rimane sempre tale come idea, sebbene viva come diversità, ossia come perenne, costante diversità, pluralità, differenza o come altro si voglia dire. Ciò significa che l'universale vive nel particolare e del particolare, che non esiste da un lato l'universale e dall'altro il particolare. Il che non è soltanto una sottile disquisizione di pura logica o, come a qualche profano potrebbe sembrare, una delle tante bizzarrie della filosofia. Si tratta

¹³ B. CROCE, *L'uomo vive nella verità*, in *Dieci conversazioni*, Il Mulino, Bologna 1993, 8-9.

¹⁴ R. FRANCHINI, *Pensieri sul "Mondo"*, Luciano editore, Napoli 2000 (a cura di R. Viti Cavaliere, C. Gily Reda, R. Melillo), 25. Nel Saggio sullo Hegel, Croce scrive: «Il vero divenire ideale non è qualcosa di indifferente o di divergente rispetto al divenire reale, ma è l'intelligenza del divenire reale, al modo stesso che l'universale non è divergente o indifferente rispetto al particolare, ma è l'intelligenza del particolare: talché universale e particolare, divenire ideale e divenire reale, sono il medesimo. Fuori del divenire ideale non rimane già quello reale, ma soltanto il temporale, cioè il tempo aritmetico, che è una costruzione dell'intelletto astratto; come fuori dell'universale non rimane l'individuo reale, ma l'individuo empirico, isolato, atomizzato o monadizzato. L'eternità e il tempo reale coincidono, perché in ogni attimo è l'eterno e l'eterno è un attimo» (*Saggio sullo Hegel*, cit., 148-149).

invece di una profonda acquisizione che ha, come tutte le acquisizioni del pensiero, un risvolto immediatamente pratico, un'influenza diretta sull'azione, sul comportamento di ognuno di noi. E infatti Croce, concludendo la conversazione con gli allievi dell'Istituto da lui fondato, la già citata conversazione sulla verità, così affermava: «Se c'è una conseguenza pratica da trarre dalle cose che oggi vi sono venute dicendo e che insieme abbiamo meditate, voi già la siete venuti traendo da voi stessi. Non andare in cerca della verità, né del bene né del bello, né della gioia, in qualcosa che sia lontano da voi, distaccato e inconseguibile, e in effetto inesistente, ma unicamente in quel che voi fate e farete, nel vostro lavoro, nel cui fondo c'è l'Universale, di cui l'uomo vive; è, per chiudere con un motto bizzarro ma profondo, che soleva ripetere un dotto tedesco (o, se si vuole, ebreo-tedesco), altamente benemerito degli studii, il Warburg, tenere sempre presente che *Gott ist in Detail*, che Dio è nel particolare»¹⁵.

¹⁵ B. CROCE, *Dieci conversazioni*, cit., 15.

CROCE E LA FILOSOFIA POLITICA

LILIANA SAMMARCO

Sommario

Il saggio evidenzia la problematizzazione operata dalla filosofia crociana del rapporto tra politica e morale, ponendo nella libertà l'essenza della storia.

Summary

The essay brings in evidence the problematic of the Croce's philosophy in the relationship between politics and moral, putting in the freedom the history's essence.

* * *

In un corso di Dottrina dello Stato, pubblicato a Torino come «libro di scuola», nel 1962, Alessandro Passerin d'Entreves operava un'audace connessione tra la «dissoluzione» del concetto di Stato, compiuta dalla moderna scienza politica di provenienza nord-americana, e le tesi avanzate da Benedetto Croce negli *Elementi di politica* pubblicati nel 1924, e poi raccolti in volume nel 1925¹.

Passerin d'Entreves faceva riferimento, innanzitutto, all'opera di Bentley, *The process of Government: a Study of Social Pressures*, pubblicata nel 1908, in cui si tendeva a «sganciare» lo «studio del fenomeno politico dalla concentrazione esclusiva sul problema dello Stato». La «dissoluzione del concetto di Stato nella moderna scienza politica»² conduceva sostanzialmente, per un verso, al radicalismo empirico e avalutativo della grande tradizione italiana che si richiamava al Machiavelli e rifiutava ogni visione «eticistica» della politica; e per altro, faceva intravedere la concezione del rapporto politico come un «processo» «un qualche cosa che si fa»³ e che

¹ A. PASSERIN D'ENTREVES, *La Dottrina dello Stato*, Torino 1967, (1ª ed. 1962), 101.

² *Ivi*, 92. A proposito dell'opera di Bentley è stato rilevato come il suo successo va datato dal 1935, dopo la prima ristampa del celebre studio. Da quell'anno, e specialmente dal 1950, è sorto un vivace dibattito tra gli studiosi. Cf. S. MONTI-BRAGADIN, *Note su gruppi di interesse e pressione*, in «Controcorrente», numero speciale su *Gruppi di interesse e gruppi di pressione*, a cura di A. Mignone e S. Monti-Bragadin, Milano, CESES, n. 1-3, gennaio-settembre 1974, a. VI, 9.

³ A. PASSERIN D'ENTREVES, cit., 93.

non fa riferimento ai «codici», alle «costituzioni», ai «caratteri di un popolo» e allo «Stato», ma alla «forza» o, meglio, agli «interessi» «che determinano l'agire degli uomini collegandoli fra loro in una infinita varietà di rapporti o di gruppi di pressione»⁴. Così pure il «processo di governo» si configurava nel modo di un «complesso di attività genericamente politiche». In questo senso, Passerin d'Entreves confinava la «nozione di Stato» nella delimitazione di «uno fra i maggiori passatempi intellettuali del passato»⁵.

Nel dibattito sulla dissoluzione del concetto di Stato intervenne lo stesso Croce, che pose un contributo sistematico alla questione, scrivendo in proposito: «... che cosa è poi effettivamente lo Stato? Nient'altro che un processo d'azioni utilitarie di un gruppo d'individui o tra i componenti di esso gruppo, e per questo rispetto non c'è da distinguerlo da nessun altro processo di azioni di nessun altro gruppo; e anzi di nessun individuo, il quale isolato non è mai e sempre vive in qualche forma di relazione sociale. Né si guadagna cosa alcuna col definire lo Stato come complesso di istituzioni o di leggi, perché non c'è gruppo sociale né individuo che non possieda istituzioni e abiti di vita, e non sia sottomesso a norme e leggi. A rigore, ogni forma di vita è, in questo senso, vita statale»⁶.

E più avanti Croce proseguiva: «... per chi cerchi la concretezza e non già le astrazioni, lo Stato non è altro che il governo, e si attua tutto nel governo, e fuori della non mai interrotta catena delle azioni del governo non rimane se non la ipostasi dell'astratta esigenza di queste azioni stesse, la presunzione che le leggi abbiano un contenuto per sé e stabile, diverso dalle azioni che alla loro luce, o alla loro ombra, vengono compiute»⁷.

«Sono concetti – commentava Passerin d'Entreves – che presentano una singolare analogia con quelli che abbiamo incontrato nel Bentley e nei suoi successori»⁸, sotto l'aspetto della critica al formalismo. Non è un caso che nel 1922 Roscoe Pound, il più autorevole rappresentante della scuola sociologica del diritto negli Stati Uniti d'America, abbia scritto, nel clima della rivolta contro il formalismo⁹, nella *Prefazione* ad un suo celebre li-

⁴ *Ivi*, 94.

⁵ *Ivi*, 91-95.

⁶ B. CROCE, *Il senso politico*, in *Etica e politica*, Milano 1994, 252.

⁷ *Ivi*, 254.

⁸ A. PASSERIN D'ENTREVES, cit., 101.

⁹ Cf. G. GIANNOTTI, *La "scienza della cultura"*, Bologna 1967. Scrive Giannotti: «la rivolta contro il formalismo, ovvero l'opera di Dewey, Veblen, Holmes, Beard e Robinson, tra il 1880 e il 1930, si spiega come un consapevole tentativo di superare criticamente tanto la tradizione empirista che quella idealista, realizzando una filosofia ed una scienza sociale capaci di riconciliare teoria e pratica, ma anche morale e politica, non sul piano

bro: «Il mio debito maggiore va al senatore Benedetto Croce, di cui ho citato nelle note gli scritti che mi sono stati particolarmente utili. Oltre a ciò, ebbi il privilegio di parlare con lui sull'argomento di queste lezioni, nel periodo in cui le stavo preparando»¹⁰. L'«identificazione fatta da Croce di filosofia e storia – affermava Pound – è una ripulsa della filosofia della storia del secolo XIX e costituisce una filosofia della vita in tutta la sua varietà di azioni, mutamenti, compromessi e adattamenti»¹¹. Ne scaturiva, secondo Pound, un «atteggiamento funzionale».

Attraverso la lettura delle opere di Croce ed il dialogo col filosofo napoletano, Pound trovò in se stesso le conferme per rifiutare l'«erronea idea della continuità del contenuto»¹², e la persistenza della concezione hegeliana del diritto. «La storiografia giuridica rimase hegeliana – scriveva Pound – ancora per lungo tempo dopo che la storiografia in generale si era liberata dalla filosofia della storia»¹³.

In altri termini, attraverso lo studio dell'opera di Croce, Pound verificava come lo storicismo italiano fosse lontano, – parallelamente alla nuova cultura nord-americana –, dal formalismo, e cioè dall'eccessiva attenzione alle norme e alle variabili formali. Per di più, come è stato rilevato, la «scienza politica europea era sempre stata alquanto meno formalista di quel che si potesse pensare, nei classici studi sulla classe politica e sui partiti (da Ostrogorski a Michels)»¹⁴, compresa l'analisi di Gaetano Mosca. Tant'è vero che Croce recensì positivamente il libro del Mosca sulla «classe politica», intorno al 1923¹⁵; e, successivamente, nel 1928, nella *Storia d'Italia*, ricordò il carattere anti-formalistico della posizione del Mosca. Quest'ultimo – scrisse Croce – fu «il solo forse che concepì un'idea feconda, riportando, per virtù di meditazione storica, l'attenzione dalle forme giuridiche alla realtà politica, dal sistema costituzionale e dal metodo parlamentare alla classe dirigente o “politica”»¹⁶.

La dottrina del Mosca sulla classe dirigente superava – come rilevava

astratto dei principi, ma su quello concreto del comportamento umano e dell'azione sociale» (12-13).

¹⁰ R. POUND, *Giustizia, diritto, interesse*, Bologna 1962, (1ª ed. Londra 1923), 5.

¹¹ *Ivi*, 20.

¹² *Ivi*, 59.

¹³ *Ivi*, 171.

¹⁴ G. PASQUINO, *Natura e evoluzione della disciplina*, in S. BERTOLINI-M. COTTA-L. MORLINO-A. PANEBIANCO-G. PASQUINO, *Manuale di scienza della politica*, a cura di G. Pasquino, Bologna 1986, 15.

¹⁵ Cf. B. CROCE, *Rc.* a G. MOSCA, *Elementi di scienza politica*, Bocca, Torino 1923, in *Nuove pagine sparse*, vol. II, Bari 1966, 220-227.

¹⁶ B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari 1956, 147.

Croce – la teoria della lotta economica delle classi e ampliava l’orizzonte in direzione della dialettica tra i gruppi, fino ad integrare quella dottrina all’interno dell’attività storiografica. Gabriele Pepe, in un saggio dimenticato del 1950, attivò tale dinamica, chiarificando il concetto: «si vuole soltanto affermare che, ammessa la legittimità della storia etico-politica, si capisce meglio tale storia quando si analizzino per un dato periodo, “classe dirigente”, “formula politica”, “difesa giuridica”»¹⁷.

Croce si era mosso lungo il sentiero della liberazione dalla filosofia della storia di Hegel o dai sistemi chiusi, fin da quando aveva affrontato lo studio sul materialismo storico e ne aveva ricavato la convinzione – come ricordò nella *Prefazione* del 1906 agli studi sul materialismo storico pubblicati per la prima volta alla fine dell’Ottocento – che il marxismo era un canone d’interpretazione storica. Successivamente, nella *Prefazione* del 1917, aveva scritto: «il marxismo mi riportava alle migliori tradizioni della scienza politica italiana, mercé la ferma asserzione del principio della forza, della lotta, della potenza»¹⁸.

Ma è interessante, ai fini della nostra analisi, l’ultima *Prefazione*, scritta nel 1941, in cui Croce ricordava di avere ristampato nel 1938 l’opera di Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, e di averla accompagnata con un saggio fondato su lettere e ricordi personali, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*, scritto nel 1937. E più avanti proseguiva richiamandosi al saggio di Aldo Mautino sulla filosofia politica. Questo saggio riportava la filosofia politica di Croce alle sue origini, e coglieva le premesse della “dissoluzione” dello Stato nella società civile, alla luce del movimento della storia etico-politica.

Infatti, sarà il promettente giovane torinese, Aldo Mautino, allievo di Gioele Solari, come lo stesso Passerin d’Entreves, ad affrontare, in una tesi di laurea avviata nel 1936, il tema della filosofia politica di Croce. «Vorrei inserire la sua filosofia del diritto nella storia», aveva scritto Aldo Mautino a Croce l’11 dicembre 1936, e aveva precisato di volere «congiungere quell’ultimo capitolo intorno a *Le leggi* del III volume della *Filosofia dello Spirito* con quanto l’ha preceduto e con quel poco che l’ha seguito»¹⁹. Nelle *Leggi* non era celebrata la centralità assoluta dello Stato. Era presente, piuttosto, l’influenza del materialismo storico, come Croce l’aveva

¹⁷ G. PEPE, *Pane e terra nel Sud*, Firenze 1954, XI, e il cap. VI, *La classe dirigente e la storiografia politica*, 211-228.

¹⁸ B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari 1961, XII.

¹⁹ Cf. G. SOLARI, *Aldo Mautino nella tradizione culturale torinese da Gobetti alla Resistenza*, in A. MAUTINO, *La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce*, Bari 1953, 47.

appreso negli anni giovanili, attraverso le lezioni di Antonio Labriola. «Dal Labriola – come si evince dalla lettera di risposta di Croce a Mautino – ascoltai un corso di etica molto importante sul concetto del lecito e altri argomenti monografici»²⁰.

Attorno a questo scambio epistolare emergeva la lettura anti-hegeliana e storicistica che l'ambiente torinese, legato appunto a Gioele Solari, esercitava attenendosi al pensiero di Croce. Già Gobetti, nel 1925, in un saggio sul *Croce oppositore*, aveva tracciato la differenza tra «Gentile dogmatico, autoritario, dittatore di provinciale infallibilità» e Croce politico «capace di riflessione e di dubbio»²¹. Il Croce, di cui scriveva Gobetti, era, appunto, il Croce del 1924, sicuramente antitetico al culto totalitario della religione dello Stato. «Il Croce – specificava Gobetti – mette però in guardia contro chi confondesse questo Stato concepito come moralità, come Stato etico, come storia, con lo Stato politico e ne derivasse quindi una concezione governativa della morale, come successe al Gentile ministro di anacronistico oscurantismo»²². E Gobetti citava il celebre brano del Croce sullo Stato come «forma elementare e angusta della vita pratica, dalla quale la vita morale esce fuori da ogni banda e trabocca, spargendosi in rivoli copiosi e fecondi; così fecondi da disfare e rifare in perpetuo la vita politica stessa e gli Stati, ossia costringerli a rinnovarsi conforme alle esigenze che essa pone»²³.

Il 1924, infatti, come ha scritto un altro intellettuale formatosi nell'Università di Torino, Aldo Garosci²⁴, è stato l'anno in cui Croce ravvisò l'urgenza di distinguere la politica dalla morale, dopo avere distinto teoria filosofica e vita politica, fin dall'avvio, nel 1913, di una lunga e permanente polemica con Gentile ed i suoi allievi. Ma gli scritti del 1924, poi raccolti nel volume *Etica e politica*, sono conclusivi, rispetto ad un percorso precedente, e aprono nuove prospettive. Scrive Garosci: «Partito dall'affermazione della forma economica dello spirito (risultato netto delle sue meditazioni sul marxismo e poi sui 'bismarckiani'), [Croce] aveva tenuto ferma quell'affermazione sia contro le sollecitazioni della crociata democratica durante la prima guerra mondiale che contro quelle, opposte, della sottomissione o comunque confusione del dovere e del compito politico con il dovere e il compito ideale»²⁵.

²⁰ B. Croce ad Aldo Mautino, Napoli 15 dicembre 1936, in G. SOLARI, cit., 48-49.

²¹ P. GOBETTI, *Croce oppositore*, in *Scritti attuali*, Prefazione di U. Calosso, Roma 1945, 64.

²² *Ivi*, 66.

²³ B. CROCE, *Lo Stato e l'etica*, in *Etica e politica*, cit., 271-272.

²⁴ Cf. L. VALIANI, *Aldo Garosci*, in *Testimoni del Novecento*, Firenze 1999, 73-76.

²⁵ A. GAROSCI, *Il 1924*, in «Rivista di studi crociani», a. III, fasc. II, aprile-giugno 1966, 142.

Questi saggi vanno, tuttavia, collegati – al fine di avere un quadro più chiaro della filosofia politica di Croce – agli altri saggi, di cui alcuni pubblicati in anni successivi, sulla «Controriforma», su «Amore e avversione allo Stato», e sul ruolo della «filosofia inferiore» che si pone «tra le pieghe del mondo dei simboli e dei miti», «più vicini all'animo popolare e al mondo della vitalità»²⁶. Gli studi successivi chiariranno, infatti, che l'etica, traboccando da ogni banda, si riconoscerà, per un verso, nella fede creativa (la religione della libertà) e, per l'altro, nelle forme trainanti e preparanti le nuove primavere storiche.

Da tutti questi studi emergeva un dinamismo storicistico e anti-hegeliano, che l'ambiente intellettuale torinese aveva colto immediatamente. Gioele Solari, innanzitutto, aveva ricordato la posizione di Croce «contro la tendenza a elevare lo Stato a significato ed entità etica»²⁷, e, sulla base dell'interpretazione di Mautino, ritrovava le origini marxiste di quella posizione nel dialogo che il filosofo napoletano aveva intrattenuto con il Labriola fin dalla fine dell'Ottocento. «Alla religione dello Stato etico il Labriola opponeva lo Stato che trae origine da un sistema di forze e di interessi»²⁸. Quel «sistema di forze» annullava non soltanto le suggestioni dello Stato etico di Hegel, ma anche il «concetto spaventiano dello Stato forte», e si disponeva a ridurre lo Stato nella dimensione della categoria dell'utile, secondo un percorso che Passerin d'Entreves aveva collocato, come si affermava all'inizio, all'interno della tradizione del liberalismo anglosassone.

In verità, queste interpretazioni attingevano alla particolare lettura che l'ambiente torinese aveva svolto della filosofia di Croce. Non è un caso che Gioele Solari abbia scritto un celebre saggio su Hegel ricordando che la preferenza degli studiosi era stata rivolta alla dottrina dello Stato e non alla «società civile» intesa, in maniera più equilibrata, come «sistema di reciproca dipendenza e di relativa eticità»²⁹. Quel tono equilibrato risentiva del rifiuto di Croce verso l'esaltazione dello Stato etico. Del resto, Croce, nel 1925, aveva usato un tono sprezzante quando aveva scritto: «Come, infatti, prendere sul serio quell'anticaglia dello 'Stato etico' ideato già dai professori prussiani e non privo certamente di qualche rispettabilità nel luogo e tempo di origine, ma che, tirato in mezzo

²⁶ L. SAMMARCO, *Sulle tracce di Croce: il Ricorso e i Simboli*, Palermo 1999, 55.

²⁷ G. SOLARI, cit., 51.

²⁸ *Ivi*, 97.

²⁹ G. SOLARI, *Il concetto di società civile in Hegel*, in *La filosofia politica*, II, Bari 1974, 233.

all'odierna baruffa italiana, [...] non può non fare un'assai grottesca figura»³⁰.

L'influenza crociana era stata grande e duratura a Torino. In quella città Croce incontrava Barbara Allason, Dante Coda, Ada Gobetti, Vincenzo Galizzi, e i giovani che poi confluiranno nel movimento di *Giustizia e Libertà* e nel *Partito d'Azione*, tra cui Aldo Garosci. Si deve alle pressioni di Leone Ginzburg la decisione di Croce di scrivere il saggio sul marxismo in Italia, pubblicato nel 1937. Da Torino fu spedita la lettera ispirata da Umberto Cosmo di solidarietà a Croce per la volgare frase che Mussolini aveva rivolto al filosofo chiamandolo «imboscato della storia»³¹.

L'interpretazione che la scuola torinese ha determinato sulla filosofia politica di Croce è in sintonia, insomma, con l'*Introduzione* di Sartori ad un'*Antologia di scienza politica* pubblicata nel 1970. Sartori, infatti, presentando in Italia i metodi e i risultati della scienza politica nord-americana e la nuova scienza politica italiana, ritornava al tema classico della teoria dello Stato. Il tema, per l'appunto, affrontato da Passerin d'Entreves. I filosofi, scriveva Sartori, riferendosi soprattutto a Hegel e a Marx, trasfiguravano sempre lo stato esistente, laddove la scienza politica si interessava non all'«essenza», ma al «modo di operare» dello Stato. Il politologo, scriveva Sartori, «non trasfigura lo Stato, ma lo raffigura nei ruoli e configura nelle persone che impersonano lo Stato: talché il suo discorso tende sempre a risolvere lo Stato nel governo e nel modo di esercizio del potere statale»³².

Quindici anni dopo le prime riflessioni di Sartori, la nuova scienza politica italiana si radicava maggiormente in Italia e non si rifaceva soltanto – come era avvenuto attraverso la pubblicazione di precedenti antologie – ad autori stranieri. In ogni caso, come aveva fatto Passerin d'Entreves, l'accento verrà posto su «due distinte tradizioni analitiche». «Da un lato, una tradizione anglosassone che conferisce grande attenzione ai processi sociali più che alle configurazioni statuali; dall'altro una tradizione continentale di analisi delle strutture statuali vere e proprie, di studi istituzionali»³³. Rispetto a queste due tradizioni, dunque, l'attenzione al funzionamento reale dei sistemi poneva Croce dalla parte della tradizione anglosassone, con un'attenzione particolare all'universo dei miti, delle ideologie

³⁰ B. CROCE, *Affaccendamenti inutili e mal graditi*, in *Pagine sparse*, vol. II, Bari 1960, 498.

³¹ Cf. N. BOBBIO, *Trent'anni di storia della cultura a Torino*, Torino 1977, 34-37.

³² G. SARTORI, *Per una definizione della scienza politica*, in *Antologia di scienza politica*, Bologna 1970, 20.

³³ G. PASQUINO, cit., 15.

e delle religioni. Sotto questo aspetto, le indagini di Croce sulla «filosofia inferiore», e sull'individuo come «gruppo di abiti», vanno poste in relazione con la società e con il variegato universo degli «interessi» e delle «pressioni». «Le dispute teoretiche si aggireranno – affermava Croce – per esempio, sul campo che sia da lasciare all'attività degli individui e quello in cui si deve esercitare l'azione dello Stato; ma, economicamente, che cosa è lo Stato se non gli individui stessi in certe forme di associazione, e come si può determinare il campo degli uni e quello dell'altro?»³⁴. In tal modo Croce affermava la concezione sociale dell'individuo in sintonia con la cultura anglosassone e con la scienza politica nord-americana. A tal punto da elogiare Hobhouse e la sua «bella eulogia e apologia inglese del liberalismo» e la sua prospettiva di «socialismo liberale»³⁵.

L'etica non era più prigioniera dello Stato ma, in taluni casi, sosteneva lo «strazio dell'interrotto nesso di partecipazione e di amore per lo Stato». Nasce, attorno allo «strazio» e alla lacerazione, la «pausa» «per dar tempo alle forze morali di ripigliare coscienza di sé e della propria responsabilità e rendere possibile il ristabilimento della unione etico-politica e del consenso». La lentezza e l'infermità delle forze morali o la loro capacità di operare con slancio segnano, dunque, i tempi della ripresa. Ma essa in una prima fase trova i suoi riferimenti nella scienza e nell'arte, negli oppositori. «La cultura dei periodi di reazione si cerca e si ritrova soltanto negli oppositori delle reazioni: come in Italia, nell'età della Controriforma, in Bruno e Campanella e Galileo»³⁶.

³⁴ B. CROCE, *Liberismo e liberalismo*, in *Etica e politica*, cit., 371.

³⁵ *Ivi*, 372.

³⁶ B. CROCE, *Amore e avversione allo Stato*, in *Ultimi saggi*, Bari 1963, 315-317.

LO STORICISMO UMANISTICO-LIBERALE DI CROCE

RENATA VITI CAVALIERE

Sommario

Lo storicismo crociano si distingue sia dallo storicismo relativistico che da quello di tipo hegeliano. È uno storicismo assoluto ma anche umanistico, perché l'umanità è il tutto in cui la storia diviene. La storia offre i modelli morali con i quali l'uomo costruisce il futuro dell'umanità stessa.

Summary

The Croce's historicism is different from the relativistic historicism and from Hegel's historicism. It is an absolute and also humanistic historicism, cause the humanity is the whole where the history becomes. The history gives moral models and with this models the people build the future of the humanity.

* * *

L'eredità di Croce, oramai a cinquant'anni dalla morte e ad un secolo dalla grande *Estetica*, è un fatto che non potremmo rappresentare senza i caratteri peraltro tipici di ogni tempo e della vita stessa che sono la complessità e la multidirezionalità delle analisi interpretative. E tuttavia esiste legittimamente un crocianesimo vigile e critico, per tanti aspetti compatto e riconoscibile, che non è ripetizione scolastica, che cioè non vuol essere appropriazione mimetica di precetti teorici, che neppure intende parlare in nome di una visione del mondo per sempre acquisita, e che si è fatto, invece, "erede" di alcuni contenuti ideali progressivi e di un'impronta etico-politica di fondo. Ed è soprattutto in riferimento a quest'ultima che si è inteso azzardare nel titolo una definizione "altra" rispetto a quella di "storicismo assoluto" che Croce assegnò alla sua filosofia, senza ovviamente pretendere di sostituirla. L'aggettivazione scelta non "qualifica" con attributi aggiuntivi il sostantivo (così come l'aggettivo "assoluto" non avrebbe avuto alcun senso se posto a qualifica dello storicismo, che neppure aveva bisogno nell'accezione crociana di essere elevato a potenza). Raffaello Franchini scriveva negli anni cinquanta in una *Nota sugli usi recenti della parola "storicismo"* che la cautela usata dal Croce, "esperto conoscitore di vezzi filologici", nell'aggiungere al sostantivo l'aggettivo "assoluto", si rivela ancor oggi efficace non solo nella lotta con il sempre ri-

sorgente relativismo, ma anche nel tenere a distanza più generiche espressioni come “storicismo idealistico” (e «v'è perfino chi distingue uno “storicismo idealistico liberale”», diceva Franchini), o “storicismo esistenzialistico”, o ancora “storicismo marxistico”¹. Mi preme pertanto e in primo luogo precisare, per non dare l'impressione di voler contravvenire alla tesi di un maestro degli studi crociani, che si deve concordare in pieno con l'osservazione di Franchini sul carattere pratico della “cautela” crociana, il cui storicismo aveva già in sé davvero il segno dell'assoluto, ma nel senso che poneva in assoluto il principio del nesso dell'azione col pensiero, della storia che si fa storiografia e della storiografia che ridiventa storia: un principio assoluto, dunque, che lungi dal dissolvere il transeunte, contiene al suo interno la possibilità di ogni relazione e dunque l'onere dell'imprescindibile rapporto del particolare con l'universale. Per un motivo se non di cautela, ma pur sempre di carattere pratico, si è voluto perciò segnalare, dello storicismo assoluto i caratteri precipui dell'umanismo e del liberalismo, indicando in tutti e due i termini, assunti comunque con valore aggettivante, l'espressione meglio adeguata a stilizzare l'opera filosofica di Croce. E tuttavia giova aggiungere, ad ulteriore chiarimento, alcuni ragguagli cronologici e logici sulla natura più propria dello storicismo crociano. Si è detto e ripetuto con evidenti riscontri che solo nella avanzata maturità Croce si convinse a parlare della “filosofia come storicismo”, dopo aver filosofato, com'egli scrisse, per oltre cinquant'anni *sine titulo*². La decisione nacque in uno con l'intento, ben espresso in un saggio del '48, di dare nome definito e riconoscibile ad un *modus pensandi* radicalmente diverso dalla filosofia tradizionale³. Nello stesso anno, e in un breve scritto su *Filosofia e non filosofia*, Croce formulava alcune raccomandazioni a scopo pedagogico, utili per procedere in maniera fruttuosa nella pratica del filosofare, muovendo da certe regole auree ch'egli stesso aveva seguito (una sorta di “discorso sul metodo” in chiave non cartesiana). Se ne potrebbe riassumere il loro senso nel breve motto: filosofia non genera filosofia⁴. Possiamo forse non riconoscere a noi stessi e ai nostri pensieri quella storicità che ad ogni sistema passato abbiamo dovuto attribuire? Una volta che sia stata posta la storicità del vero, segue la questione dell'origine del filosofare, che è “occasionale” ma non empirica,

¹ Cf. R. FRANCHINI, *Esperienza dello storicismo* (1953), quarta edizione riveduta, Giannini, Napoli 1971, 24.

² B. CROCE, *Lo storicismo e l'idea tradizionale della filosofia* (1948), in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, 343.

³ *Ibidem*.

⁴ B. CROCE, *Filosofia e non filosofia*, in *Filosofia e storiografia*, cit., 66-71.

storica ma non puramente temporale. Ciò significa che se lo storicismo per Croce ebbe senza dubbio una fonte inesauribile nelle domande del proprio tempo, non per questo la filosofia che prende questo nome si ridurrà a prendere lezioni solamente dall'*empiria* o da una mera rassegna di idee. Essa piuttosto rappresenta la messa in opera di concrete, energiche, potenzialità categoriali, atte per dir così ad interrogare l'esperienza ricreandola nella problematizzazione e rischiarando di nuova luce i precedenti percorsi storici.

La definizione di "storicismo assoluto" segue di circa vent'anni l'intera sistemazione teorica del Croce. Si trattò di una scelta legata all'urgenza della riflessione etico-politica, sul finire del primo trentennio del secolo e nella gravosa situazione della storia europea. Croce portava a termine un lungo itinerario logico-teoretico sulla base di presupposti non più metafisici e nell'apertura al futuro di nuove domande storiche. Incongrua e rischiosa appare pertanto una lettura a ritroso dello storicismo crociano, se questa, rivolta ad individuare nella *Logica* del 1909 le radici teoretiche poi formalizzate nella successiva definizione dottrinarica, decreta l'esistenza di un fondamento assoluto sin d'allora insormontabile, nell'ipotesi alquanto generica di un onnivoro razionalismo. Non si trattò tuttavia nel '39 soltanto di un espediente retorico, benché dettato da cautela pratica: lo storicismo assoluto portava il segno di una consapevolezza nuova che potrebbe efficacemente venir racchiusa nella frase crociana: «la storia trova il suo senso nell'etica», il cui significato esprime proprio l'umanesimo liberale qui sottolineato⁵.

Non si trattò di una svolta ma certo di un arricchimento tematico di grande importanza. Neppure si può parlare di una sorta di conversione allo storicismo dopo "immaturi" primi passi, quasi una indecisione teorica che sboccò infine nella sua destinazione ultima. È pur vero che il giovane Croce si professò talvolta "antistoricista", perché antipositivista, ma già ad esempio nella monografia vichiana del 1911 Croce assunse quell'atteggiamento fortemente critico nei riguardi dell'antistoricismo (in quel caso rappresentato dalla scuola giusnaturalistica settecentesca) che ebbe varie figure nel tempo, spingendo il filosofo a darne sempre conto finanche con enfasi demolitoria come nel celebre discorso oxoniense del 1930⁶. S'intende perciò che un *pathos* rinnovato e storicamente sollecitato fu all'origine dell'autodefinizione che apre con il titolo del primo saggio (*Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*) la silloge pubblicata nel '40

⁵ ID., *La fine della civiltà* (1946), in *Filosofia e storiografia*, cit., 310.

⁶ ID., *Antistoricismo*, in *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1963, 251-264.

intorno a *Il carattere della filosofia moderna*⁷. L'immediato precedente va comunque ravvisato nella *Storia come pensiero e come azione*, dove in costruttiva polemica con Friedrich Meinecke egli aveva difeso proprio l'individuale, in totale sintonia con lo studioso tedesco, fatta eccezione però per la questione del conoscere che è, secondo Croce, giudizio storico senza residui. Diversa gli appariva la posizione meineckiana tesa a collocare l'individualità talvolta nell'irrazionale sullo sfondo di un religioso mistero e talaltra nelle generalizzazioni concettuali⁸. Lo storicismo crociano negava la doppia realtà di fatti e valori, come pure intendeva negare l'universalità *pro tempore* delle idee di bellezza, di verità, di utilità e di bene, che sono invece categorie creatrici e giudicatrici perpetue di ogni storia. Nel '39 la didascalica filosofica della "metodologia della storiografia" avrebbe dovuto chiudere la via ad ogni fraintendimento metafisico dello storicismo assoluto. Croce insisteva molto, con accenti in alcuni casi di heideggeriana memoria, sulla improvvida tendenza della filosofia tradizionale a entificare miti e verità rivelate – e a dimenticare l'essere che è storia. Miti e verità rivelate sono censurabili proprio in ragione della loro naturalistica accezione, non però per il senso propositivo che talvolta donano alle umane cose⁹. La dialettica di particolare e universale, di domanda storica e risposta di significato (mai fuori del tempo e della storia) è eredità secolare dell'occidente. Ricordava l'invito a praticare una *home-philosophy* (come diceva Shaftesbury), a risanare la mente dai miti nuovi, che sono perversioni logiche, come quelli della razza o della società senza stato, a rinnovare la responsabilità dell'umano assunta in pieno come accade ogni volta che ciascuno prende su di sé l'onere della fondazione di un mondo, sia esso giuridico o politico, o eticamente associativo¹⁰.

Nel corso degli anni quaranta, gli ultimi di vita del filosofo sino al '52, la passione filosofica non fu affatto spenta né affievolita. Un intero nuovo corso, mai però in rottura col passato, si profilò ad esempio nei saggi di *Filosofia e storiografia*, e infine nelle straordinarie analisi che Croce intitolò *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*. Senza troppo indulgere al periodizzamento, che spesso intralcia la comprensione teoretica, è pur possibile distinguere, com'è stato fatto, un primo tempo dello storicismo crociano, fino al '17 (i quattro volumi della filosofia dello spirito) e un se-

⁷ ID., *Il carattere della filosofia moderna*, edizione critica a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991.

⁸ ID., *La storia come pensiero e come azione* (1938), Laterza, Bari 1966, 59-65.

⁹ ID., *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, in *Il carattere della filosofia moderna*, cit., 10-15.

¹⁰ *Ivi*, 17-18.

condo tempo databile dal primo dopoguerra al '38/'39, cui seguirono i fecondi ripensamenti sopra ricordati. Si è peraltro indicato nel tema cruciale della distinzione di conoscere e fare il luogo privilegiato del passaggio alle conclusioni finali, impregnate del cosiddetto primato della vita morale¹¹. Scriveva Croce nel '45: «E la moralità stessa, che sotto un certo aspetto può dirsi la potenza unificante dello spirito, è tale solo in quanto s'inserisce tra le altre come pari, moderatrice e governatrice, e tra esse esercita *imperium* e non *tyrannidem*, ossia di esse rispetta l'autonomia»¹². Maggior peso veniva perciò dato al rapporto di interdipendenza tra le categorie, senza minimamente intaccare la loro autonomia. E il quadro categoriale era reso più duttile ai limiti, come sempre, del paradosso. Un "fare" è anche il conoscere, perché attività poetica, concretamente creativa, mai pura contemplazione priva d'ogni rapporto con la mobilità della vita, ma anch'esso vita produttiva, attività di fatto, costruzione di condizionate ed empiriche realtà. Che il pensiero sia una funzione vitale è peraltro il risultato di tutta la filosofia moderna, diceva Croce, da Cartesio a Hegel e ai pensatori contemporanei. Altra cosa è il sofisma, da smascherare, secondo cui pensare e volere *sunt idem*, perché in questa identità essi si snaturano. Croce tenne invece fermamente distinto il conoscere dal volere, a difesa del carattere non tendenzioso delle teorie e della indipendenza della volontà che non diremmo libera se non fosse in grado di scegliere i propri fini¹³. Peraltro la dialettica della vita morale trova piena esplicitazione nell'ultimo Croce, quando si chiariscono fors'anche a lui stesso i termini della vita etica, il ruolo della conoscenza storica e del giudizio teoretico accanto alla libera causalità dell'agire, il peso della mera individualità che ha i suoi diritti nel positivo della forza vitale, e la "presenza" ineliminabile del male come l'altro dal bene, come il negativo, il disorganico, l'insano. La vita morale è perciò attività non a sé stante, fatta di buoni propositi e di obbedienza legalistica. Essa è in ogni umano operare, come sprone a promuovere nuova vita.

Le splendide pagine del vecchio filosofo sono ancor utili a gettare luce sull'intera sua strada di pensiero, e forse anche a sciogliere qualche impervio nodo della tanto discussa logica nel rapporto con la dottrina delle categorie. L'*incipit* di un breve scritto di Croce degli anni quaranta dal titolo *Un caso di storicismo decadentistico* suona così: «La concezione sto-

¹¹ Cf. R. FRANCHINI, *Esperienza dello storicismo*, cit., 110-111 (*Conoscere e fare nel secondo tempo dello storicismo crociano*).

¹² B. CROCE, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in *Filosofia e storiografia*, cit., 62.

¹³ ID., *La storia come pensiero e come azione*, cit., 30-32 (cap. VII – *La distinzione di azione e pensiero*).

rica della realtà è concezione profondamente religiosa e morale, l'unica che sia adeguata all'idea della religione e della morale. Dal corso storico non si può mai saltar fuori – aggiungeva – per attingere una realtà oltre e sopra di noi...», e concludeva: «Né il tempo onnipossente, signore degli uomini e degli dèi – il matematico tempo che divide e meccanizza l'unico corso storico – è, come si tiene dal pensiero volgare, il quadro in cui la storia si muove e che la racchiude e domina, ma, per contrario, la storia è il suo quadro e contiene il tempo, strumento che quella foggia a proprio uso»¹⁴. Il riferimento di Croce ad una concezione così modernamente sofisticata del tempo, consente di giocare su piani diversificati il problema dell'unità di transeunte ed eterno. Anzitutto emerge la priorità logica del tempo storico, sul quale agisce strumentalmente la misurazione fisico-meccanica. Il movimento in senso storicistico non è quello lineare e quantitativo, ma neppure è quello puramente soggettivo e qualitativo (come accade nello scavo intimistico del ricordo che proustianamente sposta l'attenzione al passato). Esso pertanto molto assomiglia al flusso della realtà che Bergson chiamò “durata”, e che aveva in sé spazio e misura cronotopica, tempo e scansione logica, continuità e discontinuità. Ogni determinismo e finalismo uscivano definitivamente fiaccati, pur conservando entrambi per Croce il sensato accenno alla necessità logica dell'accaduto per un verso e per l'altro al perpetuo suo farsi, che è incessante creazione di libertà¹⁵. Ancora un'eco evidente del pensiero di Ernst Mach, che tanto ha influenzato il risveglio scientifico di fine Ottocento, risuona pertanto nella tesi che in principio sta il movimento e con esso le grandi e le minime relazioni tra le cose, a cui talvolta segue l'astrazione del numero per un'esigenza altrettanto profonda di convenzione. Nella sistematica della filosofia dello spirito è in tal caso proficuo specchiare a ritroso lo storicismo assoluto, in cerca per dir così della rappresentazione di un tempo originario, laico, profano, rigorosamente suffragato dalle teorie scientifiche della nuova fisica. Nella *Logica* Croce pose il dilemma della unità degli stabili ed eterni concetti puri con la varietà estrema del particolare. Unità logica che è però anche nelle cose stesse, nella temporalità e storicità dell'umano, con la sola esclusione per motivi di coerenza etica della mitologica simbiosi degli opposti, preludio e sostegno di atteggiamenti impulsivi e irrazionalistici. Lo storicismo crociano, oramai è chiaro, non è relativi-

¹⁴ Id., *Un caso di storicismo decadentistico*, in *Discorsi di varia filosofia* (1945), Laterza, Bari 1959, II, 138-145.

¹⁵ Il confronto con Bergson è, riguardo alla concezione del tempo e delle scienze, molto interessante. Quel che Croce non amò nel grande pensatore francese fu la tendenza ad arrestarsi alla cosiddetta “*intuition*”, senza trattarla come *fermentum cognitionis*.

smo. Scrive Galasso: «La storicità del sapere è, dunque, tutt'altra cosa che una conclusa relatività nel presente e per il presente». La verità non si perde nell'istante, e neppure nasce dal vuoto. «È anch'essa una verità-storia, non una verità-dato», una verità che accade, non una verità che si misura con la strumentazione adatta a produrre il tempo meccanizzato. La verità-storia è l'evento di fondo, quello che non ha inizio fuori del tempo e che mai potrebbe esserci senza mondo; essa è tutt'uno con la stessa attività giudicativa della mente, nata come Minerva, adulta e armata dal cervello di Giove¹⁶.

Di un "nuovo umanesimo" ha parlato Carlo Antoni, riconoscendo allo storicismo assoluto di Croce fede nell'uomo e nella vita, e la convinzione che nelle opere degli uomini agisca la presenza dell'universale¹⁷. L'umanesimo ha perciò valenza logica e non metafisica (potremmo così rispondere alle preoccupazioni di Heidegger): né l'uomo né le categorie sono entità mitiche o valori assoluti extrastorici. Con la consueta lucidità e chiarezza Antoni ricordava spesso che la teoria della distinzione delle forme dello spirito segue come immediata conseguenza, e non precede, la teoria del giudizio storico. Ed è perciò dal giudizio storico, in quanto cuore nel cuore del pensiero di Croce, che occorre muovere nell'intento di delucidare il carattere umanistico-liberale del suo storicismo, riproposto con un'aggettivazione – giova ripeterlo – che ne esplicita puramente il concetto, sgombrando semmai il campo ad inveterati equivoci. Nella *Storia come pensiero e come azione* Croce poneva essenzialmente un problema "pedagogico". Lo storicismo non è la stessa cosa dell'educazione storica che forma l'abito di così pensare e fare, acquisito attraverso vaste conoscenze del passato. Lo storicismo è piuttosto – scriveva –: «creare la propria azione, il proprio pensiero, la propria poesia, muovendo dalla coscienza presente del passato»¹⁸. Sarebbe stato perciò utile accostare storicismo e umanesimo nella formulazione di una inequivoca identità: «lo storicismo è il vero umanesimo, cioè la verità dell'umanesimo»¹⁹. Emendato in un certo qual modo dai "difetti" solitamente ascritti all'umanesimo classico (l'attenzione esclusiva per determinati popoli e lingue, l'eccesso di cura filologica, la "troppa storia", per usare una terminologia nietzscheana, con

¹⁶ Cf. G. GALASSO, *Nient'altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, Il Mulino, Bologna 2000, in particolar modo 26-40.

¹⁷ Cf. C. ANTONI, *Il tempo e le idee*, a cura di M. Biscione, ESI, Napoli 1967, 426-427.

¹⁸ B. CROCE, *Storicismo e umanesimo*, in *La storia come pensiero e come azione*, cit., 286.

¹⁹ *Ibidem*.

il rischio di immobilismo unito ad una sorta di avversione per saperi altri), l'umanismo si "invera" nello storicismo sol quando quest'ultimo sarà in grado di intendere il grande valore della mimesi creativa, vale a dire del riferimento a modelli che, lungi dal richiedere copie, spingono alla creatività che è "arte". Quei modelli, scrive Croce, sono proprio altro rispetto ad un'epoca e ad un pur grandioso contesto culturale; essi sono in realtà le fonti eterne dello spirito, le sue eterne categorie. Lo storicismo dunque svetta nell'autotrascendersi dello spirito senza mai abbandonare l'eredità terrigena dell'umanesimo storico, che è stato movimento verso la vita e contro l'idea ascensionale e ascetica del pensare.

Il carattere umanistico-liberale dello storicismo crociano (occorre forse ancora una volta evocare le antiche arti liberali degli *studia humaniora*?) ha assunto una precisa fisionomia teorica. Si ha netta l'impressione che Croce abbia voluto ripercorrere alle spalle della modernità i tanti cammini della tradizione umanistica allo scopo di evitare proprio i tranelli della gnoseologia principalmente cartesiana, del soggetto e dell'oggetto, della coscienza svuotata dal dubbio e di un metodo infine ossequioso al debito contratto con il progetto di una *mathesis universalis*. Dal *pathos* moderno egli recepì tuttavia il valore inderogabile del rifiuto del principio di autorità, e dalle radici umanistiche estrasse infine il nocciolo prezioso del valore dell'uomo in quanto appartenente all'universale consesso degli esseri razionali. La classica nozione di *humanitas* si riempie di nuovo sentire e di contenuti inediti; viene ora posta a garanzia della coscienza storica, che ha vincoli soltanto in sé stessa, nei modi e nei tempi di una vita pensata e agita con spirito presente e nella consapevolezza di assumere ogni volta l'onere dell'antico *logon didonai*. Nell'incontro critico con la tradizione, in cui consiste la molla segreta dello storicismo autentico, rinnova i suoi fasti il buon vecchio Socrate, maestro eletto di tutti coloro che scelgono un'appartenenza larga rispetto a quella ristretta del gruppo o della corporazione. Nell'ottica di un nuovo umanesimo la filosofia dello spirito nel suo insieme acquista luce diversa e imbocca alcune strade ancora seriamente percorribili. Prende ad esempio fisionomia nuova, rispetto all'iconografia di correnti interpretazioni, la figura dell'individuo, rappresentato con buone ragioni come un soggetto schivo e alieno da macerazioni interiori, così refrattario a sapersi vivere nella sfera empirica del suo mondo-ambiente da apparire quasi privo di legami terreni, da Croce definito cosa vana fuori del tutto, ombra di sogno e strumento dello spirito universale. Nell'ottica invece di un sentire profondamente umanistico e liberale, lo storicismo di Croce mostra di aver avuto a cuore proprio il riscatto dell'individuo, tolto alla funzione di essere solo parte di un organismo completo già sempre in vita anche senza di lui, e immesso per dir così nella

corrente produttiva e vitale dello spirito universale. Il tutto è dunque l'Umanità che sempre vive nelle individue realtà esistenziali e storiche, a tutela dell'estrema singolarità di ognuno, che per esserci deve poter esporsi attraverso l'attività del giudizio storico alla dimensione comune del senso, e far così procedere il mondo in cui è nato. Anche per i motivi ora brevemente sottolineati lo storicismo non è relativismo.

Non si può certo mettere in discussione l'eternità delle categorie: storicizzarle vorrebbe dire tradurle in quel che non sono, ossia fatti storici. E tuttavia esse non sono affatto criteri oggettivi di giudizio da applicare con fermezza e determinazione. Non dicono cosa fare e cosa pensare, non codificano, non insegnano dalla nascita a curare un ristretto mondo di riferimenti linguistici e culturali. Esse presiedono, direbbe Croce, alla possibilità stessa del pensare e del comunicare, alla possibilità del fare economico-politico e dell'agire morale. Ciò vuol dire che in esse si rappresenta la stessa filosofia a testimonianza simbolica della ricerca del vero e della tensione morale vissute in quegli "ambiti" propriamente umani che sono il conoscere e il fare. In quale totalità dello spirito vivente dovremmo veder perdersi l'individuo come sparso frammento alla mercé di un potere più alto? La realtà onnicircoscrivente, diremmo con Jaspers, altro non è che la pluralità della dimensione umana in cui vivono esseri pensanti e agenti, resi attivi e attenti da quella voce interiore, pur detta "natura umana", che lungi dal chiudere nell'intimità singolaristica apre alla discussione e al confronto.

La parola-chiave dello storicismo crociano è la libertà²⁰. Da essa scaturì quella riflessione sul liberalismo che nella prospettiva del filosofo ebbe accenti anzitutto filosofici: il liberalismo prima che dottrina dei diritti e dello Stato è storicismo, ed è la forma stessa di una concezione liberale della vita come concezione totale del mondo e della realtà. Tra la teoria dello stato ottimo e l'aspirazione anarchico-libertaria, vale a dire tra l'autorità da un lato e la libertà dall'altra, sta la vita che è storia, la realtà che è scelta di autonomia e di progresso nel pensiero e nella prassi: nella coscienza della comune umanità che rende pari nella differenza. La libertà come principio religioso informa la concezione storica della vita. A chi paventasse il rischio di una vuota, scettica ed anche agnostica visione del reale, Croce rispondeva che tale essa è, e tale dev'essere, così come l'etica moderna «rifiuta il primato a leggi e casistiche e tabelle di doveri e di virtù, e pone al suo centro la vita morale; al pari dell'estetica moderna,

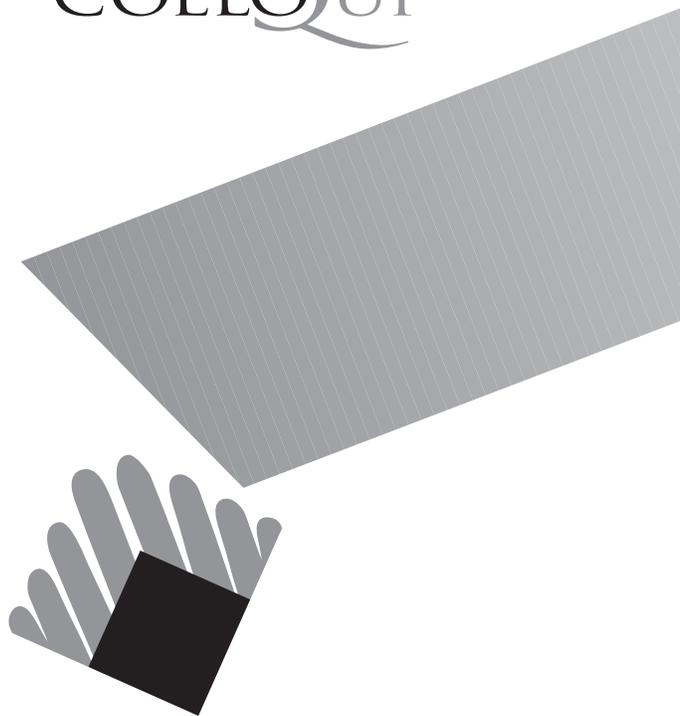
²⁰ Valga per tutti il riferimento al saggio del 1939 *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, in *Il carattere della filosofia moderna*, cit., 103-121.

che rifiuta modelli, generi e regole, e pone al suo centro il genio che è gusto, delicato e severissimo insieme»²¹.

Non si dà infine altro mezzo di diffusione e di sostegno della libertà che l'educazione, e per educazione s'intende il diritto a sviluppare lo spirito critico ai fini della convivenza civile. In conclusione, allora, lo storicismo di impronta umanistica e liberale non può che rimandare ad un primato dell'etica. Si chiude così il cerchio di questa breve ricognizione storico-teoretica, mentre lo sguardo va alla riflessione contemporanea per tanti motivi ossessivamente insistente sulle questioni etico-politiche, foriere di altri percorsi filosofici degni d'essere attraversati. Basti qui concludere che, nell'itinerario-cardine della filosofia occidentale dal "conosci te stesso" all'etica della responsabilità, il crocianosimo ha posto un tassello di alto significato teorico e morale, segnalando anzitutto che il "diritto alla filosofia" si attua nell'esercizio del giudizio storico-critico, il solo capace di tener a freno l'impeto sin troppo umano degli abiti mentali, delle fedi inconcuse, o del presunto possesso definitivo del vero.

²¹ B. CROCE, *La concezione liberale come concezione della vita*, in *Etica e politica* (1931), Laterza, Bari 1956, 300.

COLLOQUI



PERCORSI

La presente sezione della rivista offre all'attenzione dei lettori una ricognizione su alcuni dei principali temi e problemi intimamente legati all'odierno vivere nella città.

In quest'ottica di approfondimento viene solitamente dedicato uno spazio «aperto» alle riflessioni ed alle sollecitazioni di quanti vorranno proporre argomenti ed idee per un dialogo a più voci. Uno spazio per il dibattito, per lo scambio, per il colloquio, e dunque per una crescita criticamente orientata e finalizzata alla realizzazione di una reale ed effettiva possibilità di dialogo e di incontro.

In questo numero, che si presenta monotematico, gli articoli scelti sono in linea con l'argomento principale dedicato a Benedetto Croce e ci offrono aspetti e curiosità, spesso meno conosciuti, sulla figura di questo illustre filosofo.

Il primo articolo ci guida attraverso l'esperienza spagnola di Croce durante il franchismo ponendo l'accento anche su importanti relazioni con altri autorevoli filosofi e letterati come Unamuno e Ortega.

Il secondo articolo propone un'attenta ed intelligente osservazione sul pensiero crociano, la sua consistenza e la sua «classicità» a cui subito dopo segue un'interessante analisi strettamente legata al concetto di medicina e di salute, i cui temi attuali trovano un riscontro in alcuni temi crociani come quello di «Vitalità».

A questo articolo segue un epistolario crociano (l'epistolario Croce-Jaia) attraverso il quale si percepisce la concreta maturazione di questo personaggio, come esso si sia trasformato, attraverso esperienze personali, in quel grande e straordinario pensatore.

Questo ulteriore «percorso» attraverso la vita di Benedetto Croce si conclude con un articolo sull'Estetica crociana, e le definizioni di concetti come quelli di Arte, del Bello e di Storia.

Infine continua, con un altro interlocutore, il dialogo iniziato lo scorso numero tra Paolo Bonetti e Gianni Vattimo, approfondendo alcuni temi relativi al senso dell'esperienza cristiana dopo la fine della metafisica classica e dinanzi alle sfide del nuovo millennio.

NOTE SULLA RICEZIONE DI CROCE IN SPAGNA DURANTE IL FRANCHISMO

PIO COLONNELLO

Nei primi decenni del Novecento erano già conosciute in Spagna la figura e l'opera di Benedetto Croce, il quale, a sua volta, ha sempre mostrato un particolare interesse per la cultura spagnola, come testimoniano i suoi appassionati saggi su Valdés, Lope de Vega, Cervantes, Góngora, oltre che le sue ricerche di carattere storico, come *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza* o la *Storia del Regno di Napoli*.

La «fortuna» di Croce in Spagna era dovuta indubbiamente anche alla traduzione di alcune sue significative opere. Nel 1912 José Sánchez Rojas aveva tradotto l'*Estetica* sulla base della prima edizione italiana, e Miguel de Unamuno vi aveva premesso un interessantissimo *Prologo*; nel 1923, lo stesso Sánchez Rojas pubblicava la traduzione del *Breviario di Estetica* e tra il 1925 e il 1927 furono tradotte e pubblicate anche *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza* e la *Filosofia della pratica*. Nel 1933 erano edite contemporaneamente la traduzione della *Logica*, condotta sulla quinta edizione italiana e *La Storia d'Europa nel secolo XIX*. Nel 1926, Unamuno proponeva una seconda edizione dell'*Estetica*, questa volta tradotta da A. Vegue e Goldoni, ma non poté proporle altre, perché alcuni anni più tardi Unamuno fu destituito dall'insegnamento da Franco e subito dopo morì in Salamanca. Vero è che dopo l'avvento del franchismo in Spagna non fu tradotta o riedita alcuna opera crociana. A partire dal 1938, le edizioni in lingua spagnola del *Breviario di Estetica* sono dovute alla Casa Editrice Espasa Calpe di Buenos Aires (1938, 1939, 1942, 1943), mentre tra il 1942 e il 1945 compaiono edizioni spagnole di opere crociane solo nell'area latino-americana. Nel 1942 appunto *La storia come pensiero e come azione* viene edita a Città del Messico con il titolo *La Historia como hazaña de la libertad*; nello stesso anno a Buenos Aires appare *Materialismo histórico y Economía marxista*; tra il 1944 e il 1946, sempre in Buenos Aires, sono editi *Shakespeare*, *La España en la vida italiana del Renacimiento*, *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel* e *Corneille, con un ensayo sobre Racine*. Negli anni dell'immediato dopoguerra, tra il 1953 e il 1959, sono pubblicati ancora in Buenos Aires *Teoría y historia de la historiografía*, *La poesía*, l'*Epistolario Croce-Vossler* ed *El carácter de la filosofía moderna*.

In realtà, la chiusura culturale della Spagna, durante il franchismo, in un'atmosfera direi rarefatta e insofferente di ogni novità, riguardava non solo la messa tra parentesi dello storicismo crociano, ma anche delle principali correnti del pensiero europeo. Come si esprime un intellettuale, sul quale torneremo più avanti, Juan Roig Gironella, in una prosa paludata e ricca di sonorità barocche, ma che bene descrive la situazione culturale del tempo, «da quando, allo scoppio della guerra, hanno tuonato con fragore le bocche dei cannoni, sono ammutolite quelle dei filosofi. Raramente è successo che qualche rivista, sfuggendo alle censure governative e militari, recasse in Spagna gli echi di idee nate al di là delle nostre frontiere».

Articolerò, pertanto, la presente nota in due momenti, di cui il primo è diretto a ricostruire sinteticamente l'orizzonte ermeneutico in cui si può collocare la prima ricezione di Croce in Spagna, con una particolare attenzione alle figure di Miguel de Unamuno e di José Ortega y Gasset, mentre il secondo è attento a disegnare i tratti e le motivazioni di una sostanziale incomprensione del pensiero crociano nel periodo noto come l'età del franchismo.

Croce, Ortega e Unamuno

Non c'è dubbio che si possano cogliere interessanti relazioni tra Miguel de Unamuno e Benedetto Croce, rilevando, accanto alle affinità, come l'adesione di entrambi al liberalismo europeo e l'opposizione al positivismo, alcune significative divergenze di pensiero. Bene è vero che, da una parte, il filosofo basco fu sensibilmente colpito dalla prospettiva estetica crociana. Nell'*Introduzione* alla citata traduzione spagnola dell'*Estetica* di Croce, egli concorda nel rivendicare l'autonomia della creazione artistica, contro la riduzione dell'arte al pensiero logico o all'etica o alla psicologia o ad altre forme eteronome rispetto all'intuizione pura, accettando, inoltre, l'identificazione tra estetica e linguistica: «La vera materia dell'arte, della poesia, è il linguaggio che ha in sé tutto il tesoro delle nostre intuizioni»¹. Unamuno dichiara ancora il proprio accordo con Croce riguardo alle critiche alle regole della trattatistica e della retorica, alla teoria dei generi letterari, ecc., al punto che egli definisce l'*Estetica* crociana un'opera «altamente liberadora y revolucionaria»². Ciononostante, egli muove riserve alla teoria crociana del bello di natura, che presuppone comunque

¹ M. DE UNAMUNO, *Prólogo* a B. CROCE, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Madrid 1912, 18.

² *Ivi*, 11.

l'«irrealtà idealistica» dell'oggetto naturale, e riguardo alla distinzione tra «bello» e «gradevole».

Unamuno prende, però, le distanze da Croce soprattutto riguardo al fine e all'essenza della religione. Come ha rilevato González Martín, il dissenso con la crociana «religione della libertà» appare netto e inequivocabile³. Unamuno infatti afferma che il nucleo essenziale dell'esperienza religiosa non può essere in ogni caso un atteggiamento conoscitivo, ma semmai la fede, che è soprattutto speranza, volontà di credere nell'immortalità personale. Ai lettori spagnoli di Croce, osserva Unamuno, «se meditano con lo spirito della propria razza, la religione apparirà come cosa di sentimento, appartenente pertanto, secondo il nostro autore, all'attività economica». Si tratta però, a differenza della categoria crociana dell'economico, di «un'economia trascendente e fondata sulla fede»⁴: infatti, «ci domina la preoccupazione del nostro fine ultimo, personale e concreto, il culto dell'immortalità sostanziale. La pura contemplazione disinteressata non è cosa nostra»⁵.

Va peraltro sottolineato che la dimensione propria dall'esperienza religiosa si alimenta, in Unamuno, di una visione tragica della vita e della storia: «La scoperta della morte è ciò che fa entrare i popoli, a somiglianza degli uomini, nella pubertà spirituale»⁶. Il «sentimento tragico della vita», di cui parla Unamuno nel suo volume più famoso, consiste appunto nell'assumere pienamente la tensione profonda del nostro essere verso una vita metatemporale, ben sapendo, al di là di ogni pretesa razionalistica e ottimistica, anzi a partire dalla nostra esperienza di finitudine e di scacco, che non si sortirà probabilmente alcun successo, che non si guadagnerà alcuna risoluzione. Nel seguire rotte ardite e temerarie, la fede generosa e senza calcolo di Unamuno non intende perseguire altro che «la pazzia della croce», la «locura de la cruz», la cui ricompensa finale sarà ascoltare «il canto della stella», per usare l'espressione cui egli ricorre nel *Prologo* alla *Vida de Don Quijote*. Come Giacobbe in lotta con l'angelo, Unamuno ha sempre dichiarato di voler lottare senza tregua con il mistero, tanto da apparire ad alcuni interpreti come l'incarnazione insincera di un «donchisciottismo» spirituale⁷.

³ Cf. V. GONZÁLEZ MARTÍN, *La cultura italiana en Unamuno*, Salamanca 1978, 267-270.

⁴ M. DE UNAMUNO, *Prólogo* a B. Croce, *Estética*, cit., 14.

⁵ *Ivi*, 23.

⁶ Cf. M. DE UNAMUNO, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, tr. it di J. López-García Plaza, Casale Monferrato 1999, 96.

⁷ A. GUY, *Historia de la filosofía española*, Barcelona 1985, 284.

Se le cose stanno così, Unamuno non poteva non contrapporre all'idealismo crociano l'anima profonda spagnola «culminante nella nostra mistica, [la quale] è un naturalismo che sconfinava nel materialismo ed è, fondamentalmente, irrazionalistica». Appunto «tale nostro naturalismo dell'inconscia filosofia spiega il nostro realismo estetico, che altri popoli giudicano brutale; è nei nostri Cristi sanguinanti, e raffigurati al naturale, che ricerchiamo l'emozione patetica più che l'espressione ideale»⁸.

D'altra parte, se Croce scorgeva lo sviamento del pensiero spagnolo nella preferenza accordata al panenteismo di Karl Christian Friedrich Krause, che recava con sé istanze di una palingenesi religiosa, morale e sociale, piuttosto che a Hegel, o Fichte, o Herbart, Unamuno, al contrario, riteneva che proprio tale scelta confermasse le radici religiose e mistiche della sensibilità culturale spagnola.

Per quanto riguarda, poi, il più noto rappresentante della «Escuela de Madrid», José Ortega y Gasset, va osservato preliminarmente che in Italia, almeno fino al termine della seconda guerra mondiale, la sua figura era penetrata come quella di un brillante saggista, di un letterato, di un cultore di studi estetici, ma non come quella di un filosofo. Alcuni interpreti italiani di quel tempo ritennero erroneamente di collocare, accanto al «vitalismo tragico» di Unamuno, il «vitalismo irrazionalista» di Ortega, e considerarono quest'ultimo addirittura un antidemocratico ed un antiliberalista o, per usare l'espressione di F. Burzio, un «Nietzsche minore»⁹.

Certamente non è da escludere che la marginalità della presenza orteghiana in Italia, almeno fino al 1945, sia da attribuire, oltre che a motivi squisitamente culturali, anche a componenti di carattere ideologico e politico, vale a dire l'opposizione al fascismo da parte di Ortega. D'altro canto, però, se il fascismo «fu un ostacolo per la comprensione di Ortega in Italia», come ha rilevato giustamente Merregalli, «fu anche un ostacolo alla comprensione dell'Italia da parte di Ortega»¹⁰.

Ortega, da parte sua, dal punto di vista speculativo, avversava ogni forma di idealismo e ogni riproposizione dell'idealismo tedesco. In particolare, egli riteneva che la filosofia tedesca dell'ultimo trentennio dell'Ottocento fosse caratterizzata da un «certo patetismo culturale», dal mo-

⁸ Cf. M. DE UNAMUNO, *Prologo* a B. CROCE, *Estética*, cit., 17-18.

⁹ Cf. F. MEREGALLI, *Ortega en Italia*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», n. 403-405 (1984), 445-466; F. MEREGALLI, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Roma-Bari 1995; A. SAVIGNANO, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, Napoli 1995, 186-192; L. GIUSSO, *Introduzione* a J. ORTEGA Y GASSET, *La Spagna e l'Europa*, Napoli 1935; l'espressione «Nietzsche minore» si deve a F. BURZIO, *Profeti d'oggi*, Milano 1946, 165.

¹⁰ F. MEREGALLI, *Ortega en Italia*, cit., 413.

mento che tendeva ad una pura «filosofia della cultura, non alla filosofia del reale», ed accomunava in questa riprovazione tanto il neokantismo dei filosofi marburghesi, quanto il pensiero di Rickert, che egli interpretava in chiave neo-fichtiana, quanto l'idealismo di Croce, considerato come una forma di neo-hegelismo¹¹.

Eppure, al di là di tale drastico giudizio – osserva Armando Savignano – il pensiero di Ortega finiva col coincidere con quello di Croce, in quanto alla filosofia come metodologia della storia corrispondeva poi l'*a-priori* come categoria della storia¹².

In realtà, il «razio-vitalismo» di Ortega, ugualmente equidistante tanto dall'idealismo, quanto dalla fenomenologia e dalla filosofia dell'esistenza, proprio in quanto assume come principale dimensione la storicità, può essere definito, a buon diritto, «razio-storicismo», secondo le parole di José Gaos; uno storicismo alieno da ogni forma di filosofia della storia e, appunto perché «filosofia dei fatti particolari», radicalmente aliena da ogni conato metafisico o teologizzante, in qualche modo vicino allo storicismo crociano. Nell'immediato dopoguerra, non è mancato chi, nel confrontare Ortega con Croce, ha scorto tra essi un'intima, profonda consonanza: «Nelle loro filosofie, la realtà è affermata sia come Spirito o come Materia, ma non già tale che stia sopra questo mondo, ma coincide col mondo. La materia è mostrata come un momento dello Spirito in Croce. Lo spirito è mostrato come un momento della materia in Ortega y Gasset»¹³. Peraltro, anche Ortega, dopo un'iniziale adesione al socialismo marxistico, fu, al pari di Croce, un risoluto sostenitore del liberalismo europeo, almeno nella fase centrale del suo pensiero, vale a dire tra la prima guerra mondiale e la fine degli anni Venti, prima dell'adesione al repubblicanesimo spagnolo e all'antifranchismo a partire dal 1936.

Nonostante tutto, Croce e Ortega non si intesero mai veramente. Infatti, Croce si occupò del pensatore spagnolo solo nel 1943, recensendo i suoi *Saggi sull'amore*, che giudicava severamente per il modo poco rigoroso di elaborare i concetti ed una «giornalistica tendenza al paradossale e al brillante». Al di là del fascino di tale scrittura, Croce osservava che «se in ogni tempo è necessario guardarsi da cotesti sviamenti e attendere alla pura e sostanziosa verità, nei nostri tempi, e nel nostro e nel suo paese,

¹¹ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Cultura y culturas*, in *Obras*, Madrid, 1966 (5ª ed.), 253.

¹² A. SAVIGNANO, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, cit., 203; cf. pure J. DUJOVNE, *La concepción de la historia en la obra de Ortega*, Buenos Aires 1968, 208.

¹³ A. DE GENNARO, *Croce e Ortega y Gasset*, in «Italice», n. 4, vol. XXXI (1954), 242.

vi ha di ciò ora non solo il bisogno ma l'urgenza, non solo il dovere ma il dovere intransigente»¹⁴

Il filosofo italiano faceva appello all'atteggiamento severo e irremovibile, che occorreva assumere dinanzi agli avvenimenti che hanno segnato drammaticamente gli anni tra le due guerre mondiali in Spagna, come in Europa. Tuttavia, se è abbastanza conosciuta la diaspora degli intellettuali tedeschi, di origine ebrea, durante il nazismo – si pensi a Hannah Arendt, a Elie Wiesel, a Hans Jonas, a Walter Benjamin, ad Adorno, Horkheimer, solo per citarne alcuni –, non erano in quel tempo e ancora oggi non sono altrettanto conosciute la fuga dalla madrepatria e le vicissitudini dei filosofi spagnoli durante il franchismo.

Tra il 1938 e il 1939, in seguito alla disfatta repubblicana, molti intellettuali spagnoli della generazione del '27, detta dell'esilio repubblicano dagli effetti della guerra civile, furono costretti ad abbandonare la Spagna, per risiedere quasi esclusivamente in America Latina. Solo alcuni sceglieranno gli Stati Uniti e pochi altri l'Europa. Se si segue la distinzione storica per «generazioni», indicata da Ortega y Gasset, è questa la terza generazione di intellettuali. I tragici avvenimenti della guerra civile non risparmiarono, però, nemmeno i più eminenti rappresentanti della generazione del '14, né quelli della generazione del '98, come ad esempio Miguel de Unamuno o lo stesso Ortega y Gasset, che nel 1936 lasciò la Spagna, per risiedere prima in Francia, poi in Olanda, Argentina, Portogallo e Germania.

Mentre ai filosofi che restano in patria le autorità politiche e culturali imposero obbligatoriamente nelle aule universitarie lo studio del neotomismo, i filosofi esiliati in Sud America, come José Gaos, Eduardo Nicol, Eugenio Imaz, María Zambrano, Serra Hünter, Joaquín Xirau, trovarono assoluta libertà per sviluppare il loro pensiero. In generale, l'evoluzione filosofica dei pensatori ispano-americani tra gli anni Trenta e Quaranta sembra seguire uno schema comune: dal razio-vitalismo o «racio-historicismo» di Ortega alla fenomenologia, al materialismo storico-dialettico, alla filosofia dell'esistenza.

Se si segue lo schema proposto da Alain Guy¹⁵, si può osservare che la filosofia accademica in Spagna, durante gli anni Trenta e Cinquanta, appare sostanzialmente articolata in cinque grandi filoni metafisici. Da una parte troviamo l'ontologismo tomista o neotomista, che in alcune occasioni sembra persino assumere il ruolo di una dottrina ufficiale della gerarchia ecclesiastica e civile, principalmente con Franco. Accanto al capo-

¹⁴ Cf. B. CROCE, *Nuove pagine sparse*, Bari 1966 (2^a ed.), vol. II, 215.

¹⁵ Cf. A. GUY, *Historia de la filosofía española*, cit., 381-416.

fila di questo movimento, il domenicano Santiago María Ramírez (1891-1967), professore in San Esteban (Salamanca), si possono ricordare Canals Vidal e L. Eulogio Palacios. D'altra parte troviamo l'ontologismo agostiniano, i cui esponenti più noti sono Adolfo Muñoz Alonso, Enrique Rivera de Ventosa e l'ontologismo vitalista e assiologico, rappresentato da Juan Zaragüeta. D'altra parte, ancora, per concludere questo rapido giro d'orizzonte, si possono ricordare José Hellín, Salvador Cuesta Lorenzo, José Ignacio de Alcorta Echeverría, Juan Roig Gironella, esponenti dell'ontologismo suarista e, infine, Uscatescu, Candau, Cencillo, rappresentanti di un ontologismo critico.

Juan Roig Gironella interprete di Croce

Se questo è il quadro della cultura, per così dire, «ufficiale» della Spagna durante il franchismo, si comprendono bene le ragioni dell'insuccesso di filosofie quali lo storicismo, l'esistenzialismo, la fenomenologia, il marxismo e, in genere, di tutte le nuove istanze culturali che provenivano di là dei Pirenei. Nondimeno, non è mancato chi, in tale clima etico ed intellettuale, ha tentato una valutazione complessiva del pensiero di Croce e delle correnti filosofiche contemporanee, come Juan Roig Gironella, l'esponente più attivo dell'ontologismo suarista. Forse, proprio l'interpretazione crociana di Roig Gironella (1912-1982) può fungere da *passe partout* per intendere il clima di un'epoca, le sue contraddizioni e le ragioni di un fraintendimento ermeneutico ed etico, prima ancora che storiografico.

Direttore dell'importante Centro Balmesiano e professore nella Facoltà di Sant Cugat del Vallès, Roig Gironella si era formato a Barcellona e quindi in Francia, dove si addottorò in Filosofia nel 1942. Condirettore di «Pensamiento» e fondatore della rivista «Espíritu» (1952), reinterpretò originalmente la filosofia scolastica, che intese valorizzare nella versione suareziana, con gli arricchimenti recati dal filosofo catalano Jaime Balmes. Egli si fece paladino, così, del realismo cristiano contro tutte le forme di immanentismo e relativismo contemporaneo, facendo leva sulla teoria dell'analogia per aggirare di volta in volta l'idealismo, il formalismo, l'empirismo naturalista e l'esistenzialismo.

Studio dei temi della teologia razionale, della cosmologia, della psicologia e dell'etica, severo con il cartesianesimo e con il kantismo, in *Filosofía y vida*¹⁶ pretende dimostrare lo scacco delle filosofie di Nietzsche,

¹⁶ J. ROIG GIRONELLA, *Filosofía y vida*, Barcelona 1946.

Ortega y Gasset, Croce e Unamuno; in *Filosofía y razón*¹⁷, dopo aver definito la sua generosa «filosofia dell'atteggiamento», prende posizione contro Fichte e Hegel, J.S. Mill, Husserl e Heidegger, per concludere a favore della *philosophia perennis*, nel senso cristiano del termine. A suo parere, tuttavia, la sintesi tomista non ha dato tutti i suoi frutti, come dimostrò la crisi nominalista, sebbene la scolastica salmantina del secolo XVI abbia rimontato la china. Sfortunatamente, lo sforzo di Suarez fu deviato o impoverito nel secolo seguente da alcuni suoi discepoli, che non rispettarono la sua immensa forza di sintesi e si addentrarono in problemi troppo particolari o effimeri. Si trattava ora di riannodare il movimento creatore del «doctor eximius», insistendo sul carattere trascendente dell'afferramento dell'Essere.

Autore di numerosi saggi su Balmes, Suarez, Blondel, Quine, Jacques Monod, Gödel, Ortega y Gasset, Croce, Rosmini, Rousseau, Teilhard de Chardin, Brunschvicg, Unamuno, si fece promotore di un'antropologia filosofica, che insiste particolarmente sulla libertà psicologico-morale, come risulta dai volumi *Perfiles*¹⁸ e *Nuevos perfiles*.

In *Filosofía y vida*, le critiche al pensiero storicistico, orteghiano e crociano, sono altrettanto taglienti e spietate come quelle rivolte alla filosofia esistenziale rappresentata da Nietzsche e Unamuno, mentre tra le due anime dello «storicismo umanistico» in lingua romanza, vale a dire Ortega e Croce, gli strali più acuti sono rivolti indubbiamente al filosofo spagnolo. A parere di José Gaos, gli attacchi di Roig Gironella ad Ortega y Gasset rientrano, più in generale, nell'atteggiamento denigratorio che la cultura accademica e, segnatamente, alcune sue frange ecclesiastiche, come Joaquín Iriarte, José Sánchez Villaseñor, Julio Garmendía de Otaola, tutti della Compagnia di Gesù, ebbero al tempo del franchismo nei confronti di Ortega¹⁹.

Roig Gironella passa in esame alcuni luoghi centrali dell'opera orteg-

¹⁷ Id., *Filosofía y razón*, Madrid 1949.

¹⁸ Id., *Perfiles*, Barcelona 1950. Tra gli altri volumi di Roig Gironella, degni di essere ricordati, citiamo: *Filosofía blondeliana* (Barcelona 1944); *La filosofía de la acción* (Madrid 1943); *Investigaciones metafísicas* (Barcelona 1949); *Estudios de metafísica* (Barcelona 1959); *Cursos de cuestiones filosóficas* (Barcelona 1963); *Balmes filósofo* (Barcelona 1969). Su Roig Gironella, si vedano: A. LÓPEZ QUINTAS, *Filosofía española contemporánea*, Madrid 1970, 415-420; A. GUY, *Historia de la filosofía española*, cit., 406-409; J. PEGUEROLES, in «Espiritu», enero-junio; julio-diciembre 1982; A. MUÑOZ ALONSO, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, Madrid 1959, 418.

¹⁹ Cf. J. GAOS, *De paso por el historicismo y existencialismo*, in *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española* («Obras completas», IX), Ciudad de México 1992, 292.

ghiana, a iniziare dalla prolusione accademica al Corso del 1921-22, che ha per titolo *Il tema del nostro tempo*. Se il superamento della metafisica, tentato da Ortega, significa superare il razionalismo e il relativismo, ad un tempo, grazie al «raziovitalismo», resta poi da interrogarsi cosa significhi davvero «ragione vitale» e, in particolare, il tanto conclamato tema della «vita».

La tesi portante dell'interpretazione del Gironella è l'accentuazione della riduzione del concetto di vita a elementi «biotici» di origine nietzscheana, trattandosi non della vita razionale, ma della vita *spontanea* o *inferiore*. E se Ortega afferma che «il tema del nostro tempo consiste nel sottomettere la ragione alla vitalità, localizzarla all'interno del biologico, subordinarla allo spontaneo», indubbiamente lo spontaneo, sottolinea il critico, non può non essere che l'elemento *dionisiaco*, irrazionale, caotico, notturno, il regno delle Madri; e così la parola nietzscheana, ancora una volta, ha avuto una portata «profetica» per il nostro tempo.

Come lo storicismo di Croce, anche quello orteghiano può essere connotato, rileva Roig Gironella, «storicismo assoluto», per la negazione della natura umana, di una sostanza o di una *esencia* immutabile e sovratemporale, a favore dell'affermazione di una radicale storicità dell'uomo, tanto che non resta che il «farsi» concreto «di questo o di quel modo», la circostanza, *l'hic et nunc*, la limitazione spazio-temporale. Ma al critico intanto sfuggiva che proprio la circostanza è funzionale alla costituzione del senso, che implica sempre uno sguardo attivo, selettivo, una visione essenziale e prospettica, tanto che egli conclude con un giudizio severo e ingeneroso: «Incontriamo uno scetticismo elegante: dubbio, vacuità. La filosofia solo per filosofare, come si fuma per ingannare il tempo, però non per incontrare la verità [...]. Orbene, non c'è questa verità nella sua opera, né egli pretende cercarla; filosofa credendo in scienza e coscienza che il suo stesso raziovitalismo, il suo stesso storicismo, sia un errore, come qualunque altro asserto»²⁰.

Proprio negli anni cruciali della seconda guerra mondiale, al di là di questo storicismo «di maniera» e «diplomatico», si sarebbe presentata per la Spagna, rileva Roig Gironella, l'«opportunità speciale di venire a conoscenza dell'effettiva portata dello storicismo», grazie al filosofo italiano Benedetto Croce. In realtà, Gironella, che già conosceva in buona sostanza molte opere crociane, poteva leggere alcuni nuovi fondamentali saggi – *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, *L'ombra del mistero*, *Il concetto filosofico della storia della filosofia*, pubblicati originariamente nella

²⁰ J. ROIG GIRONELLA, *Filosofía y vida*, cit., 110.

rivista «La Critica» tra il 1939/40 e raccolti quindi nel volume *Il carattere della filosofia moderna* –, nella versione francese edita nel 1940 nei fascicoli della «Revue de Métaphisique et de Morale»; fascicoli che, in effetto, valicarono i Pirenei solamente nel 1942. Si trattò, comunque, di un evento raro, se non eccezionale. Lo stesso Roig Gironella osservava – lo si è notato all'inizio – che «raramente è successo che qualche rivista, sfuggendo alle censure governative e militari, recasse in Spagna gli echi di idee nate al di là delle nostre frontiere», e aggiungeva che «questa esposizione di Croce suggerisce riflessioni piene di interesse, ora che la storia futura è ordita nei campi di battaglia; e non solo la storia politica, bensì anche l'ideologica, dal momento che l'una e l'altra risultano frequentemente congiunte, con interazioni innegabilmente reciproche»²¹.

Indubbiamente, questi saggi rappresentano, nella loro forma matura, lo storicismo crociano, ma al critico, che scrive che «essi non ci dicono sostanzialmente nulla di nuovo», sfugge intanto l'effettiva evoluzione del pensiero di Croce, nonché l'ulteriore tappa che aveva segnato un'opera come la *Storia d'Europa*, che segna l'apparire di un «terzo» Croce, «entusiastico o religioso, non più moralista ma posseduto da passione etica», animato da una sorta di «lotta da *clerc*»²².

L'interpretazione di Roig Gironella parte dal concetto crociano di storicismo assoluto e dalla doppia tesi espressa nel saggio dal titolo omonimo, cioè dall'idea che «la filosofia non può essere altro, né in realtà è stata mai altro, che filosofia dello spirito» e che «la filosofia dello spirito non può essere in concreto, o non è mai stata in effetto, se non pensiero storico o storiografia»²³. Il critico riassume anche le idee-chiave del saggio crociano, confluenti nel superamento delle due pietre d'inciampo contro cui ha sempre lottato lo storicismo filosofico: da un lato la metafisica, dall'altro «il mito o la verità rivelata delle religioni», che trova l'appoggio non altrimenti che nei «sogni, visioni, oracoli, fatti immaginosamente interpretati», ma che nonostante tutto hanno la pretesa di «verità concettuale». Si tratta, ad ogni modo, di intendersi, perché l'affermazione della filosofia come *metodologia della storia* non parte dall'assunzione della storia «astratta», bensì dalla stessa storia della realtà, dalla realtà che è spirito, divenire e sviluppo. Gironella rileva anche che in una visione siffatta c'è il rischio di imbattersi in un «residuo di trascendenza»: questo sarebbe il collocare di fronte alla «verità della filosofia o dell'universale», quella

²¹ *Ivi*, 117.

²² G. CONTINI, *L'influenza culturale di Benedetto Croce*, Milano-Napoli 1967, 50.

²³ B. CROCE, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, in *Il carattere della filosofia moderna*, Napoli 1991, 9.

dell'«individuale, la verità storica», come due verità eterogenee. Ma lo stesso Croce avverte, e il suo critico bene lo sottolinea, che «per non ricadere nell'errore di rappresentare lo spirito come un'entità metafisica e trascendente, non c'è altra soluzione che quella di concepire la filosofia tanto dipendente dalla storia come questa lo è da se stessa», non come interazione reciproca, bensì grazie all'abbraccio «dell'unità sintetica e dialettica» e, in ogni caso, occorre tenere presente che «non c'è alcun giudizio (giudizio pieno e vero) che non sia storico, e che storie sono anche le soluzioni e le definizioni della filosofia».

Di maggiore interesse teoretico sono le analisi del saggio *L'ombra del mistero*. Anche se non partiamo dalla ricerca di una causa ultima e fondante del reale, del fondamento inconcusso della tradizione metafisica, vi è comunque un limite alla nostre pretese conoscitive, un limite che coincide con la soglia dell'ineffabile, col mistero. Ma è proprio sull'idea di mistero che Roig Gironella dichiara manifestamente il proprio dissenso da Croce e dalla convinzione, da lui espressa, che «il mistero, logicamente inteso, non è, dunque, l'impenetrabile e l'insolubile del pensiero, ma anzi il penetrabile e solubile per definizione, il continuamente penetrato e risoluto»²⁴. Partendo da ben altra prospettiva teoretica, il critico scorge in queste affermazioni la caratteristica propria dell'ottimismo razionalistico e storicistico, nell'atto di fugare conclusivamente i dubbi e le ombre sulle ragioni ultime della realtà, della realtà come identità di essere e pensiero, tanto che non esisterebbero più problemi nell'universo, ma solo l'«onesto esercizio» di risolverli²⁵.

Un'altra difficoltà gli appare, però, «incomparabilmente più insolubile» della precedente. Croce aveva asserito che, di fronte alla «sete dell'impossibile, della assoluta felicità o beatitudine che sia» – un ideale che «riaffiora sempre nei petti degli uomini e li riempie di deserto desiderio», tanto che è stato di volta in volta trasferito o dalle religioni nell'al «di là dalla vita terrena» o dalla teoria politica «nell'immagine dell'ottima repubblica, del perfetto stato razionale»²⁶ –, di fronte a questo sogno chimerico, è necessario affermare un altro tipo di ideale, non più assoluto o ultraterreno. Tuttavia, è proprio questo il punto che appare maggiormente aporetico a Roig Gironella. Che ne è del problema della beatitudine personale, cui fa da contraltare la questione del male o il problema del dolore individuale?

²⁴ ID., *L'ombra del mistero*, in *Il carattere della filosofia moderna*, cit., 31.

²⁵ È questa una critica assai affine a quella rivolta a Croce, alla vigilia della prima guerra mondiale, da Renato Serra, come si può leggere in R. SERRA, *Le Lettere*, Milano 1974, 127.

²⁶ B. CROCE, *L'ombra del mistero*, cit., 32-33.

«Croce deve preoccuparsi di questa grande questione che ha tormentato in maniera lancinante tutti i non credenti. Precisamente per essere inciampata in questo problema, si è screditata la filosofia di Hegel; in essa non c'era posto per il male e per il dolore individuale; egli non sapeva dare un "perché" all'unico problema che ha l'uomo che soffre. Le incisive critiche di Kierkegaard colpirono nella parte debole del sistema, e subito demolirono a colpi d'ascia l'idolo hegeliano. Se Croce non intende avere la stessa sorte, deve preoccuparsi del problema; e questa è forse la parte più nuova di questi saggi che ora pubblica»²⁷. Lasciamo anche stare che Gironella certamente, a quel tempo, non poteva conoscere i saggi crociani *La fine della civiltà* o *L'Anticristo che è in noi*, compresi nel volume *Filosofia e storiografia*²⁸, saggi nei quali è affermata una visione piuttosto «drammatica» dell'esistenza, che si sottrae al facile *topos* dell'ottimismo idealistico, alla cui visione della storia è stata ingenerosamente attribuita la deficienza di ciò che Kant chiamava il «male radicale» o la «finitezza dell'uomo». Lasciamo anche da parte ciò, per restare all'interno dell'orizzonte ermeneutico del pensatore spagnolo, il quale assumeva come punto di partenza per le proprie indagini proprio quella metafisica tradizionale, che Croce aveva messo tra parentesi. Di qui il ricorso a fini trascendenti e ultimi, atti a giustificare, secondo gli schemi della teodicea fissati da Leibniz a Kant a Rosmini, la presenza del male nel mondo. Oppure non resterebbe altra soluzione che oscillare nell'alternativa tra la fede in un «dio capriccioso» e la credenza in un processo circolare del tutto, nell'«eterno ritorno» di nietzscheana memoria.

«Qual è, dunque, la soluzione di Croce?», si chiede Roig Gironella. Egli riporta il convincimento crociano che la filosofia "dimostra" che «la vita è al di sopra del piacere e del dolore, della felicità e dell'infelicità, perché essa comprende entrambi i termini e perciò nega la loro separata esistenza e unilateralità»²⁹. Bene, questo mi "dimostra", osserva il critico, «che nella vita presente non c'è felicità piena; però, nella futura? Non c'è continuità della mia vita in una ultravita?»³⁰. Ciò che egli contesta è propriamente il sostituto che possa appagare o, almeno, attenuare «le nostre ansie di eternità e di felicità», vale a dire «l'ideale dell'operosità dell'opera a cui si attende e con la quale e nella quale si vive, tutto in essa profondandosi e perdendosi»³¹. A parere di Roig Gironella, questa «morale dell'operosità» è ancora più tragica di quella di Unamuno o della morale del

²⁷ J. ROIG GIRONELLA, *Filosofía y vida*, cit., 127.

²⁸ B. CROCE, *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, 303-319.

²⁹ ID., *L'ombra del mistero*, cit., 34.

³⁰ J. ROIG GIRONELLA, *Filosofía y vida*, cit., 128.

³¹ B. CROCE, *L'ombra del mistero*, cit., 34.

«tormentato Nietzsche». «Croce la chiama “morale eroica”. No, è anti-umana: l’aspirazione dell’uomo al bene morale e la sua aspirazione alla felicità piena lo segnano come due frecce nel corso della sua peregrinazione, che coincidono tra loro al di là del nostro orizzonte. Tutto sta nell’imprimere a questi due vettori la direzione conveniente. La terribile agonia di Nietzsche, Unamuno e Croce non è eroismo fondato, bensì pedaggio inevitabile in tutto ciò che distrugge la sua natura più intima»³². C’è qui, concludeva il pensatore spagnolo, «l’enigma insolubile» per lo «storicismo assoluto»: in questa «persistente e rifiammeggiante brama della felicità perfetta e assoluta è il sostegno più diretto e più forte dell’idea di “mistero”, del mistero pensato come essere ed esistenza. A ogni altra richiesta la filosofia risponde o può rispondere e soddisfarle; ma a questa no»³³.

A tutta questa problematica, Roig Gironella ritiene di dover rispondere con le stesse parole di Tommaso d’Aquino e della *philosophia perennis*: «*desiderium naturae nequit esse frustra*; indubbiamente l’anima dell’uomo è immortale ed è destinata da Dio a possedere la beatitudine perfetta. Questa filosofia è umana; lo storicismo di Croce, cos’è? È un terribile gioco del razionalismo esasperato»³⁴.

Nell’avviarci ora alla conclusione, dobbiamo rilevare come al Gironella sia sfuggita propriamente la comprensione dell’elemento teoretico centrale del saggio crociano, vale a dire il peculiare rapporto tra l’ideale di felicità indicato dalla religione – o dalle religioni – e quello che consegue dall’agire morale, dal sentimento morale della vita. Entrambi gli ideali hanno una valenza che, in qualche modo, «trascende» il singolo, ma diverso è il carattere di questo trascendere. Di fronte all’ideale di felicità costante e di beatitudine, affermato dalle religioni rivelate, si erge l’ideale proprio degli uomini che «sentono moralmente». In sostanza, l’ideale dell’operosità non riguarda «solo l’opera grandiosa, alla quale a primo tratto fa ricorso l’immaginazione esemplificatrice, l’opera del poeta e del filosofo e dello scienziato e dell’uomo di stato e del riformatore sociale; ma tutte quelle che sono opere di vita, della madre che alleva la prole, dell’amico che sorregge e rianima l’amico, del contadino che ama la terra e la bagna del suo sudore...»³⁵. Anche da questo ideale consegue l’eternità: attraverso di esso l’uomo acquista l’immortalità, che non è comunque quella promessa in un’altra vita o nei sogni nei quali si diletta l’immaginazione; ma è piuttosto l’immortalità che si identifica con i detti e con le opere dell’uomo, con i suoi atti e con gli

³² J. ROIG GIRONELLA, *Filosofía y vida*, cit., 129.

³³ B. CROCE, *L’ombra del mistero*, cit., 38.

³⁴ J. ROIG GIRONELLA, *Filosofía y vida*, cit., 130.

³⁵ B. CROCE, *L’ombra del mistero*, cit., 34-35.

istituti nei quali traluce l'incanto del Bello, la chiarezza del Vero, la volitiva operosità del Bene. In questo senso, all'anima umana tocca un destino *immortale*: «Qui la fuggevolezza della edonistica felicità è vinta veramente dalla eternità, perché eterna è sempre l'opera che s'inserisce nel corso del mondo e vive in esso; qui la gloria si discioglie da quanto le rimaneva ancora di personale e di "vanagloria", e forma tutt'uno con l'immortalità così concepita; e l'immortalità delle anime è l'immortalità delle opere, che nessuna forza o evento può cancellare e che sono anime, ossia forze spirituali, e si abbracciano tra loro nell'idealità che è realtà»³⁶. Naturalmente, l'ideale morale, che sollecita l'uomo all'attività, alla creazione di opere, altro non è che lo stesso ideale della libertà, la quale «sola consente il dispiegamento delle migliori forze umane conforme all'intima aspirazione morale». In questo punto soprattutto si collegano i due aspetti salienti della «religiosità» crociana: l'idea della religione come religione della libertà e la concezione della moralità come «religione». In fondo, cosa significa avvertire la legge ultima del bene, la legge morale, come suprema garante del circolo spirituale, radice e fine dell'attività dei distinti, se non avvertirla come *divina*, come il peculiare momento di un'alta e intima esperienza religiosa?

Roig Gironella, tuttavia, non ha colto i tratti di questa religione «umana, troppo umana», anzi l'ha interpretata in una dimensione decisamente antiumana. Si tratta di una filosofia, egli conclude in *Filosofía y vida*, che «nega l'assoluto, e in realtà stabilisce assolutamente il suo relativismo; stabilisce il relativismo, e in realtà nega che non ci sia più assoluto della stessa relatività [...]. Per questo, quanto più aborre la trascendenza, più l'afferma»³⁷. Ed è un giudizio sostanzialmente in linea con quello espresso da Francesco De Sarlo, che egli cita nella sua conclusione: «Con l'identificazione dello spirito col Mondo, la trascendenza non è affatto oltrepassata [...]. È il riconoscimento implicito della trascendenza tanto più imperiosa quanto più si insiste sul fatto che lo Spirito, che è il Mondo, è lo spirito che si svolge, eterna soluzione ed eterno problema»³⁸.

Non poteva esserci certamente misconoscimento maggiore dell'opera crociana in un'età, quella del franchismo, che aveva allontanato la cultura spagnola dal resto dell'Europa, isolandola in un dorato accademismo, in un'isola lontana da quelle voci italiane e tedesche e francesi, che, coniugavano con ben altro senso della storicità e con viva passione civile, *filosofía y vida*.

³⁶ *Ivi*, 35.

³⁷ J. ROIG GIRONELLA, *Filosofía y vida*, cit., 135.

³⁸ Cf. F. DE SARLO, *Gentile e Croce. Lettere filosofiche di un «superato»*, Firenze 1925, 303.

CONFRONTI E INCONTRI CON BENEDETTO CROCE

PASQUALE GIUSTINIANI

Vitalità e classicità del pensiero crociano

Prendendo in prestito alcune battute che Corrado Ocone – in un suo studio su alcuni aspetti della critica liberale al “liberalismo di Croce” – dedicava al pensiero politico del grande filosofo meridionale, cinquant’anni dopo – forse il tempo “giusto” per maturare un’opportuna distanza e, insieme, non perdere la “contemporaneità” – si potrebbe ben affermare che «la vitalità e la classicità del pensiero crociano ha a che fare con la sua complessità, vale a dire con la non facile riducibilità dei motivi di pensiero diversi e persino contraddittori in esso presenti»¹. Pensieri diversi riscontrabili nei tre capisaldi della teoria crociana della storia, dell’etica e dell’estetica. Altrettanti complessi e sempre da interpretare macigni nella storia recente della cultura e della filosofia europea, perché prodotti, ad un tempo, storici e condizionati, figli di un tempo determinato e, insieme, espressioni singolari ed individuali di uno “spirito vivente”, quasi a verificare come fondata l’osservazione che «Croce riconosceva per un verso la condizionatezza storica di ogni pensiero, dell’arte come della filosofia, per l’altro, invece, sottraeva all’oggettività dei tempi lo spirito vivente: storicizzati sono i problemi, non la “qualità” delle soluzioni»². Ecco anche perché, sul piano della teoria della storia, benché le recenti scuole storiografiche francesi si siano decise programmaticamente «a cancellare la storiografia *événementielle*, l’*histoire historisante*, per sostituirle con una storiografia ispirata in qualche modo al modello delle scienze sociali, e persino naturali»³, la lezione di Croce resiste –. Nonostante un Ph. Ariès non la nomini neppure, pur utilizzandone non pochi *topoi* ed auspici e benché la “sfortuna” di Croce nella cultura dei francesi spinga alcuni di questi intellettuali ad annoverarlo, con una evidente incomprensione del pen-

¹ C. OCONE, *Libertà e politica*, in R. BRUNO (cur.), *Per Croce. Estetica, Etica Storia* («L’identità di Clio. Collana di storia e scienze sociali»), ESI, Napoli 1995, 263-277, qui 265.

² R. VITI CAVALIERE, *Il tempo storico e i tempi della storia*, *ivi*, 9-39, qui 25.

³ G. COTRONEO, *Le “Annales” e la “Nouvelle Histoire”*, *ivi*, 41-56, qui 42.

siero, addirittura tra i “filosofi della storia”-, la teoria crociana della storia «nonostante il lungo tempo trascorso – e non certo invano – non è detto non abbia ancora qualcosa da insegnarci»⁴. Così pure, sul piano dell'estetica, non fa meraviglia il rinnovato interesse – dopo la relativa disattenzione degli anni Sessanta e Settanta del XX secolo – per l'estetica crociana come mostra, tra gli altri, il non occasionale rinvio che ad essa fa W. Benjamin⁵. Episodio tanto più rilevante se si rammenta che «le estetiche, le poetiche, il gusto hanno infatti seguito, in una distesa di tempo ormai considerevole quale è quella che ci divide degli anni trenta, percorsi diversi e tortuosi»⁶. Quanto all'etica, poi, non può pertanto mancare chi, come P. Bonetti, rivaluta opportunamente le non centralissime riflessioni crociane, ad esempio sul rapporto tra principi universali dell'agire e singole volizioni-azioni, mostrandone la capacità di «entrare in un dialogo fecondo con alcuni indirizzi dell'etica contemporanea», stabilendo «un qualche contatto con quelle scienze umane e sociali verso le quali Croce fu meno sospettoso e negativo di quanto comunemente non si creda»⁷.

Si potrebbe già concluderne che proprio la “complessità” del pensiero crociano ne rappresenta, ancor oggi, la sorgente vitale e lo sottrae sia alle facili e comode etichettature, sia a certe atmosfere che, limitandosi a guardare alla scorza del suo “sistema”, ne concludono frettolosamente per una rappresentazione di Croce come filosofo sereno, razionalista ed ottimista nel chiuso del suo “sistema”. Ben ha detto, perciò, Pio Colonnello di un Croce “intimamente tormentato” e, per questo, sempre da rileggere, come può ad esempio avvenire circa il tema della “religione della libertà” alla quale risulta collegata «la concezione della moralità come legge suprema e divina della vita dello spirito, della moralità come “religione”»⁸. Croce razionale ma non razionalista, critico della metafisica ma non dissacratore della trascendenza, storicista assoluto, ma mai del tutto e mai definitivamente, se si tiene ben conto del fatto che, tra i tanti snodi della vicenda intellettuale del filosofo italiano, esiste anche il “Croce minore”, ovvero quello degli ultimi

⁴ *Ivi*, 56.

⁵ Per queste osservazioni, cf. G. SCARAMUZZA, *Per una rilettura dell'estetica di Croce*, *ivi*, 101-121. Cf. anche E. PAOLOZZI, *L'estetica di Benedetto Croce*, AGE-Alfredo Guida Editore, Napoli 2002.

⁶ V. STELLA, *Poesia intensa e poesia pura. Commento a una “postilla” di Croce*, in R. BRUNO (cur.), 123-152, qui 123.

⁷ P. BONETTI, *Principi, volizioni e regole nell'etica crociana*, *ivi*, 241-262, qui 241.

⁸ P. COLONNELLO, *Percorsi di confine. Analisi dell'esistenza e filosofia della libertà* («Eccedenza del passato» 2), Luciano Editore, Napoli 1999, 61. Nel volume si leggono due saggi su Croce (*Religiosità e pathos del vivere in Benedetto Croce*, 55-68; *Croce, l'individuo e la ‘crisi’ della civiltà*, 69-100).

anni in cui, addirittura, «oltre al problema del ‘senso’ religioso appare l’ansia del ‘dubbio’ religioso, come dubbio sul significato da dare all’esistenza»⁹.

Del resto, anche F. Tessoro¹⁰ ha insistito su uno storicismo non del tutto assoluto, proprio a motivo di un residuo “naturalistico”. Dopo aver, infatti, distinto tra “storicismo come metodo” (che riguarda diversi ambiti tematici ed una vera e propria famiglia di dottrine) e “storicismo come filosofia”, ovvero come uno dei grandi modelli teorici della produzione filosofica occidentale degli ultimi due secoli, l’insigne interprete identifica lo “storicismo nella sua specificità filosofica”, attribuendovi almeno tre determinazioni o idee-forza. La prima idea-forza, scrive, «si basa sul convincimento che, dopo Kant, il significato epistemologico della filosofia implica un abbandono della metafisica considerata come ontologia [...]. La filosofia non è, né può essere più ricerca dell’essere, scienza di cause prime, ma discorso sull’esistente, sugli esistenti»¹¹. La seconda idea-forza dello storicismo «è l’affermazione della crisi della filosofia della storia e della storia filosofica, di tutte le forme di filosofia della storia e di storie filosofiche, anche di quella kantiana»¹². Infine, «un’altra idea-forza dello storicismo, esplicitamente formulata da Schleiermacher e trasmessa a Droysen come a Ranke, a Dilthey come a Meinecke: la storia quale scienza etica il cui fondamento non è l’essere ma il dialogo degli esistenti»¹³. Rispetto a tali determinazioni, quello di Croce appare uno storicismo il cui principio fondante è caratterizzabile come segue: «lo spirito è il soggetto assoluto dello sviluppo storico e dell’attività umana da rintracciare nell’accadimento (che è l’opera del tutto) e non dell’azione (che è l’opera, da Croce ritenuta caduca, dei soggetti empirici)»¹⁴. Di siffatto storicismo, l’interlocutore non può che essere Hegel, piuttosto che Kant, a cui si affiancherà, dopo qualche anno, Giovan Battista Vico. Tuttavia, a riprova della complessità del filosofo italiano, l’esito di tale impostazione, con la correlata conseguenza della completa autonomia riconosciuta alla storiografia, sarà quello di uno storicismo giudicato, da Tessoro, assai poco storicistico in quanto inficiato da un’ipotesi “naturalistica”: «Resta in piedi nello storicismo di Croce (che è perciò assai poco storicistico proprio in

⁹ *Ivi*, 65.

¹⁰ F. TESSITORE, *Storicismo*, in P. ROSSI (dir.), *La Filosofia*, vol. IV: *Stili e modelli teorici del Novecento*, UTET, Torino 1995, 513-552, qui 514-515.

¹¹ *Ivi*, 514.

¹² *Ivi*, 515.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, 547.

quanto assoluto, e dunque una immanentizzazione della Provvidenza) l'ipotesi naturalistica»¹⁵.

D'altra parte, di un Hegel inevitabile interlocutore di Croce – come ribadisce esplicitamente Giuseppe Cantillo in un bel saggio su alcuni “marginalia” di tali non aggirabili rapporti¹⁶ – aveva già parlato Raffaello Franchini, segnalandone il rilievo sia nell'elaborazione della “filosofia dello spirito”, sia nel ripensamento critico, conclusivo della propria posizione teorica da parte dell'ultimo Croce. In questo rapporto, anch'esso certamente non lineare ma tormentato, qualificato dal discernimento tra quanto è vivo e quanto è morto del grande idealista tedesco, Croce fino alla fine non può che ribadire «le critiche che aveva mosso alla filosofia hegeliana già nel *Saggio*, ma enfatizza, al tempo stesso, il suo accordo profondo con la concezione hegeliana della realtà, della vita e della storia, come processo dialettico»¹⁷. Anche nel momento in cui Croce, in una delle tante “svolte” teoriche della sua meditazione filosofica e storiografica, scorderà nella “vitalità” – vera e propria parte oscura della vita pratica – l'origine della dialettica, «fino a mettere in pericolo l'impalcatura e la sostanza stessa della sua filosofia dello spirito, tanto più ritorna attuale il riferimento alla scoperta hegeliana della dialettica»¹⁸.

Una ragione non razionalista né irrazionalista

Le “ragioni” di Croce prendono esplicitamente le distanze sia da un ottimismo razionalistico che da un acritico irrazionalismo, soprattutto nella stagione storica europea in cui la discussione sull'irrazionalismo filosofico si faceva particolarmente rovente, dopo che alcuni temi ed autori irrazionalisti erano utilizzati in forma politico-ideologica, fino a poter rileggere Nietzsche attraverso il pensiero di un Oswald Spengler, la cui fortunata opera *Il tramonto dell'Occidente*, pubblicata in Italia per la prima volta da Longanesi e C., nel 1957, era guardata come fonte di “grave impensierimento” da coloro che, come il filosofo italiano, avevano a cuore le sorti del pensiero scientifico, fino a vedere in essa l'esempio di una decadenza di alcune forze per le quali la Germania, e l'amata cultura tedesca, aveva in precedenza beneficamente operato nella vita intellettuale mo-

¹⁵ *Ivi*, 549.

¹⁶ G. CANTILLO, *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996: cap. 6: *Su Croce ed Hegel*, 241-256.

¹⁷ *Ivi*, 251.

¹⁸ *Ivi*, 253.

derna¹⁹. Le chiare accuse a Spengler di diletterismo, ignoranza, inconsapevolezza – che fanno paio con le perplessità mostrate per il discorso retorale di Heidegger troppo supino al regime hitleriano – sono considerabili come il risvolto critico del timore che finissero per diffondersi, in Europa, follie, debolezze e, soprattutto, danni mentali e morali. La proposta spengleriana di superamento della logica della causalità nell'interpretazione della storia, a vantaggio di una logica organica, istintiva, da sogno e pur certa, il cui principio fosse il "destino", non poteva non impensierire uno spirito così sensibile alla storia europea ed italiana, qual è appunto Croce, sicuramente alieno dall'adesione supina a tendenze e mode, per quanto diffuse, mentre altre menti pensanti (si pensi a G. Gentile ed alla sua incapacità, nel corso del 1938, cioè nel momento di tendenze filo-razziste del fascismo, a prendere le distanze dal regime). Anzi tragicamente presago delle imminenti terrificanti esperienze dei totalitarismi, della guerra mondiale, della devastante esplosione atomica, germe di distruzione di una civiltà tanto difficilmente conquistata.

In merito, sono da rileggere i sette capitoli di un bel volumetto di Ernesto Paolozzi²⁰, una vera e propria sintesi sull'intera, vastissima, opera crociana, i cui contenuti non omettono di affrontare l'eventuale continuità o discontinuità tra il Croce pre e post-bellico, «giacché vitalità e moralità» dopo i campi di sterminio ed i totalitarismi «sembrano diventare due modi categoriali, come interpretò Alfredo Parente»²¹, oppure sembrano essere in "sostanziale continuità" come accentua invece Raffaello Franchini il quale – ricorda Paolozzi – «si spinse, nella fase finale del suo pensiero a denominare la sua filosofia, ancora di impianto crociano, una filosofia delle funzioni»²². Paolozzi indugia sulle ragioni dell'avversione crociana per le «filosofie terminali (si pensi ad Hegel e a Marx fra gli altri) o filosofie della storia, che subordinano lo sviluppo della storia a principii assoluti, immobili ed esterni alla storia stessa. Va da sé – chiosa Paolozzi – che voler leggere la storia secondo un disegno prestabilito, o secondo leggi e cause che la determinerebbero (si pensi ad Augusto Comte) significa precipitare in forme più o meno implicite di metafisica»²³ che qui, ovviamente serve a criticare qualunque tentativo di «elevare un solo aspetto della vita [...] a momento fondante l'intera storia dell'umanità», cioè di

¹⁹ Cf. «La Critica» XVIII (1920), 236-239.

²⁰ E. PAOLOZZI, *Benedetto Croce. Logica del reale e il dovere della libertà* («La Faglia»), Libreria Editrice E. Cassitto, Napoli 1998.

²¹ *Ivi*, 70-71.

²² *Ivi*, 58.

²³ *Ivi*, 46.

«voler spiegare la complessa realtà attraverso un'entità che si colloca fuori dalla realtà stessa, del divenire, come causa unica generante»²⁴. Il no crociano ai principii assoluti, immobili ed esterni alla storia, a quelle ragioni che vorrebbero “mettere le braghe al mondo” viene pronunciato per non de-responsabilizzare il singolo uomo nel processo storico. Ragioni di libertà e, forse, liberalismo come orizzonte metodologico, cioè non identificabile con nessun particolare programma politico o economico, neppure filosofico, per non rischiare di assolutizzare un solo aspetto della complessa realtà storica. Insomma, libertà come «forza etica che muove la storia in perpetua lotta col disvalore, con la vitalità cruda e verde, la libertà non può esaurirsi in questo o quel determinato partito, movimento o dottrina particolare»²⁵. Le ragioni laiche di Croce, insomma, risultano per loro natura aperte al dialogo con tutte le posizioni (tranne che con i totalitarismi vecchi e nuovi): «Può dialogare ed aprirsi al confronto con altri movimenti che pretendano a loro volta di essere rappresentativi di tutta la realtà, tramutandosi in filosofie della storia»²⁶. Per riguadagnare il senso di tali ragioni, né razionalistiche né irrazionalistiche, occorre effettivamente andare alla ricerca dei motivi filosofici profondi del pensiero crociano, ad esempio la scoperta dell'utile come valore spirituale, il rilancio del primato di Vico a livello europeo, l'unificazione di filosofia e storia non certo – come equivocamente si è realizzato – nell'unico insegnante liceale delle due materie, bensì nel senso «che è vana speranza concepire una storia di soli fatti oggettivi, non pensati»²⁷, la riforma della dialettica hegeliana. Ragione crociana, tutta italiana, che «è assieme cosmopolita e legata alla propria tradizione, rivoluzionaria nella sostanza e conservatrice nell'esteriorità degli atteggiamenti, quasi un'istintiva forma di pudore impedisca al nostro “genio” di assumere il carattere della “sregolatezza”. Grandezza e limite della nostra cultura»²⁸.

Indicazioni per una “filosofia trasversale” e “dialogica”

Probabilmente, un corretto andare alle concezioni originarie di Croce permetterebbe di trovare un buon criterio per dare corpo alla “inevitabilità” del dialogo all'interno dell'attuale orizzonte pluralistico e complesso.

²⁴ *Ivi*, 83.

²⁵ *Ivi*, 74.

²⁶ *Ivi*, 76.

²⁷ *Ivi*, 43.

²⁸ *Ivi*, 30.

Si riscontrerebbe, in tal modo, l'attualità di una teoria crociana circa l'origine dell'errore. Se il pensiero, di per sé, in quanto ricerca del vero, non può sbagliare, e se l'errore è generato da un atto di volontà o da un'esigenza pratica, ne potrebbe ben nascere l'istanza di una "filosofia trasversale": se il vero di cui il pensiero va alla ricerca, una volta affiorato, non potrà mai essere smentito o confutato dalle ricerche successive, ma solo ampliato e ulteriormente arricchito, le verità di volta in volta definite dai filosofi o dalle culture non si abatteranno mai a vicenda, bensì si sommeranno ed integreranno tra loro, dominando il pensiero e la vita. Non a caso si dichiara convinto di ciò Alberto Nave²⁹, quando scrive che, al di là delle "luci spezzate della foresta" filosofica di ieri e di oggi, brilli comunque il "sole" della verità che, in qualche modo consente, almeno "trasversalmente", se non proprio di vedere quanto accomuna le più diverse posizioni filosofiche (soprattutto nel tormentato panorama del "secolo breve"), almeno di intravedere «quanto dovesse spingere verso un avvicinamento delle loro variegate posizioni filosofiche o, più in generale, verso una visione della filosofia sottratta a quelle strettoie accentuatamente settorialistiche verso cui la contemporanea esplosione di studi specialistici a volte rischia di confinarla»³⁰. Siamo quasi di fronte ad un'eco della tesi crociana che «[...] il vero di cui [il pensiero] va alla ricerca, una volta affiorato, non potrà mai essere smentito o confutato dalle ricerche successive, ma solo ampliato e ulteriormente arricchito: "Le verità definite dai filosofi – così il Croce al riguardo – non si abbattono a vicenda, ma si sommano e s'integrano le une con le altre, e dominano il pensiero e la vita"³¹. Certo, come ha ben visto il Croce, è impossibile ipotizzare una "lingua universale" che accomuni tutte le diverse posizioni: così come sono impossibili delle traduzioni, v'è un'analogia «impossibilità di una lingua universale o semplicemente in comune con altri»³², eppure deve esistere una «tensione verso la verità sul piano della solidarietà, e non della lotta, sul piano della consapevole e irrinunciabile reciproca complementarità, e non di una radicale contrapposizione»³³. In un suo più recente saggio³⁴, lo stesso Nave ritorna su Croce, tenendo fede ad un criterio metodolo-

²⁹ A. NAVE, *Oltre la diversità. Saggi di filosofia trasversale* («Ethos» 16), Levante editori, Bari 1999, pp. 247. B. Croce ritorna per i confronti nei capitoli I, III, V, VI, VIII, X.

³⁰ *Ivi*, 10.

³¹ *Ivi*, 171.

³² *Ivi*, 240.

³³ *Ivi*, 244.

³⁴ A. NAVE, *Libertà e responsabilità nell'antropologia crociana* («Ethos» 20), Levante Editori, Bari 2000.

gico suggerito da R. G. Collingwood, profondo conoscitore del Croce: «Per capire l'esatta valenza semantica di un'affermazione filosofica [...] bisogna risalire al problema da cui è partito il suo autore nel formularla»³⁵. Ma ciò richiede di evitare pregiudizi e giudizi affrettati, per intraprendere piuttosto la strada del confronto diretto con i testi e, ancora di più, dei problemi ai testi sottesi. Così, il tema della libertà nei suoi rapporti con la responsabilità, inserito nell'orizzonte crociano, resta ben ancorato ai grandi temi della riflessione del filosofo neo-idealista. In primo luogo, a quello dello Spirito universale che è "ultra" ed "onnirappresentativo" e, dunque, esclude – qui Croce è ancora in consonanza con Hegel, ma senza essere "hegeliano", «nello stesso senso in cui chiunque abbia ai tempi nostri mente e cultura filosofica si sente tutt'insieme eleatico, eracliteo, socratico, platonico, aristotelico, stoico, scettico, neoplatonico, cristiano [...] cartesiano, vichiano, kantiano»³⁶ – anche di rappresentarsi una «"natura" che possa essere concepita come qualcosa di estraneo al mondo dello spirito»³⁷. In secondo luogo, resta legato al tema della positività del reale, in quanto estrinsecazione razionale dello Spirito e, quindi, a quello della connessa negazione del male «di scaturigine ontologica»³⁸ – che si configura come antilibertà e non-essere (con qualche assonanza con le tesi classiche che risultano evidenti anche nell'accettazione crociana dell'evidenza dei primi principi logici della mente umana) –. Ma anche a quello della situazione di "impotenza" umana di fronte alla morte ed al dolore, per cui di fronte alle incalzanti domande "di senso", proposte da Giovanni Amendola e da Alma Everst, Croce non può che rifugiarsi nella certezza della persistenza delle nostre opere buone – ecco una vera e propria "traduzione immanentista" del tema dell'immortalità dell'anima –: «Insomma, la certezza che gli aspetti contrastanti della vita, con i loro inevitabili riflessi sui sentimenti di speranza e di timore, hanno una loro precisa e positiva collocazione all'interno della totalità razionale, finisce per stemperare l'aspetto di drammaticità, e con ciò predisporre ad una loro serena accettazione da parte dell'uomo»³⁹. Non manca il tema dell'essere umano come "essenzialmente in divenire": l'essere umano ed il tutto non "sono", ma "divengono", «a tal punto tutto ciò che "l'individuo", inteso come qualcosa che si presume stabile nel tempo, non è che "un'istituzione [...] perché lo Spirito forma esso e trasforma e disfà quei gruppi e relazioni di

³⁵ *Ivi*, 130.

³⁶ Dal *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1967, 141-142: cf. *ivi*, 123.

³⁷ *Ivi*, 18.

³⁸ *Ivi*, 89.

³⁹ *Ivi*, 95.

tendenze e abiti nei quali si configura l'individualità»⁴⁰. Il che, sul terreno etico, esige di rifuggire dalle domande del tipo "se la vita valga la pena di esser vissuta", per imboccare decisamente la constatazione che noi non siamo fuori, ma dentro la vita, dunque dobbiamo accettarla come "compito" a noi assegnato in una determinata situazione (ecco il concetto di Provvidenza ritrascritto in accezione laica), nonché come grazia, ovvero «non come intervento di forza estranea, ma come il corso e il ricorso, l'eterno respiro di un'unica forza»⁴¹. Il che, poi, sul terreno religioso, porta Croce a riconoscere una religiosità trascendentale dell'essere umano, nel senso che ognuno di noi è chiamato a vivere in sintonia col Tutto di cui è manifestazione e, insieme, strumento: «In altri termini, si tratta di una religione coincidente nella sostanza con la stessa filosofia che una volta realizzata, tende a trasformarsi in "fede" in ordine all'operare dell'uomo»⁴².

Ed ecco che il centro nevralgico del pensiero di Croce entra in dialogo con non poche delle istanze attuali. Se, infatti, il contenuto concettuale della parola "libertà" coincide con l'essenza stessa dell'essere umano, la libertà non può essere mai conferita (come si è preteso fare, ad esempio, con la rivoluzione francese per cui si voleva fare di tutti gli esseri umani dei liberi e degli eguali, negando la *uguale libertà ad essere diversi*, ovvero scambiando per libertà quello che era piuttosto l'ideale di un'appiattita eguaglianza), ma va soltanto riconosciuta: all'uomo la libertà non si può dare perché egli l'ha già in sé, anzi è libertà, al punto che volere veramente "se stesso" equivale a volere la libertà assoluta. Di conseguenza, la libertà, proprio perché coincidente con la "essenza stessa" dell'essere umano, e più segnatamente con la sua "spiritualità", resta, sì, "creatività", e quindi, arbitrio, tuttavia mai un mero arbitrio, in quanto di quella medesima "essenza umana" fa parte anche, anzi soprattutto, la razionalità. Donde poi il significato più profondo del nesso variamente sottolineato tra libertà e necessità: la libertà umana è insieme libera e necessitata, in quanto sempre condizionata da una situazione (dunque *soggetta alla necessità* di volere in una situazione di fatto), eppure sempre *libera* di creare inedite nuove situazioni; anzi sempre necessariamente tesa ad «agire conforme a quello che si è momento per momento»⁴³ appunto perché azione che viene creata liberamente dal nostro spirito. La stessa storia diviene, in tale orizzonte, storia della libertà, ma non nel senso hegeliano di progresso e

⁴⁰ *Ivi*, 21-22.

⁴¹ B. CROCE, *L'individuo, la grazia, la provvidenza*, in *Etica e politica*, Laterza, Bari 1973, 93.

⁴² A. NAVE, *Libertà*, 32.

⁴³ *Ivi*, 59.

maturazione graduale della libertà, in quanto questa è tutta intera fin dal suo primo apparire. Analogamente, non hanno senso le posizioni antitetiche di deterministi ed arbitraristi (sostenitori del libero arbitrio) – ecco uno dei punti di affinità di Croce, ad esempio con Bergson –, non perché egli escluda la libera autodeterminazione a fare qualcosa anziché un'altra (altrimenti non avrebbe senso la sua più volte asserita “inesistenza di atti moralmente indifferenti”), ma proprio perché tali antitetiche posizioni ruotano intorno ad un “falso concetto” di libertà, ossia pensano alla libertà intesa come libero arbitrio di fare o non fare, oppure di fare questo o quello a piacimento capriccioso ed irrazionale, e non piuttosto come nesso – per Croce inscindibile – di arbitrio e razionalità, quale la sua coincidenza con la “essenza dell'uomo” necessariamente comporta.

Una volta evidenziato il tipico concetto crociano di libertà, riesce agevole puntualizzarne il rapporto con la responsabilità. Se – per quanto concerne in generale l'origine della responsabilità –, vale l'affermazione crociana secondo cui “non si è responsabili”, ma si è fatti responsabili (altro significativo elemento di affinità con Bergson), in quanto la società impone certi tipi di azione ed anche noi, su questo piano sociale, ne imponiamo a noi stessi (allorché, non senza qualche ambiguità come osserva Nave, «la responsabilità» sembra «da rapportare ad un piano, se non esclusivamente, almeno prevalentemente giuridico-sociale»⁴⁴); sul piano dell'agire concreto, invece, se non si voglia fare confusione, è indispensabile distinguere tra *responsabilità di ordine etico-giuridico-sociale* (a cui quell'affermazione del “si è fatti responsabili” rinvia più direttamente) e *responsabilità etica*. Se, infatti, la prima è legata fundamentalmente al fine (il *bene particolare*) imposto dalla società, e quindi a particolari condizioni di tempo e spazio (anche qui l'affinità con Bergson è palese), l'altra vige in quanto ha come punto di riferimento il *bene universale* a cui l'individuo concretamente agente ed operante non può non aprirsi, stante la circolarità dello spirito presente in lui. In riferimento al rapporto politica-morale, si chiarisce anche la pretesa aporia tra «un Croce oscillante tra l'accentuazione della politica in senso machiavellico e la sua accentuazione come qualcosa di inscindibile dalla morale»⁴⁵. Pur ribadendo la *natura economica* dell'attività politica (in quanto espressione della categoria spirituale dell'utile o dell'economico, dal momento che viene esercitata a vantaggio del bene particolare di un determinato gruppo umano e non dell'intera umanità), per cui la politica – precisamente in quanto espressione della categoria economica dello spirito – non si può qualificare *né come morale né come im-*

⁴⁴ *Ivi*, 65.

⁴⁵ *Ivi*, 71.

morale, Croce, esplicitando ulteriormente il suo pensiero, dà chiaramente ad intendere che ciò vale per la politica astrattamente considerata, non per l'attività politica vista nel concreto operare dell'individuo. In tal caso, sempre a motivo della circolarità dello spirito, la politica non può non aprirsi alla moralità, e di conseguenza a questo livello non bisogna confondere l'utile/economico con l'egoistico: «La moralità – riferendosi agli individui concretamente operanti nella storia – non accorda permessi di non fare. Né largisce premi per lo strafare, comanda semplicemente di fare: fare sempre il bene morale, attuare sempre l'universale»⁴⁶. Quindi, secondo Croce, va sempre mantenuta l'esigenza di armonizzare, nel concreto operare dell'individuo politico (che non cessa mai di essere un soggetto morale), l'utile politico determinato da un particolare contesto socio-politico col bene universale, che è sempre da fare e perseguire in quanto concretizzazione di un'esigenza universale, cioè della razionalità dello Spirito. Detto altrimenti, non si danno mai azioni – anche se poste da politici di mestiere – che siano considerabili come “indifferenti”.

Diviene possibile ipotizzare, in una prospettiva immanentistica, qual è quella crociana, un attendibile fondamento per una responsabilità etica che risulti sottratta al flusso mutevole della realtà, ovvero si fa possibile ipotizzare – con non poche sintonie con prospettive contemporanee – un qualche spazio ai valori “trascendenti”, un qualche fondamento stabile pur nel riconoscimento storico dell'incessante divenire delle cose e dell'essere umano, senza tuttavia uscire per la tangente e fare appello a quel mistero che spesso viene invocato laddove si è a corto di argomenti razionali. Non a caso, Nave osserva anzitutto che in Croce non si riscontra alcuna flessione relativistico-scettica e, pur considerando “atteggiamento filosofico ambivalente” quello del filosofo italiano, egli ne segnala comunque il rilevante assioma delle categorie eterne (le categorie eterne “non cangiano”). Esse sono regolatrici e non regolate, dunque immutabili seppur «nel senso che questo divenire, e più segnatamente la “vitalità” ad esso sottesa, quando si attua, non può farlo se non in una delle direzioni scandite da quelle categorie»⁴⁷. Detto altrimenti, le categorie crociane – quasi un fondamento dell'agire – finiscono per costituire un «apparato categoriale sottratto al flusso del divenire»⁴⁸. Il che comporta che «il fondamento, così come teorizzato dal Croce, sembra voglia significare qualcosa che richiama molto da vicino il concetto kantiano di trascendentale, cioè qualcosa che non è né immanente, né trascendente, ma contemporaneo all'attuarsi della “vi-

⁴⁶ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1973, 28.

⁴⁷ A. NAVE, *Libertà*, 109.

⁴⁸ *Ivi*, 106.

talità»⁴⁹. Il che, tuttavia, sta altresì a significare che se la direzione (quella, appunto delle “eterne categorie”), in cui è da ricercare la risposta crociana al rilevante problema del fondamento, è stata dal filosofo ben intravista, non altrettanto sembra possa dirsi dei termini in cui quella soluzione è stata poi di fatto tentata.

Verso nuovi confronti e... incontri

Il quadro complessivo che emerge è quello di un Croce, sì, nella linea della continuità con l'idealismo di Hegel per quanto concerne i presupposti teorici di partenza (soprattutto per la concezione dello Spirito e di storia), ma anche, e insieme, della discontinuità per gli esiti a cui approda, soprattutto per quanto concerne il rapporto tra Stato ed etica (non si dà mai uno Stato etico per sua natura – perché esso risulta sempre volto al bene di un gruppo determinato di esseri umani! –, anche se, in quanto insieme di individui concretamente operanti nella storia lo Stato non può non aprirsi all'etica); nonché quello tra libertà e storia (la libertà non registra né un primo nascere, né una maturazione, ma si dà da sempre, coincidendo essa, come variamente sottolineato, con la “essenza stessa” dell'essere umano). Ecco perché ridiventa importante dialogare e confrontarsi con le alterità.

Su questa tonalità ben si muove Renata Viti Cavaliere che riprende, aggiorna ed integra, in un recentissimo volume⁵⁰, i suoi studi crociani dell'ultimo decennio, accomunati ora – come ricorda la frase di Montaigne che apre la raccolta – dall'esigenza di “confronto” non soltanto con il grande filosofo meridionale – teorico, tra l'altro dell'impenetrabilità degli spiriti umani ma insieme dell'esigenza di ascoltare l'altro e fare spazio agli estranei – ma con alcune peculiari figure della cultura filosofica e storica sia europea che mondiale. L'Autrice, infatti, raccoglie l'indicazione crociana del colloquio da instaurare con gli altri spiriti pur nella consapevolezza che mai si potranno togliere le barriere tra pensiero e pensiero: «Siamo per dir così un “colloquio” reso possibile dall'universale che è spirito vivente, e tuttavia questo, lungi dal garantire reciproca corrispondenza, chiede piuttosto di incrementare la vita e far compiere così i disegni individualizzati della provvidenza»⁵¹. Colloquio, prima di Croce e poi no-

⁴⁹ *Ivi*, 109.

⁵⁰ R. VITI CAVALIERE, *Saggi su Croce. Riconsiderazioni e confronti* («Eccedenza del passato» 8), Luciano Editore, Napoli 2002, 171.

⁵¹ *Ivi*, 26.

stro, con Giordano Bruno⁵² – uno degli spiriti magni della filosofia italiana che Carlo Antoni, all'indomani della morte di Croce, si figurava l'avrebbero accolto nel castello insieme con Machiavelli, Vico, anche se un po' in disparte –; con Immanuel Kant⁵³, pur non avendo dedicato Croce al filosofo di Königsberg «un intero volume, o un ampio saggio»⁵⁴; con Friedrich Nietzsche⁵⁵, autore con cui Croce si è confrontato poco ma di cui vale la pena indagare proprio perché risultano fino ad oggi «rari per la verità gli studi in Italia su un possibile confronto tra i due grandi pensatori»⁵⁶; con John Dewey⁵⁷, autore che Croce apprezzava e con cui sentiva talvolta di essere concorde, «di molto spiacciandosi della inimicizia teoretica, per dir così, ottenuta in risposta dall'insigne pensatore americano»⁵⁸; con Giovanni Gentile⁵⁹, la cui decisione – da Croce condivisa ma con qualche dubbio e diversi “distinguo” – di dare luogo ad un nuovo periodico esclusivamente filosofico, il “Giornale critico della filosofia”, segnò anche l'inizio dell'allontanamento, per cui «il varco tra i due grandi pensatori si fece allora più ampio: sul piano teoretico, la distanza divenne via via incolumabile, e ogni dialogo sempre più difficile»⁶⁰; con Carlo Antoni⁶¹, triestino che, fin da adolescente aveva stabilito – come documenta il carteggio pubblicato nel 1996 presso l'editore il Mulino di Bologna – un contatto ammirato con il “signor filosofo” Croce, quasi ponendo, fin d'allora, «una embrionale, quasi istintivamente vissuta, “professione di fede”, nella convinzione che in principio non è e non può esserci qualcosa d'altro rispetto alla coscienza, vale dire rispetto all'attività-passività dell'elemento spirituale»⁶² ma, insieme, da Croce differenziandosi non poco nella lettura di Hegel (Antoni, infatti, sottolineava la radice religiosa e teologica del giovane filosofo tedesco e non riuscì a comprendere quel riavvicinamento del vecchio Croce ad Hegel «che andava nella direzione inversa rispetto alla sua interpretazione del Croce come “diretto continuatore di Kant”»⁶³);

⁵² Cf. III saggio: *Croce e Bruno. Filosofia, antifilosofia e non-filosofia*, 47-62.

⁵³ Cf. IV saggio: *Croce e Kant. Critica del criticismo*, 63-91.

⁵⁴ *Ivi*, 65.

⁵⁵ Cf. V saggio: *Croce e Nietzsche. Antimetafisica e storia*, 93-108.

⁵⁶ *Ivi*, 95.

⁵⁷ Cf. VI saggio: *Croce e Dewey. La teoria della conoscenza*, 109-127.

⁵⁸ *Ivi*, 111.

⁵⁹ Cf. VII saggio: *Croce, Gentile e le riviste di filosofia*, 129-138.

⁶⁰ *Ivi*, 132.

⁶¹ Cf. VIII saggio: *Sul Carteggio Croce-Antoni*, 139-153.

⁶² *Ivi*, 141.

⁶³ *Ivi*, 150.

con gli studiosi statunitensi della “American Historical Association”⁶⁴ che avevano chiesto al filosofo italiano un contributo «sulla stato attuale della storiografia».

I primi due saggi del volume della Viti Cavaliere tracciano altrettanti aspetti fondamentali del pensiero crociano – «rapida analisi delle principali componenti del pensiero di Croce»⁶⁵, scrive la Viti Cavaliere –, soffermandosi dapprima sul tema che la filosofa denomina, con efficace scelta linguistica, dell'*anima all'esterno*⁶⁶. Espressione, questa, che non indulge a biografismi, confessioni, ricordi, pur parlando della visione crociana della vita intima, «purché non oggettivata nella forma dello scavo analitico che geme o si lusinga con la pratica della confessione pubblica». Non essendo possibile, in una prospettiva contraria ad ogni mito dell'interiorità e ad ogni «ipostasi metafisica della realtà interna»⁶⁷, provarsi a «ricostruire l'uomo al naturale, sia nell'aspirazione romantica a cogliere nella personalità un ineffabile che trascenda l'oggettività dell'opera, sia nella pretesa positivista di tradurre l'ineffabile nel fenomeno documentato di generiche miserie o grandezze»⁶⁸, occorre guardare – come insinua l'Autrice – alla «dimensione intersoggettiva della storicità umana come impegno comune nell'in-comune collaborazione al mondo»⁶⁹. Il che significa non tanto mettere in dubbio «la forza della vita interiore, quanto l'incapacità di tradurla nell'adeguato apparire della trasposizione artistica e della narrazione storica, nella prassi economica e nella forma etica»⁷⁰. Pur civettando con la terminologia hegeliana, «Croce non intese fare dell'individuo una parte o una particolarizzazione dell'universale-sostanza o di una perfezione originaria, ma volle in esso indicare il luogo in cui da sempre l'universale si incarna»⁷¹ e che, appunto per questo, dal lato storico, in base al quale è dato di vedere soltanto dei prodotti e delle opere, non risulta mai pienamente accessibile. Il che non toglie che, su un altro piano, quello estetico, soprattutto attraverso la poesia ed il suo approccio non logico ma pur sempre conoscitivo, si possa tentare con Croce l'accostamento a quell'intimo dell'animo umano da cui la poesia sgorga, manifestando appunto “l'anima all'esterno” – quasi itinerario dell'anima che va incontro, come già

⁶⁴ Cf. IX saggio: *Una lettera “americana” di Benedetto Croce*, 155-165

⁶⁵ *Ivi*, 17.

⁶⁶ Cf. I saggio: *L'anima all'esterno. Soggetto e vita interiore in Benedetto Croce*, 11-26.

⁶⁷ *Ivi*, 15.

⁶⁸ *Ivi*, 14.

⁶⁹ *Ivi*, 15.

⁷⁰ *Ivi*, 16.

⁷¹ *Ivi*, 18.

nell'ottica plotiniano-agostiniana, all'Uno in quello spirito in carne ed ossa che è la storia, al punto che «l'individuo non è sostanza, non è essenza, neppure soltanto esistenza. È lo stare esposto, fuori di sé, e lo spazio stesso dello star fuori di sé»⁷² –, sulla base della convinzione crociana che il ritmo poetico esprima l'intuizione o ritmazione dell'universo così come il pensiero ne è la sistemazione. Prende così corpo anche l'indagine ulteriore⁷³ «del nucleo teorico»⁷⁴ della filosofia di Croce, piantata su una precedenza ideale della logica che porta in sé, nel momento aurorale, quelle che saranno le successive conclusioni raggiunte, dunque «forma adeguata del pensiero storico»⁷⁵ che può ben fungere da “filo conduttore” degli ulteriori sviluppi della “logica del giudizio storico”, tutti tesi ad esprimere «l'universale nel modo dell'individuale, un universale che non è il genere, la specie, né il numero o la moltitudine»⁷⁶. Se «compito della Logica doveva essere allora quello di fornire i mezzi per la conoscenza del mondo storico»⁷⁷, l'analisi puntuale delle sezioni II e III della I parte del libro del 1909 evidenzia «una originaria coappartenenza di fatto e concetto»⁷⁸, per la quale «non è il passato che spiega il presente, perché, viceversa, è il presente che consente di comprendere il passato, e mai globalmente»⁷⁹.

Non si possono qui ripercorrere tutte le finissime analisi del volume, peraltro ricco di indicazioni bibliografiche soprattutto per accedere alle edizioni critiche. Tuttavia, conviene almeno cogliere il filo che li collega e che sta, appunto, nell'indicazione del colloquio così come si è storicamente stabilito tra Croce ed i suoi “autori” e così come si può stabilire ancora tra noi e Croce, sulla scia delle domande attuali, «a partire dall'oggi e dalle domande che si stanno ponendo ad esempio su singolarità e relazioni interpersonali, su universalismo e particolarismi, sulla verità dell'umano e delle cose passate, tra luci e ombre di una dissimulazione a volte tutt'altro che onesta»⁸⁰. Così, sviluppando un'indicazione di Antoni e degli stimoli di Raffaello Franchini, si può fare «storia della filosofia, che è dialogo aperto con la tradizione, discussione critica e riflessione teoretica al tempo stesso»⁸¹, e così ricostruire il «filo conduttore»⁸² che lega Croce a

⁷² *Ivi*, 25.

⁷³ Cf. Il saggio: *La teoria del giudizio storico*, oggi, 27-46.

⁷⁴ *Ivi*, 29.

⁷⁵ *Ivi*, 31.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ivi*, 32.

⁷⁸ *Ivi*, 33.

⁷⁹ *Ivi*, 35.

⁸⁰ *Ivi*, 7.

⁸¹ *Ivi*, 53.

Giordano Bruno nei temi dell'antifilosofia, da intendere come anti-pedanteria, anti-scolasticismo e critica insofferente nei confronti del volgare senso comune ma che, tuttavia, non mette mai da parte il mondo della non-filosofia, quello della vita pratica, civile e religiosa: «porsi fuori della moltitudine non vuol dire porsi fuori della storia e del cammino degli uomini»⁸³. Insomma, una conferma «dell'affinità di sentimento tra Croce e Bruno, polemici contro le non-ragioni dell'anti-filosofo, e tuttavia solleciti e sempre aperti alle ragioni della non-filosofia, che del filosofo autentico è il campo di discorso e di azione»⁸⁴. Come pure, si può vedere all'opera in Croce lo spirito del criticismo kantiano, ritrovato da don Benedetto anche grazie a Dilthey, non certo per riperpetuare una delle tante aborrite "neo-filosofie", bensì per leggerne l'opera completa e ripercorrere una ad una almeno le più «interessanti questioni, sollevate da Antoni, a proposito del rapporto tra Croce e Kant, che hanno fatto scuola, come si usa dire»⁸⁵. È evidente che l'Autrice indaga questo rapporto «attraverso il riferimento ad alcuni tra i maggiori esegeti dello storicismo assoluto»⁸⁶ ed analogamente procede anche nei confronti di altri rapporti, assumendo esplicitamente il criterio ermeneutico, lucidamente ribadito qui e là, per il quale, pur «non in stretta osservanza del dettato ermeneutico crociano possiamo giovarcene nelle condizioni dell'attuale dibattito filosofico»⁸⁷. Anche il rapporto di Croce con Nietzsche, peraltro qualificato agli inizi dal timore di seguire una moda, si va facendo più intenso verso la fine degli anni Venti e consente di guardare ai due «sul terreno delle rispettive concezioni della storia e sul senso stesso della pratica storiografica»⁸⁸, puntualmente inventariando convergenze, ma anche sostanziali differenze, evidenti a proposito della questione del conoscere e delle modalità più idonee per rispondere ai problemi della vita morale. Così pure, l'accostamento Croce-Dewey consente di percepire la peculiare concezione crociana di filosofia che, «come la poesia esprime del pensiero umano la vita dinamica, spirituale e dialettica nella dimensione dell'autocoscienza»⁸⁹, inaugurando un "pragmatismo" senza le tonalità positivistiche e scientiste che ne avevano caratterizzato il primo ingresso in Italia attraverso gli intellettuali de "Il Leonardo" e, soprattutto, condividendo con Dewey un atteggiamento

⁸² *Ivi*, 50.

⁸³ *Ivi*, 56.

⁸⁴ *Ivi*, 62.

⁸⁵ *Ivi*, 86.

⁸⁶ *Ivi*, 88.

⁸⁷ *Ivi*, 90.

⁸⁸ *Ivi*, 101.

⁸⁹ *Ivi*, 113.

nei confronti della modernità «doverosamente critico e al tempo stesso mai ostile, consapevole certo del fatto che occorre distinguere tra manifestazioni dello spirito critico e recrudescenza del principio d'autorità»⁹⁰.

Ultime osservazioni utili sono quelle circa il rapporto Croce-Gentile, nel corso del quale, alla collaborazione comune a "La Critica", subentra una distanza teorica e pratica che diverrà alla fine un fossato, sulla base di divergenze sia circa l'utilità di una rivista esclusivamente filosofica (circa la quale e circa qualunque tentativo di riviste filosofiche, Croce ha sempre nutrito non pochi dubbi), sia circa i motivi estrinseci del contendere che, allora, erano quelli della disputa sugli scolari e quelli su vezzi e difetti delle pubblicazioni periodiche.

Di fronte all'incalzare degli eventi che stavano conducendo l'Europa sul baratro del nazismo e di fronte al quale, come lo stesso Croce segnalava sgomento, perfino degli intellettuali come Heidegger non prendevano le distanze, il filosofo meridionale, rispondendo ad una richiesta di studiosi statunitensi, constatava nel mondo «una generale depressione dei valori ideali e morali, un soverchiare di quelli che si dicono materiali e che sono poi di carattere economico e, in questo sconvolgimento della gerarchia spirituale, una spasmodica agitazione e un nero pessimismo»⁹¹. Lo stesso filosofo suggeriva come antidoto, peculiare di coloro che studiano e scrivono di storia, «il dovere di rialzarli nel campo nostro: la storiografia»⁹², nella convinzione, condivisibile, di una stretta relazione tra pensiero storico e vita intellettuale e morale che, pur di fronte a presagi luttuosi e terribili, non diventa, certo ottimista, ma «neppure nutrì l'amaro pessimismo di chi rinuncia ad agire»⁹³.

Croce e la cultura cristiana del secolo XX

Nel noto saggio sul "carattere della filosofia moderna" Benedetto Croce, oltre a ribadire la peculiare tesi della risoluzione della filosofia nella storiografia (*storicismo assoluto*) – che egli manterrà ferma fino agli ultimi anni resistendo agli opposti attacchi degli ideologi fascisti e successiva-

⁹⁰ *Ivi*, 118.

⁹¹ Dalla lettera del 24 giugno 1993: cf. *ivi*, 157.

⁹² *Ivi*, 158.

⁹³ *Ivi*, 165.

⁹⁴ Cf. B. CROCE, *Dieci conversazioni con gli alunni dell'Istituto Italiano per gli studi storici di Napoli*, Presentazione di G. Sasso, Il Mulino-Istituto Italiano per gli Studi Storici, Bologna-Napoli 1994.

mente dei marxisti⁹⁴ – si sofferma anche sugli inizi filosofici del Novecento. Ai suoi occhi essi sembrano caratterizzati da diffidenza e preconcetto rifiuto nei confronti della filosofia di Hegel che solamente alcuni studiosi o circoli inglesi ed italiani continuano invece a studiare⁹⁵. Tra questi, c'è ovviamente lo stesso Croce, quasi antesignano di quell'enorme interesse per Hegel che segnerà la cultura filosofica italiana dopo la morte sua e di Gentile, al punto che qualche pensatore, alla fine del Novecento, potrà ancora osservare con assonanze crociane che «non possiamo non essere hegeliani»⁹⁶. Difatti, «alla riflessione su Hegel sono legati intimamente tanto la composizione sistematica del pensiero di Croce come filosofia dello spirito [...] quanto l'estremo, inquieto ed inquietante ripensamento critico del proprio pensiero [...]: in Hegel egli aveva trovato lo specchio, talvolta magico talaltra deforme, in cui seguire la genesi e controllare l'attualità dei propri pensieri»⁹⁷, però “ripetendo” il filosofo tedesco alla luce della propria “filosofia della distinzione”. Il che gli aveva permesso di elaborare un “sistema” chiaro e lucido assai stimato dagli intellettuali di lingua tedesca, ad esempio da Karl Vossler il quale giunse a ritenere la “logica” crociana pari in perspicuità agli scritti dell'*italiano* Tommaso d'Aquino. Così testualmente il Vossler in una lettera a Croce datata Würzburg 26 agosto 1909: «Ho finito ieri la lettura della tua Logica. Ora che vedo tutto spiegato dinnanzi a me il sistema intero, sono preso da un senso di stupore e di meraviglia. [...] Basta questo solo sistema per alzare di un forte tratto il livello intellettuale di un'intera nazione. Gli italiani ti debbono molto. [...] Finora il dislivello fra il pensiero tuo e quello degli altri mi sembra grande assai»⁹⁸.

In un'atmosfera culturale d'inizio secolo, in cui agli onori della cronaca filosofica balza spesso la discussione circa la preservazione della “italianità” della tradizione filosofica che gli ingegni si sentono quasi obbligati a mantenere alta ed indenne rispetto alle commistioni con le altre filosofie europee, il giudizio di Vossler presenta almeno due spunti assai interessanti per l'analisi dei rapporti tra Croce e la cultura cristiana coeva. Anzitutto egli connette la chiarezza della logica crociana con quella del suo “compatriota” Tommaso d'Aquino, quasi a voler insinuare che nel

⁹⁵ B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna* (1940), ed. a c. di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991.

⁹⁶ A. MOLINARO, *Il rapporto con Hegel*, in *Hegel*, Roma 1981, 206 (= numero monografico di «Aquinas. Rivista internazionale di filosofia»).

⁹⁷ G. CANTILLO, *Le forme dell'umano*, cit., 241.

⁹⁸ *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, ed. a c. di E. Cutinelli Rendina, Bibliopolis, Napoli 1991, 129.

Novecento venga finalmente ripristinata un'acuta "modalità italica" di ripensare sistematicamente i temi intramontabili della filosofia. Il panorama filosofico della penisola risulta attraversato da numerose tendenze, con «una considerevole varietà di indirizzi, quali: spiritualismo, ontologismo, neokantismo e neohegelismo, tomismo, positivismo, scetticismo, giobertinismo e rosminianesimo, socialismo, attualismo, neoclassicismo e neospiritualismo; e sebbene per qualche tempo e intorno a qualche rivista, scuola o città della penisola, sia prevalso uno degli indirizzi testé menzionati, rimane difficile stabilire rigorosamente ordini cronologici, influenze e predomini di una filosofia sull'altra»⁹⁹. Difatti, come ha potuto ribadire M. F. Sciacca, «nel periodo che all'incirca va dalla fine del secolo allo scoppio della prima Guerra mondiale, maturano la dissoluzione del positivismo e l'affermarsi dell'idealismo del Croce; nascono e tramontano il pragmatismo e il modernismo; sono contemporanei dell'idealismo trascendentale e di esso avversari, da un lato, il positivismo e il neocriticismo in forme diverse da quelle originarie e dall'altro l'idealismo critico e il neotomismo. Il periodo posteriore alla Guerra è contrassegnato, da una parte, dall'affermarsi dell'attualismo del Gentile, che attrasse molti scontenti dello storicismo crociano; dall'altro, dall'evolversi di tutti e quattro gli altri indirizzi che si mantengono in polemica con l'idealismo assoluto e dal lento ma inarrestabile dissolvimento di questo [...]. In questi recenti atteggiamenti speculativi, ancora in via di sviluppo, le esigenze vitali del positivismo, dell'idealismo e dello spiritualismo cristiano-cattolico tendono ad armonizzarsi, non in un sistema eclettico, ma in una nuova sintesi filosofica»¹⁰⁰.

Il giudizio di Vossler, in secondo luogo, mentre riconosce a Croce il merito di aver elevato "d'un forte tratto" il livello della filosofia peninsulare dell'incipiente Novecento, indirettamente sembra segnalare un pesante dislivello in cui sarebbero invece da collocare le altre prospettive sistematiche, soprattutto quelle non "idealistiche". A ben vedere, la posizione di Croce – insieme a quella di Gentile – risulta qualificata da un "idealismo" particolare – prevalentemente interessato all'ontologia, alla logica ed alla concezione della storia hegeliana – in grado davvero di "dominare" gran parte della cultura filosofica italiana almeno per tutta la prima metà del secolo, registrando una lieve flessione nel ventennio successivo e, comunque, una certa ripresa nell'ultimo trentennio del XX secolo. Non a caso,

⁹⁹ G. CHIMIRRI (a c. di), *L'etica dell'idealismo. la filosofia morale italiana tra neohegelismo, attualismo e spiritualismo*, Mimesis, Milano 1999, 18-19. In questo medesimo vol. si trova una selezionata Bibliografia sulla filosofia italiana del Novecento (cf. 99).

¹⁰⁰ M. F. SCIACCA, *La filosofia italiana nel secolo XX*, vol. I, L'Epos, Palermo 1999, 15.

nel 1953, dalle colonne del periodico «Sapienza» promosso dai Domenicani italiani, G. Calà Ulloa – seppur in prospettiva critica nei confronti di una posizione che egli allora bollava senza mezzi termini come “filosofia del nulla” – proprio in riferimento a Croce era spinto a riconoscere onestamente: «pare che sia stato, per lunghi decenni, il pensatore che abbia maggiormente interessato il mondo della cultura come della filosofia»¹⁰¹.

Se la situazione globale degli altri filosofi italiani, secondo il tedesco Vossler, risulta a ben altro livello rispetto a Croce, ci si può, tuttavia, in conclusione delle presenti note, ulteriormente domandare quale sia stato il ruolo di quei pensatori gravitanti intorno all’orizzonte religioso cristiano il quale, peraltro, vantava una sorta di “privativa” proprio nella ripresa ermeneutica di quella “mole di pensiero” che era stato nel Medioevo fra Tommaso d’Aquino e che, nella fase di transizione al Novecento, aveva potuto esprimere comunque delle menti pensanti, del calibro di un Galluppi, di un Rosmini e di un Gioberti: “filosofi cristiani”, questi ultimi, assai studiati ed apprezzati nel corso del secolo XX e non solo da gran parte degli “idealisti” italiani, bensì anche da un buon manipolo di quei «preti-tomisti Sertillanges, Maréchal, Mercier e Zamboni»¹⁰². Ci si può, certo, chiedere altresì a quale livello siano stati tali pensatori di orientamento cristiano rispetto al grande Croce, che a sua volta tien dietro ad una nutrita schiera di “hegeliani eclettici”¹⁰³. Tenendo tuttavia in conto che non manca qualche interpretazione che li confina *tout court* sulla “mala pianta” dell’involuzione della cultura, perciò irrimediabilmente destinati o ad un borioso ed inconcludente accademismo, oppure ad un aggiornamento pseudorealistico della filosofia condotto, però, a rimorchio del pensiero francese che, nel Meridione, risulterebbe egemone. Una tal “irrimediabile arretratezza” culturale del pensiero cristiano meridionale ed italiano starebbe lì, anzi, «a testimoniare la giustezza delle impietose reprimende di Croce, quando dalle pagine della “Critica” stigmatizza il “provincialismo” e la “mancanza di senso scientifico” imperanti certo non solo a Napoli (ma a Napoli con particolare rilevanza) nella filosofia del periodo»¹⁰⁴.

¹⁰¹ Cf. «Sapienza» 6 (1953), 96-102, qui 96.

¹⁰² G. CHIMIRRI (a c. di), *L’etica dell’idealismo*, cit., 27.

¹⁰³ In merito ai primi entusiasti hegeliani d’Italia che, peraltro, furono anche eclettici, cf. G. OLDRINI, *Il primo hegelismo italiano*, Firenze 1962 (che inventaria D. Mazzoni, G.B. Passerini, S. Cusani, S. Gatti, F. De Sanctis, A. Vera, B. Spaventa); ID., *L’idealismo italiano tra Napoli e l’Europa*, Guerini e Associati, Milano 1998.

¹⁰⁴ G. OLDRINI, *Note sulla storiografia del pensiero filosofico meridionale di fine Ottocento*, «Giornale critico della Filosofia Italiana» 64 [66] (1985), fasc. 1, 145; *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell’Ottocento*, Franco Angeli, Milano 1990.

Non a caso proprio B. Croce, pur mantenendo quel suo giudizio impietoso sul provincialismo della cultura meridionale e pur aborrendo il termine “metafisica” assai diffuso in ambienti cristiani coevi, non poteva non riconoscere al cristianesimo un carattere di “rivoluzione”, anzi la più grande mai compiuta rivoluzione umana: «così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall’alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovi»¹⁰⁵. Chi volesse prendere altrettanto sul serio anche queste battute crociane si avvierebbe, forse, a percepire meglio non soltanto l’enorme portata culturale – agli occhi di Croce – di una religione qualificata da una “rivelazione dall’alto”, ma pure di quel peculiare pensiero che, sulla scia di tale religione, decidesse di articolarsi entro tale orizzonte pur senza mai snaturarsi in teologia sacra. Esso infatti, pur procedendo lungo autonomi sentieri razionali – che spesso prendono proprio in Campania nel corso del Novecento le direzioni più diverse (dall’apologetica intransigente alle aperture “moderniste” al pensiero kantiano ed idealista, dall’integralismo più radicale al riformismo socio-religioso in grado di aprirsi, in alcuni casi, perfino al marxismo...) – fa credito a quest’intervento di Dio nelle cose umane, le quali ricevono leggi ed indirizzi affatto nuovi, dunque anche indirizzi culturali e – perché no? – razionali e, perciò, anche filosofici. In continuo dialogo con il punto di vista della “religione” rivelata – in cui la verità non è nelle cose, né nell’intelletto, bensì in una *Persona veritatis*, il Cristo – che si autoesibisce come divino-umana – gli studi filosofici a Napoli e in Campania potrebbero essere, dunque, meglio compresi e precisati e, alla fine, opportunamente correlati con la posizione del Croce della “religione della libertà” e della “moralità come religione”¹⁰⁶.

¹⁰⁵ B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, «La Critica» (20.XI.1942) in *Discorsi di varia filosofia*, I, Laterza, Bari 1945, 12.14. 18-19; vedi anche il commento di A.G. MANNO, *Oltre B. Croce*, Loffredo, Napoli 1992. Infine, A. DI MAURO, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Franco Angeli, Milano 2002.

¹⁰⁶ Su tali aspetti indugia P. COLONNELLO, cit.

STORICISMO CROCIANO E FILOSOFIA DELLA MEDICINA CONTEMPORANEA

RAFFAELE PRODOMO

Il progresso rapidissimo, registratosi negli ultimi decenni nel campo delle tecnologie biomediche, ha determinato indubbi miglioramenti della condizione umana ma è stato anche fonte di notevoli perplessità sul piano etico, con la conseguenza di aprire la strada a conflitti etico-politici spesso aspri. La bioetica, intesa come dialogo transculturale tra mondi prima lontani tra loro (medicina, biologia, scienze ambientali, filosofia morale ed epistemologia, teologia, diritto, antropologia ecc.), è stato un tentativo di mettere mano a tali situazioni problematiche con spirito di collaborazione interdisciplinare e nell'intento sia di perseguire chiarimenti teorici che di elaborare soluzioni sul piano della convivenza civile. Inizialmente, essa è stata considerata prevalentemente in connessione a temi importanti e complessi che hanno richiamato l'attenzione del grande pubblico per la loro rilevanza intrinseca e per l'elevato impatto emotivo: si pensi a questioni classiche, come l'aborto e l'eutanasia, o a problemi relativamente più recenti, quali la fecondazione assistita, la clonazione, l'ingegneria genetica. Successivamente, proprio l'attenzione per questioni settoriali e specifiche ha sollevato due problemi di ordine generale: il primo è quello del rapporto tra etica e ricerca scientifica, ma non ce ne occuperemo in questa sede, il secondo è quello di un generale ripensamento della medicina come arte della guarigione. In altri termini, ed è questo l'oggetto di interesse di questo scritto, si tratta di rimettere al centro della questione scopi e finalità generali dell'impresa medica, in primo luogo rivisitando la nozione stessa di salute, protagonista di vere e proprie metamorfosi negli ultimi tempi.

Infatti, è nostra ferma convinzione che in ogni singola questione bioetica sollevata esplicitamente sia implicita la seguente domanda: quale tipo di salute intendiamo conservare e, possibilmente, rinsaldare sul piano pubblico?

Vista la contraddittorietà delle pretese, più o meno legittime, avanzate in ambito sanitario, non sembri, questa, una domanda peregrina.

Si va, infatti, da una richiesta di cure rivolte al miglioramento dell'immagine fisica (quali diete e/o chirurgia estetica) fino al tentativo di recuperare o rafforzare le prestazioni funzionali ridotte per ragioni patologi-

che o fisiologiche (a tal proposito basti ricordare il fenomeno del “Viagra”, un farmaco di cui si è parlato in funzione di recuperare la potenza sessuale maschile in età avanzata) senza dimenticare il problema connesso all’uso, e spesso all’abuso in senso dopante, di farmaci in ambito sportivo. L’offerta di cure mediche sempre più sofisticate e costose ha prodotto problemi economici di compatibilità di bilancio nel settore degli investimenti pubblici, ma, soprattutto in relazione alle situazioni di malattia terminale, ha posto anche problemi di opportunità e di accettabilità sul piano etico. A fronte di quello definito “accanimento” terapeutico, un fenomeno aggravato dall’ampio potere decisionale del medico nelle fasi terminali di malattia, spesso associate a perdita della coscienza, si è sviluppata una reazione molto forte nell’opinione pubblica generale, con movimenti che rivendicano un diritto alla sospensione delle terapie quando queste non servono a curare o guarire ma prolungano solo una sofferenza inutile. Infine, se questa è, grosso modo, la situazione nelle società ricche, non bisogna dimenticare il caso delle regioni del mondo più povere, in cui la popolazione vive in situazioni di assoluta carenza di cure mediche e la salute è spesso collegata ai bisogni più elementari di sopravvivenza (cibo, acqua, fognature) piuttosto che alle cure mediche in senso stretto¹.

In uno scenario così complesso e contraddittorio è evidente che la nozione di salute, dialetticamente connessa al suo opposto, la malattia, perda i connotati certi che la medicina scientifica vorrebbe attribuirle.

Sappiamo, infatti, che il modello biologico di medicina vorrebbe interpretare la salute come mera assenza di malattia, definendola come conformità alla norma statistica che regola la funzionalità dell’organismo, indipendente da variabili di tipo psicologico e sociale. Di conseguenza, partendo da tale prospettiva generale, la malattia sarebbe interpretata come risultante del semplice allontanamento da tale normalità statistica, discostamento misurabile peraltro in termini quantitativamente precisi, portando così alla prevalenza nella determinazione del significato di malattia di quella che gli autori anglosassoni chiamano *disease* (malattia-organica) rispetto alla *illness* (malessere soggettivo) e alla *sickness* (malattia socialmente considerata).

Al contrario, il modello definito bio-psico-sociale punta ad una integrazione dei tre elementi che compongono in un intreccio complesso il binomio dialettico salute-malattia. In tale ambito, la salute non è assolutamente riducibile a uno stato di fatto statico ma diventa un valore dina-

¹ R. PRODOMO, *Le metamorfosi della salute e i nuovi diritti*, «Filosofia e Questioni pubbliche» (in corso di pubblicazione).

micamente in evoluzione cui tendono sia l'individuo che il corpo sociale. L'individuo tende a permanere nello stato di salute con azioni sia inconscie che consapevoli. Le prime agiscono a livello di regolazione fisiopatologica e lavorano per mantenere l'equilibrio tra le varie componenti dell'organismo (quell'equilibrio dinamico che Bernard definì *milieu interieur* e Cannon, più di recente, ha chiamato *omeostasi*). Le seconde sono il risultato della razionalizzazione cosciente che porta ogni persona a elaborare la propria collocazione storico-sociale e, sulla base dei compiti e delle funzioni prefissate, a misurare il proprio stato di adeguatezza o inadeguatezza biologica. In questa elaborazione non si è mai da soli ma si entra a far parte di un più ampio insieme sociale che affida compiti e impone ruoli specifici a ognuno.

Non è nostra intenzione ripercorrere in questa sede il contrasto tra queste due forme di interpretazione del binomio salute-malattia, di cui ci siamo occupati più ampiamente in altre circostanze². Piuttosto ci sembra opportuno rilevare ed illustrare brevemente un possibile legame tra la concezione ispirata al modello bio-psico-sociale e un aspetto importante della riflessione filosofica dell'ultimo Croce: la *Vitalità*.

Il tema del 'vitale' nella matura riflessione crociana

Il tema della *Vitalità* fu affrontato da Benedetto Croce negli ultimi mesi di vita e, pertanto, solo abbozzato dal filosofo, dando luogo a svariate interpretazioni che lo hanno collocato o come semplice ripensamento della categoria dell'*Utile*, già inserita tra le quattro forme dell'attività umana, o come elemento del tutto nuovo e incompatibile con la sistemazione classica dei distinti proposta ad inizio secolo. Independentemente dalla nostra personale preferenza per la tesi continuista o per quella discontinuista, è, comunque, importante fissare alcuni punti fermi, attingendo direttamente ai testi originali in cui il pensatore napoletano articolò il suo pensiero. Ad esempio, una definizione da assumere come utile base di discussione è la seguente: «La *Vitalità* è una integrazione necessaria delle diverse forme dello spirito, le quali non avrebbero voce, né altri organi, né forze, se, per assurda ipotesi, restassero avulse da essa, o sarebbero proprie non di uomini ma di creature angeliche, che non ci sono note nell'esperienza», ca-

² ID., *La medicina tra misurazione e narrazione*, in *Medicina e Multiculturalismo*, Apeiron, Bologna 2000; ID., *Oltre la dicotomia arte-scienza. La medicina come sapere storico integrato*, in *Le metamorfosi della salute*, Apeiron, Bologna 2001.

ratteristiche alle quali veniva aggiunta, poco più avanti, quella di una «irrequietezza che non si soddisfa mai»³.

Da questa prima presentazione sembrerebbe di capire che la forza vitale rappresenta una sorta di impulso primigenio alla vita e all'attività, tale da mettere in moto e fornire l'energia necessaria alle funzioni spirituali articolate nel sistema dei distinti. In questo senso, la sua funzione sembrerebbe quella di carica energetica a disposizione dello *Spirito* e, pertanto, non riconducibile assolutamente alla *volizione individuale* espressa dalla classica categoria dell'*Utile*, in ciò dando ragione agli interpreti discontinuisti come Alfredo Parente che fece del vitale un "modo categoriale"⁴.

In tali caratteristiche, a prima vista, non si ravvisa nulla di negativo o pericoloso, eppure la *Vitalità* è una forza infida che «non si soddisfa mai» e, pertanto, può eccedere dal giusto, tanto da diventare una forza distruttrice «verde e cruda». Così essa rappresenta un pericolo grave per la civiltà, bene fragile e precario come un fiore spuntato tra le rocce e perennemente in pericolo di morire, una metafora presente nelle ultime, pessimistiche, riflessioni crociane successive alla tragedia nucleare. La ragione di questa ambiguità sta nel fatto che la forza vitale agisce in modo cieco e incontrollato ed è, in quanto tale, eccitatrice e non moderatrice, ossia svolge un ruolo di promozione ma non di regolazione e conservazione della vita stessa. Ed ecco che, per esigenza dialettica, essa si capovolge nel suo opposto, la *Moralità*, forza essa stessa di tipo vitale ma che agisce in senso moderatore degli eccessi della *Vitalità*, in modo da incanalarla e controllarla in direzione di un equilibrio e di un'armonia delle funzioni spirituali. Va sottolineato che, così intesa, anche la moralità nell'ultimo Croce si arricchisce di nuovi significati. Essa diventa qualcosa di diverso dalla originaria *volizione dell'universale*, ponendosi piuttosto come esplicazione e concretizzazione di questa formula presente nel sistema dei distinti e assumendo il nuovo ruolo di promozione equilibrata della vita: non a caso la definizione più pregnante data alla morale è, per Croce, il motto goethiano «Viva chi vita crea!».

A prima vista, all'interno di questo schema, la promozione della vita sembrerebbe essere affidata a due forze, quella vitale e quella morale, diverse e separate tra loro. Ma non bisogna cedere alla tentazione di semplificare, perché questa sarebbe un'interpretazione banale e adialettica. A

³ B. CROCE, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1967 (1952), 30-31.

⁴ A. PARENTE, *Il nuovo concetto della Vitalità*, in *Croce per lumi sparsi*, La Nuova Italia, Firenze 1975. Per un'interpretazione "continuista", invece, si veda R. FRANCHINI, *La doppia scoperta dell'Utile*, in *Esperienza dello storicismo*, Giannini, Napoli 1971.

ben vedere, anzi, un tale manicheismo dualistico sarebbe quanto di più lontano dal vero pensiero crociano⁵. La forza che si dispiega in questa alternanza di eccitazione e moderazione è, a ben vedere, la *Dialettica* stessa, ossia il libero movimento dell'attività umana nel suo continuo sviluppo storico. Quella dialettica che l'ultimo Croce considerò una grande scoperta hegeliana non tanto di logica ma di «alta etica», perché realizzante nel suo ritmo il sano procedere della vita spirituale, visto come giusta sintesi tra fase vitale e fase morale dell'unica forza motrice del mondo. Infatti, nella prospettiva dialettica, *Vitalità* e *Moralità* sono due facce della stessa forza, in cui l'eccesso vitalistico è mediato e temperato dall'azione della moralità, con quest'ultima che interviene e contiene la prorompente forza vitale quando essa potrebbe essere non di ausilio ma di detrimento all'azione. L'individuo pecca di vitalismo non solo se egoisticamente persegue i propri interessi immediati, ma anche se si rende preda esclusiva della passione conoscitiva, trascurando altri compiti e doveri, oppure se si fa schiavo della passione estetica. In definitiva, in tutte le circostanze in cui la sua attività si concentra (e si esaurisce) in un'unica modalità espressiva.

Tutti questi sono esempi di vere e proprie patologie dello *Spirito*, la cui salute è, al contrario, da riporre nell'equilibrio e nell'armonia tra le diverse funzioni. Così interpretata, la polarità dialettica tra vitalità e moralità agisce all'interno delle funzioni spirituali e ne garantisce, non senza sbalzi e contraddizioni, la corretta espressione. Una buona integrazione tra i due lati di tale forza è sinonimo di salute e benessere spirituale.

A questo punto viene spontaneo chiedersi: e per quanto riguarda il corpo, ossia quella componente della vita spirituale (perché è bene chiarire che in Croce non è concepibile alcuna dicotomia o dualismo tra anima e corpo!) che è preposta al soddisfacimento degli impulsi e dei bisogni elementari di immediata utilità per la sopravvivenza⁶?

Appare evidente che la polarità vitalità-moralità è intrinseca a tutte le categorie e, quindi, anche a quella della corporeità, operando, allo stesso

⁵ Cf. E. PAOLOZZI, *Benedetto Croce. Logica del reale e il dovere della libertà*, Cassitto, Napoli 1998; P. BONETTI, *L'etica di Croce*, Laterza, Roma-Bari 1991.

⁶ «Quell'irrequietezza dello spirito muove da lei perché la Vitalità è irrequietezza e non si soddisfa mai. Dov'è l'anima e dov'è il corpo in questa visione unitaria? Si deve fare uno sforzo per pensare che queste due forme abbiano potuto essere distaccate tra loro, foggiando quel dualismo del quale ogni sincera filosofia aborre»: B. CROCE, *Indagini*, cit., 31. Ulteriore testimonianza della negazione crociana delle dicotomie astratte si può rinvenire nella traduzione con nota critica dello stesso Croce del lavoro di G.B. ERHARDT, *Apologia del diavolo*, (nuova edizione a cura di R. Cavaliere e V. Gessa), Rubettino, Soveria Mannelli 2001.

modo, nell'ambito della salute spirituale e in quello della salute intesa in senso organico.

Quale concezione più specifica è, quindi, ricavabile da una tale sistemazione teorico-filosofica generale?

A nostro avviso, in una cornice teorica di questo tipo, la *Salute* finisce fatalmente con l'identificarsi più o meno completamente con la *Libertà*, ossia con lo spazio di opzioni e possibilità aperto e indeterminato di fronte all'esistenza individuale. Uno spazio da intendere in senso solo metaforico, perché si tratta, ovviamente, non di spazio ma di *tempo*: il tempo connesso alla durata della vita individuale, ossia l'orizzonte vitale su cui si schiudono le possibilità di affermazione di sé. La Libertà, di cui Croce professerà, come è noto, una vera e propria *religione*, non si circoscrive, infatti, al solo ambito politico o conoscitivo, ma è ben presente e attiva anche a livello di organismo biologico, nel cui ambito si produce la stessa dinamica dialettica della vitalità e della moralità.

In definitiva, per meglio definire il rapporto di identità che si vuole instaurare tra due termini riferiti nel linguaggio ordinario a ordini di realtà diverse, si potrebbe così riassumere: la salute dovrebbe, a giusto titolo, essere considerata come libertà, da parte del corpo, di percorrere l'arco completo delle possibilità e potenzialità fisiologiche della specie, variabili da individuo a individuo. Per cui, più ampio è il ventaglio di possibilità e scelte per il nostro agire corporeo, più ampia è la sua libertà organica e maggiore è lo stato di salute, ossia la capacità di agire e interagire sul piano sociale. Come si vede in ogni caso vale l'equazione *Salute-Libertà*, e al crescere dell'una si accresce anche l'altra e viceversa.

Si intende, poi, che, di tale libertà, è possibile anche l'abuso, con un arbitrario avventurarsi in comportamenti che contrastano con le potenzialità fisiologiche. Questo è deleterio per la salute ed è, anzi, causa di malattia, ossia di quella disfunzione della capacità individuale (percepita soggettivamente e oggettivamente) che esita in una riduzione del margine di libertà originario. Non a caso gli antichi riconoscevano grande importanza nel mantenimento della salute al comportamento individuale. Si pensi, ad esempio, all'enfasi posta sul regime dietetico dalla tradizione ippocratica, che non si limitava alla sola regolazione alimentare ma comprendeva il più generale modo di vivere. Allo stesso modo va ricordata l'importanza attribuita dalla moderna epidemiologia agli stili di vita individuali, associati, come fattori di rischio, alla maggiore o minore probabilità di contrarre malattie.

Teorie della salute nella filosofia della medicina contemporanea

La salute come libertà organica, deducibile come si è visto dalla riflessione crociana sul “vitale”, è riconducibile all’equilibrio, per sua natura dinamico e precario, in cui si rapportano dialetticamente vitalità e moralità, ossia la forza eccitatrice e quella moderatrice della vita. Nel prorompente organismo di un giovane atleta tale equilibrio è raggiunto a un massimo livello di prestazioni funzionali e il godere di buona salute è sinonimo di ampia libertà di azione e movimento. In un organismo in cui l’usura del tempo si è fatta già sentire, invece, la salute va ricercata a un livello diverso ricollocandola ad un punto di equilibrio più basso. La malattia, infine, sia che agisca su un corpo giovane sia che devasti ulteriormente un corpo vecchio, spezza l’equilibrio originario e, ove non si verifichino le ipotesi estreme, ossia non conduca né alla morte né alla guarigione definitiva, determina, necessariamente, nel suo cronicizzarsi un nuovo equilibrio a un livello ancora più basso e più povero di prestazioni.

Questa concezione dinamica e processuale della salute è sostenuta da Georges Canguilhem nel suo classico studio sul normale e il patologico, quasi contemporaneo alle riflessioni crociane prima ricordate⁷. Per il noto pensatore francese, la salute non va appiattita sulla norma statistica, esito finale degli studi fisiologici, ma è, piuttosto, da identificare con la *normatività*: ossia la libertà e capacità dell’organismo di costruire autonomamente le proprie norme. In altri termini, la salute è possibilità di darsi regole di comportamento sempre nuove e in sintonia con l’ambiente, favorendo il migliore adattamento possibile per l’individuo. In questa concezione la norma è necessariamente variabile e il suo modificarsi nel tempo è funzione delle necessità e delle richieste che le vengono dall’esterno (si comprende in questo modo come la norma per il giovane non valga più per il vecchio, e il vecchio atleta avrà a sua volta una norma diversa rispetto al vecchio sedentario).

Questa concezione della salute intesa come normatività, ossia libertà di scegliere norme sempre nuove e convenienti alla migliore sopravvivenza e successo nella vita biologica e civile, si contrappone alle concezioni di stampo positivisticose tese a ricondurre lo studio del normale e del patologico a un rigore scientifico emulo dei metodi delle scienze fisico-matematiche. Una tale teoria è elaborata e articolata da Canguilhem con grande dovizia di riferimenti storici e teorici, non ripercorribili analiticamente in questa sede. Per quello che maggiormente interessa la nostra discussione basti la considerazione che essa, in quanto compatibile solo col modello

⁷ G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998 (1966).

bio-psico-sociale di malattia, ci sembra abbia forti analogie con quanto, in altri contesti e con intenti sicuramente diversi, pensava Croce a proposito della *Vitalità*, della *Moralità* e della *Libertà* (senza disporre di elementi ulteriori che consentano di riscontrare una conoscenza o meno, da parte di Canguilhem, di queste categorie crociane).

Inoltre, essa è in linea con la più generale evoluzione del pensiero medico che ha visto il progressivo deteriorarsi del paradigma anatomo-patologico, che localizzava e fissava nello spazio e in una serie causale deterministica il fenomeno morboso, a tutto vantaggio della nozione di malattia come processo storico, ossia evento stocastico risultante dalla composizione in una rete causale complessa di eventi biografici e biologici⁸.

Le politiche di tutela e la pluralità delle nozioni di salute

La ricchezza euristica della nozione crociana di vitalità è stata riconosciuta recentemente anche da Ivan Cavicchi, nell'ambito di una proposta di generale ripensamento sia dei fondamenti epistemologici della medicina che delle politiche di tutela della salute⁹. Nell'ambito del discorso sul federalismo, di estrema attualità alla luce della recente riforma costituzionale confermata da referendum popolare, si apre, infatti, un capitolo nuovo anche per l'assistenza sanitaria, ricondotta dal nuovo ordinamento alla competenza regionale. Tale cambiamento potrebbe essere interpretato in due modi nettamente diversi. Da un lato, come una variazione ordinamentale meramente formale, che si limita a trasferire competenze dallo Stato alle Regioni senza alcuna modifica dei contenuti. Dall'altro, invece, può essere vista come occasione per una ridiscussione e rifondazione delle politiche della salute su basi concettuali nuove.

La preferenza espressa da Cavicchi, che volentieri facciamo nostra, è per la seconda opzione, anche se le avvisaglie che vengono dalle prime ap-

⁸ Cf. F. VOLTAGGIO, *La medicina come scienza filosofica*, Laterza, Roma-Bari. Secondo Voltaggio questa sarebbe una degenerazione dogmatica del paradigma anatomo-patologico che nella versione originaria, dovuta a Morgagni, era al contrario un metodo di indagine a suo modo storico, nel senso di cercare nelle alterazioni corporee i segni sedimentati nel corpo della storia clinica del soggetto, così come agirebbe l'archeologia nella decifrazione delle civiltà antiche (l'analogia con l'archeologia è suggerita dalla passione dello stesso Morgagni per tale disciplina). Sulla causazione complessa e sul ruolo dell'analogia e della metafora in medicina insiste anche P. VINEIS, *Nel crepuscolo della probabilità*, Einaudi, Torino 1999.

⁹ I. CAVICCHI, *Salute e Federalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

plicazioni concrete della riforma federale vanno nella direzione opposta. Infatti, fissare livelli assistenziali *essenziali* in sede centrale, affidando alle Regioni la definizione delle prestazioni aggiuntive da erogare sul territorio, riduce la questione agli aspetti meramente quantitativi, ossia ai volumi di prestazioni, lasciando impregiudicata la questione fondamentale della salute e lasciando implicitamente immaginare una possibile gradazione tra chi dà più o meno in termini sanitari. Se tale misurazione quantitativa può andare (relativamente) bene per servizi e tecnologie sanitarie, essa non è assolutamente adatta a individuare una nozione condivisa di salute. Abbiamo già visto che la salute, infatti, non è misurabile, almeno se la si intende nella sua accezione più ampia come libertà organica, cui si è fatto prima riferimento, essa è al massimo *negoziabile*¹⁰.

Bisogna evitare equivoci ed intendersi bene sul significato di tale termine. Infatti, a nostro avviso, negoziare la propria idea di salute a livello di comunità regionale significa confrontarla con quella degli altri senza necessariamente scadere a un livello di una contrattazione rivendicativa in cui i soggetti più forti si impongono al decisore pubblico (anche se la tendenza a sviluppare politiche lobbistiche da parte di associazioni di malati e di parenti è un dato reale). Si tratta, piuttosto, di accettare la discussione pubblica su valori da costruire e sviluppare insieme.

L'invito, in definitiva, è quello ad aprire un confronto civile tra diverse interpretazioni del valore libertà-salute, in uno spazio dove la pluralità e l'interculturalità trovino cittadinanza piena e nessuna maggioranza trovi nel prevalere numerico le ragioni di un mancato riconoscimento dei diritti delle minoranze.

¹⁰ La storicità della nozione di salute aggiunge un altro argomento a sostegno della pratica del consenso informato: si veda R. PRODOMO, *La storicità della nozione di salute e il consenso-informato*, in *Dimensioni della relazione terapeutica*, Apeiron, Bologna 2002 (1999).

L'EPISTOLARIO CROCE-JAJA

FRANCESCA RIZZO

L'epistolario Croce-Jaja consta di 52 lettere, 25 di Croce e 27 di Jaja. Gli originali delle prime, insieme a una copia della trascrizione dattiloscritta preparata anni or sono da Alda Croce, si trovano nell'archivio della "Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici" in Roma; quelli delle seconde nell'archivio di casa Croce¹. Di questo epistolario si conoscevano già due lettere: quella di Jaja datata «Pisa, 31 maggio 1892» e quella di Croce datata «Londra, 23 giugno 1892», entrambe pubblicate nel 1978 da Eugenio Garin nella «Rivista di filosofia neoscolastica», quindi inserite nel volume *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*². L'epistolario presenta un andamento saltuario. Abbastanza regolare nel periodo 1884-1888, il ritmo della corrispondenza si rallenta nel periodo 1892-1898, riprende con una certa intensità tra la primavera e l'estate del 1900 e si rallenta daccapo negli anni successivi: due lettere soltanto si registrano nel 1902, tre nel 1903 e una nel 1913.

Le lettere del primo periodo sono lettere "familiari". Contengono notizie riguardanti la famiglia Spaventa e, in particolare, Silvio Spaventa, che di Croce era zio³. In alcune lettere ci sono riferimenti alla «Signora Sofia», moglie di Silvio; in altre a «D. Mariannina Petroni», zia paterna di Croce; in altre ad Alfonso Croce; in altre a Camillo Spaventa, che era figlio di Bertrando e del padre possedeva i manoscritti. In alcune s'incontrano notizie circa i viaggi dello «Zio Silvio» da Roma a Bergamo; in altre, notizie circa gli spostamenti della famiglia Petroni Croce per la villeggiatura a San Cipriano Picentino, nel Salernitano. Lettere di questo tenore, della dimen-

¹ Il più vivo ringraziamento alla Signora Alda Croce, per avermi fornito la fotocopia della trascrizione delle lettere paterne e quella delle lettere di Jaja.

² De Donato, Bari 1983, 59-64.

³ Ricordiamo che Silvio Spaventa fu tutore di Croce e del fratello di questi, Alfonso, avendo essi perduto i genitori, e l'unica sorella, per il terremoto di Casamicciola del 1883. Cf. B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, in *Etica e politica*, Laterza, Bari 1967, 321. Riguardo al rapporto di Croce con Silvio Spaventa un documento prezioso per la «ricchezza di annotazioni umane, di cultura, di costume» sono le *Lettere di Silvio Spaventa a Benedetto Croce (25 sett. 1883 - 23 ott. 1892)*, pubblicate da Elena e Alda Croce nel volume *Un augurio a Raffaele Mattioli*, Sansoni, Firenze 1970, 245-282.

sione talvolta di semplici biglietti, hanno un interesse marginale, e tuttavia anche un pregio: quello di restituirci un Croce giovane, anzi giovanissimo.

Croce ebbe una vita lunghissima. Come attore e protagonista attraversò molti decenni della storia d'Italia e d'Europa. Nato poco dopo la fine del Risorgimento, formatosi negli anni della realizzazione dello Stato unitario, vide il tramonto di un secolo, la nascita e la vicenda dei totalitarismi nell'altro, due conflitti mondiali, e morì in un anno in cui le tensioni della "guerra fredda" già si erano andate delineando. Forse, per questa sua eccezionale longevità, che di tanti e così epocali eventi lo rese testimone, siamo portati a pensarlo, se non proprio nella dimensione sempre della vecchiaia, in quella comunque della maturità. E altresì, identificandolo con i molteplici aspetti della sua poliedrica attività – con il letterato, con lo storico, con il politico, con l'irrefrenabile polemista delle pagine della *Critica*, ma, soprattutto, con il filosofo –, se da una parte tendiamo a vedere in lui piuttosto l'uomo pubblico; dall'altra, non di meno, lo abbiamo come il maestro, l'autore di quello *storicismo assoluto*, che ci ha regalato la realtà di una filosofia pensata e vissuta all'unisono con la vita: pensata col rigore di una ricerca indomita e sempre, fino all'ultimo, eccezionalmente critica; vissuta con la passione di una libertà che si alimentava della certezza del suo intrascendibile e imperituro valore.

Ma queste lettere ci restituiscono, come dicevamo, un altro Croce. Ci restituiscono il nipote di Silvio Spaventa, l'allievo di Antonio Labriola, il giovane solerte, attivo, devoto. È il nipote che, scrivendo a Jaja di una grave affezione che aveva colpito agli occhi lo «Zio Silvio», aggiungeva trepidante «speriamo che non avvengano complicazioni», comunicando in seguito, con forte compiacimento, la «perfetta» guarigione dello zio ormai tornato alle «sue occupazioni ordinarie». Ed è ancora lui che su sollecitazione dello zio, chiedeva chiarimenti circa la veridicità della notizia, apparsa sui giornali, dell'inaugurazione di un monumento al «Professor Bertrando Spaventa» nell'atrio dell'Università di Napoli⁴. È sempre lui che in due lettere – una del 25 aprile e l'altra del 28 aprile 1886 – pregava con insistenza Jaja di dargli i chiarimenti richiesti, per poter mostrare allo zio d'essersi «occupato del suo incarico», così scriveva nella prima, «brigato del suo incarico», ripeteva nella seconda. Ed è daccapo lui che scriveva al «carissimo Professore», nuovamente per incarico dello zio, per discutere della «faccenda della stampa delle opere di D. Bertrando», mettendosi a disposizione per un incontro «a casa vostra, a casa mia, o altrove vi piaccia». Ed è sempre lui

⁴ «Cerca di Jaja e domandagliene in mio nome», gli aveva scritto Silvio Spaventa il 24 aprile 1886 (*Ivi*, 262).

che, condividendo le preoccupazioni dello zio per la sorte dei manoscritti del fratello, si raccomandava niente meno che «a Domeniddio», perché ispirasse il cugino Camillo («sapete che testa egli è», si lasciava scappare nel corso della lettera) a consegnare a Jaja i manoscritti paterni nel tempo convenuto per la stampa con Valdemaro Vecchi⁵. Ed è, poi, l'allievo di Labriola, che domandava, per incarico di questi, se Jaja sapesse «dove è stata tratta l'effigie di Giordano Bruno, che si riproduce comunemente o, per meglio dire, dove l'ha tratta il Wagner», dichiarando tuttavia di avere al riguardo «un gran sospetto che la comune effigie sia una effigie ideale o fantastica». Ed è infine il giovane, che con una sorta di affettuoso impeto per l'anziano professore appartenuto alla cerchia dei più fedeli discepoli di Spaventa, così scriveva il 27 gennaio 1887:

*Carissimo Professore,
sono due mesi che non abbiamo avuto più occasione di vederci e di parlare. Io devo ringraziarvi dei due bei volumi che mi mandaste, e mi proponevo di farlo subito che v'avrei visto, senza pensare che sarebbe scorso tanto tempo.*

⁵ Su Camillo Spaventa si veda E. CROCE, *Silvio Spaventa*, Adelphi, Milano 1969, 138; 150. I manoscritti, cui si fa riferimento nella lettera, sono quelli relativi all'ultimo corso di lezioni tenuto da Bertrando. Fu pubblicato a cura di Jaja, col titolo *Esperienza e metafisica. Dottrina della cognizione*, nel 1888 presso l'editore Loescher di Torino; ma la composizione della stampa era stata affidata al Vecchi di Trani. Alla cura di questo volume, che malgrado le sollecitazioni di Silvio Spaventa andò per le lunghe (al riguardo si vedano le citate *Lettere di S. Spaventa a B. Croce*, in particolare 269; 273), si riferisce la seguente lettera di Jaja (in effetti una cartolina postale, indirizzata «All'egregio Signor Benedetto Croce, Piazza del Municipio, 15, Palazzo Sirignani, Napoli»):

*Pisa, 18 aprile 1888
Lungarno mediceo, palazzo Toscanelli*

*Caro Benedetto,
dev'essere tra' libri di B. Spaventa un volume di Galilei dell'edizione del Bettoni. Se mal non mi ricordo, dev'essere un solo, e tutto pieno qua e là di segnali di pagine. È compreso in esso il Dialogo su' massimi sistemi del mondo ecc. Fatemi il piacere d'involgerlo accuratamente in carta e mandarmelo raccomandato. Proprio negli ultimi versi del lavoro, che si sta stampando, ci sono due citazioni, o meglio un richiamo e una citazione, la quale non mi sembra precisa. Vorrei citare, dov'è la semplice chiamata, e precisare la citazione. È pure riportato, senza indicazione di sorta, a principio del capitolo un lungo e importantissimo brano del Galilei, ma di questo ho trovato dove è tratto, cioè dal menzionato Dialogo su' massimi sistemi ecc., in fine della Giornata prima. Come state? Come sta Alfonso? Vi prego di salutarmi D. Mariannina e tutti tutti della casa. Una stretta di mano*

*Dal vostro
D. Jaja*

Le pagine di *Esperienza e metafisica*, cui Jaja si riferiva, si possono vedere nell'edizione critica di quest'opera curata da Alessandro Savorelli (Morano, Napoli 1983, 241-259).

Lessi subito tutto il Sentire e pensare, e non sta a me darvene giudizio o cosa che somigli a giudizio; ma vi dirò che lo lessi con piacere e con frutto, e che mi dette molto da meditare. La forma larga e calorosa, con cui è scritto, afferra e tien ferma l'attenzione, come avviene di rado in libri, che trattano problemi così alti ed astrusi. Anche l'altro volume l'ho letto quasi tutto, salvo qualche scritto d'argomento troppo speciale. Voi non siete di quegli Hegeliani, direi così, arrabbiati, che manifestano la loro devozione a Hegel, col disdegnare ogni discussione e col seppellire il lettore sotto una pioggia di formole di scuola. Voi discutete, parlate il linguaggio che si parla, e persuadete. Io so di qualche Hegeliano che ti getta in faccia un: La realtà è il pensiero, così, come se fosse un assioma!

Non erano, queste, parole di circostanza. C'era, bensì, una ritrosia nel manifestare il proprio giudizio. Ma non era la stessa di quella che in seguito gli avrebbe fatto dichiarare, ringraziando Maturi per l'invio della seconda «puntata» dei *Principii di filosofia*, di non essere in grado di discutere le tesi in esso sostenute, perché «in condizioni a lui non pari», essendosi «sempre occupato o di questioni scientifiche particolari o di questioni storiche», ed avendo per suo conto accolto «l'orientazione neocritica». La lettera a Maturi, in cui s'incontra questa dichiarazione, reca la data «31 ottobre 1898»⁶, e dunque appartiene a un tempo successivo: a un tempo nel quale, malgrado la lentezza dello svolgimento della sua vocazione filosofica, già tuttavia si era misurato con problemi speculativi tutt'altro che secondari o irrilevanti. Sicché, nella risposta a Maturi, il desiderio di non aprire una discussione nasceva da un giudizio, che comportando riserve per l'orientamento dell'altro, già denunciava la scelta del proprio, almeno in quel tempo. Ma la lettera, che stiamo discutendo, appartiene a un periodo molto anteriore: a quello in cui, «tutto versato nell'esterno, cioè nelle ricerche di erudizione», affatto diffidava dell'«artificiosità» della filosofia, pur rispettandone «assai i professori». Ero persuaso, così dichiarava in un passaggio del *Contributo*, che «essi, come specialisti, dovessero possedere quella scienza astrusa, del cui velario io appena avevo sollevato a fatica qualche lembo», essendo «in me un nascosto ribollimento» e «qualche bollicina» giungendo «or ora alla superficie»⁷.

Singolare, effervescente metafora, essa permette di chiedere che cosa, di quel ribollimento, la lettera a Jaja lasci intravedere. E la risposta non tarda a profilarsi. In breve, mostra la sua perplessità e, perché no, pure il di-

⁶ B. CROCE-S. MATURI, *Carteggio (1898-1915)*, introduzione e note a cura di F. Rizzo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, 160.

⁷ *Contributo alla critica di me stesso*, cit., 325.

spetto dinanzi a chi, ritrattosi nelle «regioni sublimi della speculazione pura», con atteggiamento da pedissequo scolaro, dogmaticamente difendeva l'idealità del reale. Da costoro appunto egli distingueva Jaja e, non a torto, visto che nel lavoro, che di lui menzionava, la posizione dell'idealismo era presentata storicamente e, dunque, come la conquista di un percorso problematico, piuttosto che come una teoria nella quale rinchiudersi senza discussione delle altre nel frattempo sopraggiunte.

E le lettere degli altri due periodi? Nell'ultimo decennio del secolo – l'abbiamo anticipato – si scrissero poco: sei lettere Jaja e due Croce. Nel 1900 ebbero invece uno scambio epistolare piuttosto intenso⁸, a motivo della pubblicazione del volume degli *Scritti filosofici* di Bertrando Spaventa curato da Gentile, ma del quale Jaja si era proposto di scrivere la prefazione⁹. Che cosa dire? Che anche queste lettere, sebbene esigue nel numero, le prime, e tutte centrate, le altre, nella questione della prefazione indicata, sono in grado di suggerire qualche riflessione.

Esse, occorre riconoscerlo e premetterlo, non rivelano nulla che già non si sapesse. La lentezza di Jaja, che mai si decideva a licenziare la prefazione, la prolissità del suo scrivere, senza rispetto di tempo e di estensione – tanto che Croce s'indusse ad apportare al testo numerosi tagli e, poi, a mettere lui il «si stampi» –, sono aspetti che già si conoscevano dalla corrispondenza tra Croce e Gentile¹⁰.

⁸ Quindici lettere in tutto, di cui 10 di Jaja e 5 di Croce.

⁹ «Mi scrive il Jaja che egli desidera porre nel vol. dello Spaventa poche parole, – indipendenti dalla mia prefazione – per dire dell'importanza del pensiero dello Sp. nel tempo nostro. Io non potrei dirgli di no» (G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Giannantoni, I, Sansoni, Firenze 1972, 172). Gentile indicava come “prefazione” il suo *Discorso sulla vita e sulle opere di B. Spaventa* premesso al volume (Morano, Napoli 1900, poi in B. SPAVENTA, *Opere*, a cura di G. Gentile, revisione di S. Giannantoni e I. Cubeddu, Sansoni, Firenze 1972, I, dove la prefazione di Jaja, tuttavia, fu omessa). «Ti dissi e ripeto – così ancora Jaja a Gentile il 22 giugno 1899 – che certamente premetterò un discorso, in cui dico del nostro Idealismo, e della vita che per esso spira dagli scritti dello Spaventa» (Gentile-Jaja, *Carteggio*, a cura di M. Sandirocco, Sansoni, Firenze 1969, I, 344). Croce si dichiarò d'accordo, ma a condizione che sul volume apparisse soltanto il nome di Gentile [*Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, Mondadori, Milano 1981, 49].

¹⁰ Nelle lettere che si scambiarono tra il giugno e il settembre del 1900 si incontrano, infatti, molti riferimenti a questa prefazione. Riportiamo soltanto il seguente, tratto dalla lettera di Croce a Gentile del 26 luglio 1900: «Ho presso di me il ms. del Jaja; ma ho scritto all'autore che è impossibile metterlo innanzi al volume. Sono 70 cartelle, e di *verba generalia*» (*Lettere a Giovanni Gentile*, cit., 94). Non sfugga, di questo passaggio, il fatto che Jaja vi fosse drasticamente indicato come «l'autore»: Croce doveva essersi davvero spazientito. Nella lettera che scrisse a Jaja usò tuttavia un tono assai diverso, dichiarandosi anche disposto a far pubblicare il testo «su qualche buona rivista». Riportiamo qui di seguito la lettera in questione e la relativa risposta di Jaja:

Quanto alle due lettere pubblicate da Garin, quella di Jaja rimanda al

[Napoli] 24 luglio 1900

Carissimo Professore,
 ho ricevuto ieri il manoscritto del vostro lavoro, e l'ho subito letto. È una cosa veramente bella, scritta con chiarezza e vivacità. Ma è impossibile metterla innanzi al volume del Gentile. In primo luogo, esso occuperebbe almeno 50 pagine a stampa, dovendosi per ragioni tipografiche comporre in corpo 10. In secondo luogo, il genere di lavoro è disadatto come introduzione a quel volume. Notate che gli scritti dello Spaventa trattano variamente il problema medesimo da voi trattato; e che il Gentile nella sua lunga introduzione di oltre 160 pagine riassume quegli scritti e tutti gli altri dello Spaventa che riguardano il problema fondamentale della filosofia. Noi verremmo così a dare ai lettori una pietanza cucinata in tre modi! E i tre modi si danneggerebbero a vicenda stancando i lettori. Quando il Gentile mi parlò di una vostra prefazione, io intesi sempre che dovesse essere una breve presentazione, cinque o sei pagine, con ricordi personali, di discepolo dello Spaventa: non già uno scritto dottrinale.

Il vostro lavoro, inopportuno in questo volume, andrebbe ottimamente in una rivista, come io vi proponevo. E in seguito, come anche vi scrissi, potrebbe unirsi agli altri volumi dello Spaventa da noi disegnati, nei quali non ci vorrà introduzione del Gentile, che ha detto in questo tutto ciò che doveva dire, fornendoci una completa monografia storica sullo Spaventa.

Vi prego di accettare questa mia proposta, e di dirmi se debbo rimandarvi il manoscritto, o se vi piace che io stesso ne curi la pubblicazione su qualche buona rivista
 Saluti aff. dal

Vostro
 B. Croce

Marina di Pisa, 26 luglio 1900

Caro Benedetto,
 certo la materia è la stessa, ma mio intendimento è stato di mostrare in brevi linee nel movimento di tutta la storia filosofica, non come semplice critica di un periodo e passaggio ad un altro, lo stesso movimento Idealistico, che, raccogliendola tutta, e raccogliendo i brani tutti sparsi della vita del pensiero, ha perciò, nell'unità sua rigorosa, il diritto di prendere il nome che gli spetta, di assoluto. Ad ogni modo, di non aggruppare diverse manifestazioni di uno stesso movimento speculativo in un medesimo volume, massime con le aure, dominanti sempre, poco propizie a voler toccare il midollo di tutta la vita intellettuale, senza di cui molto ancora gemeranno i torchi, ma senza che da essi emanino spruzzi che accennino a levare la sete, è stato miglior consiglio.

Forse, per la disposizione che volevi dare al libro, potrebbero essere convenienti le sole prime pagine e le ultime del mio studio, tanto più che in una pubblicazione separata, esse vanno soppresse; un cinque o sei pagine, che starebbero a dire l'opportunità del libro e il posto che i lavori dell'insigne Maestro occupano in mezzo alle costruzioni seguite alle distinzioni kantiane, di esserne, cioè, l'orientamento. Il che a me pare squisitamente vero. Dico forse. Se a te parrà lo stesso, ti manderò presto, immediatamente, le poche pagine.

Ti prego di rimandarmi presto il ms., da cui estrarrei, se sarà il caso, le poche pagine estreme, e che ad ogni modo voglio rivedere prima di stabilire come e dove pubblicarlo.

Con mille affettuosi saluti

Tuo aff. mo
 D. Jaja

suo intendimento della «ricerca speculativa», e quelle di Croce alla convinzione, che proprio nel 1892 aveva pubblicamente espresso commemorando Giacomo Lignana¹¹, circa la completa «erroneità» dei principi fondamentali, e specialmente del metodo, della filosofia di Hegel. E anche questi sono aspetti, per trovare i quali non occorre andare a spigolare tra le lettere di una corrispondenza “privata”. Per Jaja basterebbe leggere la sua «teoria del conoscere»: vi si troverebbe la stessa avversione, che esprimeva a Croce e avrebbe espresso anche a Gentile, per una ricerca storica avulsa dalla teoria. E per Croce, poi, ci sarebbe l'imbarazzo della scelta: tanto che non si esagererebbe, dicendo che dal 1892-1893 al 1907 la sua ricerca filosofica si alimentò anche della difficoltà nei riguardi del pensiero di Hegel, dalla quale uscì soltanto, quando, inabissatosi nello studio diretto di esso, riuscì a decostruirlo, celebrandone «il vivo» e seppellendone «il morto»¹².

Ma, allora, perché leggere queste lettere¹³? Perché sono piccoli tasselli, forse scorciatoie, per delineare meglio la fisionomia dei loro autori. Per Croce, soprattutto, passando da quelle del primo gruppo a quelle dei due successivi, esse documentano un cambiamento, una crescita di personalità, che ce lo restituiscono, questa volta, con quello stile di studioso, di pensatore, al quale di più, certo, siamo abituati. E tutto questo cambiamento, per quanto singolare, quasi paradossale, possa sembrare, non sarebbe probabilmente emerso con così forte evidenza, se la corrispondenza fosse continuata ininterrotta. Il Croce, che il 29 marzo 1892 scriveva:

dopo aver stampato vari volumi di materia erudita, mi sono ora rivolto da capo agli studi filosofici, e specie di estetica, e conto di ripigliare i lavori di storia e storia letteraria con metodo che non sia propriamente erudito e raccoglitore di fatti;

il Croce, che appena tre mesi dopo dichiarava:

io ho 25 anni, ed è tempo che mi circoscriva in un campo di studi, o magari in due, ma che mi circoscriva. E avendo riguardo agli studi fatti finora,

¹¹ *Atti dell'Accademia Pontaniana*, XXII, 1892, poi in *Pagine sparse*, Ricciardi, Napoli 1920, III, 65-85.

¹² Del proposito di dare «sepoltura cristiana» alla filosofia di Hegel, Croce aveva detto nell'articolo, pubblicato nella *Critica* del 1904, *Siamo noi Hegeliani?*, poi in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari 1914 e ora, a cura di M. A. Frangipani, Bibliopolis, Napoli 1993, 50. Ma al riguardo, naturalmente, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1907, poi in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967³, 3-142.

¹³ Sul valore degli epistolari e il loro «uso philosophically correct», G. COTRONEO, *Uno speciale genere letterario*, in *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850-1950)*, a cura di G. Giordano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, 7-26.

e alle mie tendenze, come sono potuto venire scoprendo, io ho stabilito di fare due generi di studii, da menare innanzi, alternando: quelli storici, riguardanti la storia intima d'Italia, degli ultimi tre o quattro secoli; e studi filosofici, riguardanti principalmente la filosofia della storia e la filosofia dell'arte¹⁴;

questo Croce, dunque, non è più l'adolescente disperso nella cerchia delle relazioni di casa Spaventa, bensì lo studioso, giovane, certo, ma di una giovinezza già matura, con una già decisa orientazione, con una già ferma e consolidata disciplina di lavoro e, soprattutto, con una ormai precisa consapevolezza: la consapevolezza che «*nisi utile est quod facimus, stulta est gloria*»¹⁵. Allo stesso modo il Croce che il 24 luglio 1900, ricevuto il manoscritto della prefazione di Jaja, gli scriveva quel che si è visto, è già l'instancabile organizzatore culturale, l'implacabile censore, che dinanzi all'interesse della cultura, dinanzi al buon esito di un lavoro, volume o saggio o semplice articolo che fosse, non risparmiava nessuno, convinto, evidentemente, che l'affetto e la devozione non soltanto possano, ma sempre debbano coniugarsi con la più assoluta sincerità e la più ferma critica e, se necessario, di fronte a queste anche arretrare.

E Jaja? Su questo singolare personaggio dell'idealismo italiano sarebbe necessario un discorso articolato: un discorso che passasse attraverso la lettura delle sue opere, oltre che delle sue lettere. Proporlo in questa sede è impossibile. Qui noteremo soltanto che molto di lui non trapela dalle sue lettere a Croce o, per meglio dire, che emergono gli stessi lati della sua personalità che si incontrano nella ben più importante e ricca e continuata corrispondenza con Gentile: il suo paternalismo, anzitutto, e la sua confusione un po' trasognata, e il suo stile, che intessuto di immagini così bizzarre neppure disdegnava il ricorso a proverbi¹⁶; ma poi, in particolare, la sua vocazione al magistero. Questa fu in lui un tratto istintivo, una passione e non ruolo, un precipitare di pensieri e di parole, che se accavallandosi in rapida, talvolta caotica successione, spesso assumevano la forma enfatica e prolissa della più insopportabile ripetitività; nei riguardi di Croce, comunque, si alimentava soprattutto di una speranza: quella di "convertire" il nipote di Spaventa alla filosofia, e a quale in particolare già s'intende, posto anche che per lui, all'infuori dell'idealismo, altra filosofia non

¹⁴ Cf. E. GARIN, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, cit., 64.

¹⁵ *Contributo alla critica di me stesso*, cit., 326.

¹⁶ «Vi ha un proverbio nelle province nostre, che dice figlio di gatto, piglierà i suoi topi. E figlio di gatto voi siete; siete nipote a Bertrando e Silvio Spaventa, siete concittadino di Camillo De Meis; su con gli studi, e piglierete i vostri topi» (Cf. *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, cit., 61-62).

c'era. Rivelatrice al riguardo, oltre alla lettera pubblicata da Garin, è quella che Jaja scrisse da Pisa il 17 giugno 1897:

Caro Benedetto,
un quattro o cinque giorni fa, avevo appena finito di leggere due vostre Memorie, Il concetto materialistico della storia e l'altra intorno ai plagi dell'economista padovano, che mi venne sott'occhio una copia dell'ultimo mio libro "Ricerca speculativa", a voi già dedicata, e poi, forse, anzi senza forse, perché travolta fra altri libri, non più spedita. Ve la mando oggi; voi la gradirete lo stesso e non importa che il libro entri in materie sempre agevolmente non gradite. Il concetto che sostenete della storia, è vero, ma non è, non è, tutto. Non ci sono divieti che tengano; lì, nella storia, il pensiero non si ferma. Scavate nel "filosofare sulla storia" (siete nipote di due buoni zappatori!), e vi troverete di sicuro non un vano filosofico armeggio, ma qualche cosa di più sostanziale. Il fondo della vita, della vita nostra, di cui la storia è rivelazione, e che ha valore assai più serio, che non si è pensato e si pensi, aspetta, ne ho l'incrollabile convinzione, di essere... ripescato.

L'Introduzione al mio libro scrissi con l'intendimento, col bisogno, con lo stimolo dentro di me, di stimolare la ricerca. Esce da essa, arriva in qualche modo alla mente di chi legge, un qualche incitamento a tentarla, una qualche persuasione che debba essere fatta? Amerei sentire il vostro parere. Mi affida a domandarvelo qualche buona e acuta intuizione della Critica letteraria¹⁷.

Leggendo l'ultima riga, si ha quasi l'impressione di uno Jaja che, oltre a sollecitare, quasi "spiava" i progressi del nipote di Spaventa. E non si tratta, in effetti, solo di una impressione. Scrisse a Gentile il 17 aprile 1900:

B. Croce mi ha mandato la sua nota sulle categorie rettoriche ecc. Bravo, Croce. Vedo, che gli è caduto di mente il falso e volgare concetto della vecchia obbiettività. Vedo, che ti legge con interesse e attenzione. Gli scriverò due righe domani¹⁸.

¹⁷ Le due memorie menzionate da Jaja sono *Del materialismo storico, dilucidazioni preliminari* (Loescher, Roma 1896) e *Le teorie storiche del prof. Loria*, scritto nel 1896 per «Le devenir social», poi in *Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici*, Sandron, Milano-Palermo 1900 e ora, a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, Bibliopolis, Napoli 2001, 17-34;35-65.

¹⁸ Gentile-Jaja, *Carteggio*, cit., II, 25. La «nota», cui Jaja accennava, era l'articolo *Le categorie rettoriche e il prof. Gröber*, in «Flegrea» 1900, 83-88, poi in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari 1940³, 153-159. Su questo articolo, che era stato molto apprezzato anche da Maturi (cf. B. CROCE-S. MATURI, *Carteggio*, cit., 165-166); F. Rizzo, *La discussione sul Gröber nel carteggio Croce-Gentile*, in *Gli epistolari dei filosofi italiani*, cit., 129-149.

Li scrisse davvero, “quei due rigi”, il 19 aprile:

*Mio carissimo Benedetto,
grazie della nota sulle categorie. Mi ha fatto vivo piacere vedere come ti sia calata del tutto dalla mente la vecchia e vana obbiettività delle cose, e che al suo posto sia entrata la nuova obbiettività soggettiva, fatta di mente, di mente che pensa e fa, e che non se ne sta in panciulle a guardare. Niente arbitrio o capriccio davvero in questa soggettiva obbiettività. Finiscono, solamente in essa per la prima volta, gli arbitri d'ogni sorta, specialmente i grandi e secolari.*

Che cosa aggiungere ancora? I brani su riferiti si commentano da soli e qualsiasi aggiunta sarebbe inopportuna in un articolo che soltanto mirava a dare un saggio delle lettere di questo modesto e, comunque, non insignificante epistolario.

CROCE E GLI ITINERARI DELL'ESTETICA

MASSIMO VERDICCHIO

In *L'estetica italiana del Novecento*, nel capitolo dedicato a Croce, Paolo d'Angelo mette bene in risalto la diversità, se non la modernità, di Croce rifacendosi al saggio, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* del 1893¹, «il conoscere di cui Croce parla a proposito dell'arte è nettamente diverso, e anche questa distinzione risulterà decisiva nell'*Estetica*, dal conoscere scientifico»². Questa “diversità” di Croce è in evidenza per l'appunto sin da quelle pagine giovanili dove Croce sottrae il concetto di storia al suo rapporto obbligato con la scienza e la ricollega all'estetica. La modalità di questo collegamento, però, non è mai sembrato problematico. Poiché la scienza, come ci ricorda d'Angelo è «elaborazione di concetti, costruzione di classi, ordinamento dei fatti» (11) e, quindi, guarda all'universale, la storia non poteva non rientrare che nell'arte che, come scrive d'Angelo è «apprensione del fatto nella sua individualità» (11). Dove la differenza relativa tra arte e storia consiste nel fatto che l'arte è un conoscere di ciò che è «meramente possibile», la storia è un conoscere di ciò che è «realmente accaduto» (12).

Per lo storico e lo studioso americano di Croce, David D. Roberts, il saggio del 1893 è una tappa importante nello sviluppo del pensiero crociano, che troverà forma sistematica solo nell'*Estetica* del 1902. Per Roberts, il saggio giovanile presenta appena «il semplice profilo di una posizione» sul ruolo e funzione della storia che si consoliderà prima nell'*Estetica* e poi nella *Logica*. Per Roberts, Croce non fa altro che affermare il dualismo inerente alla posizione tedesca per cui la scienza e la storia sono due cose diverse, e la posizione di Windelband, per il quale «la storia si occupa solo del particolare, di ciò che è unico, irripetibile, e che, quindi deve essere distinto, sia in scopo sia in metodo, dalla scienza generalizzante che cerca l'asseribile e la regolarità delle leggi»³. Per Roberts,

¹ B. CROCE, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, ora in *Primi Saggi*, Laterza, Bari 1951.

² P. D'ANGELO, *L'estetica italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1997.

³ DAVID D. ROBERTS, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1987, 38-39. La traduzione è mia.

quindi, l'importanza del saggio è da venire, specie con l'influenza di G.B.Vico e della sua *Scienza nuova*.

Simile, in un certo qual modo, il parere di Raffaello Franchini su questo primo saggio filosofico del Croce che, come scritto giovanile, rappresenta «non solamente il punto di necessario passaggio al compiuto sistema degli anni 1908-1909, ma un progresso effettivo del pensiero storiografico e filosofico europeo»⁴. Questo progresso è visto da Franchini come un passo avanti rispetto ad Aristotele ed allo stesso Hegel non solo per la distinzione, sebbene contenutistica, tra arte e storia ma anche per l'elevazione della storia al livello dell'arte «che era poi il primo abbozzo di un'effettiva unificazione in senso *formale* tra le due attività» (F 40).

Forse il critico più severo di questo saggio si può dire sia il Croce stesso che nella Prefazione ai *Primi saggi*, dove il saggio fu ripubblicato, quasi condanna questi lavori giovanili come errore per cui dicono quello «che ormai io non direi più, o non direi proprio a quel modo»⁵. Per il Croce, questi primi scritti testimoniano di «un momento della vita degli studi nell'età nostra, e in Italia» dove lo sciogliersi del «duro ghiaccio del positivismo» rese possibile l'emergere, «con nuovi atteggiamenti», di nuovi problemi filosofici (P VIII).

La sintesi del saggio, ce la fornisce lo stesso Croce nella Prefazione, che l'arte è conoscenza dell'individuale a differenza della conoscenza concettuale delle scienze, per cui la Storia che non si risolve in concetti di classe non è ridicibile a scienza, ma è anch'essa come l'arte, distinguendosi da essa nel fatto che questa verte sull'individuale immaginato o puramente possibile, mentre la storia rappresenta l'individuale reale (P X). Questa sintesi, però, non tiene conto della vera portata del saggio che solo per metà ha che fare con la Storia, e dove, prima ancora che si discuta di Storia, si parla del concetto dell'arte come il Bello. Infatti, la seconda parte del saggio è molto meno interessante della prima ed in un certo senso, una volta che vi si arriva, si danno per scontate molte delle conclusioni. La prima parte invece è la più importante non solo perché serve da base e fondazione alla seconda, ma anche perché è la più problematica.

Prima di poter stabilire la relazione tra estetica e storia, Croce ha bisogno di definire il Bello estetico. Il problema risiede nella parola "bello" che si presta a più significati. Anche se si può essere d'accordo con Eduard von Hartman che «Il mondo dell'estetica è il mondo del Bello, e l'arte è

⁴ R. FRANCHINI, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Morano, Napoli 1966, 44. Ulteriori riferimenti sono indicati nel testo con F più pagina.

⁵ B. CROCE, *Primi saggi*, Laterza, Bari 1951. Ulteriori riferimenti alla Prefazione sono indicati nel testo come P e pagina.

un'attività diretta a produrre il Bello» (Sra 8)⁶, non c'è accordo su cosa s'intende per Bello. In queste prime pagine, Croce rifiuta le prime tre definizioni del Bello, quella del Sensualismo che riduce il Bello a una classe del piacere; quella del razionalismo che identifica il Bello con il vero e con il Bene; e la terza, quella del Formalismo, che vede il Bello nei rapporti formali «incondizionatamente gradevoli» (8).

La scelta di Croce cade invece sulla quarta definizione, quella hegeliana dell'Idealismo concreto dove il Bello consiste nella rappresentazione o manifestazione sensibile dell'Idea (Sra 8-9). «Resta *saldo* l'ultima teoria da me accennata, che ha dato luogo alla più ricca letteratura estetica, ed è quella che si può dire a un dipresso *prevalga presso gl'intendenti*» (Sra 12, mio corsivo). Vale la pena soffermarsi su questa scelta del giovane Croce che non sembra avvenire perché la definizione è la più accurata o la più corretta ma perché ha creato più polemica nel campo dell'estetica («ha dato luogo alla più ricca letteratura estetica»), e/o perché ha ricevuto il consenso dei filosofi più importanti del tempo, quale Hegel o Hartman («prevalga presso gl'intenditori»). Infatti, il giovane Croce confessa a questo punto di avere difficoltà con la spiegazione di questa definizione hegeliana del Bello. Se da una parte gli sembra la migliore definizione del Bello, allo stesso tempo gli sembra «strana» e non riesce a spiegarsela: «Non mi è possibile fondare quest'affermazione, che a primo aspetto sembra strana ed è pure la sola che spieghi tutti i fatti estetici» (Sra 12). Per possibili spiegazioni, il giovane Croce è «costretto» a rimandare il lettore ad altri «trattati speciali» quali la *Filosofia del Bello*, l'ultimo volume di Hartman. Ma anche qui sembrano esserci difficoltà quando dichiara di non poter riassumere la spiegazione di Hartman anche se è una delle parti meglio riuscite del trattato. «Né posso esporre in qual modo si compia il processo dell'espressione» (Sra 12).

La definizione del Bello, così come proviene da Hegel, e riproposta dagli *hegeliani* come Hartman, ma anche dai simpatizzanti come De Sanctis, viene accettata dal giovane Croce in base alla loro autorità. Ma bisogna anche dire che le difficoltà incontrate da un Croce alle prime armi con la filosofia sono anche quelle degli altri hegeliani, in particolare Hartman, che se anche in pagine meglio riuscite del trattato non riesce a spiegare in maniera adeguata e sufficiente la strana definizione hegeliana del bello, cioè «in qual modo si compia il processo dell'espressione» (Sra 12).

Ma anche se Croce ignora le modalità dell'espressione estetica, almeno

⁶ Croce cita da E. VON HARTMAN, *Die deutsche Aesthetik seit Kant*, Berlin, Duncker 1898.

una cosa è chiara e determinante ed è il fatto che il Bello è l'espressione di un contenuto. «Basti dire che l'espressione di un contenuto appare determinante nelle manifestazioni del Bello anche nei casi più semplici, e, quasi parrebbe, più materiali di bellezza» (Sra 12). In altre parole, Croce deduce che il Bello estetico è pur sempre «l'espressione di un contenuto», dai casi più semplici, e naturali, ai casi «più materiali», o più difficili, dove la manifestazione del Bello non è così apparente: «quasi parrebbe», scrive il Croce. Non essendo certo della natura della rappresentazione estetica, è solo sicuro che essa sia espressione di un contenuto. «E si può affermare che nelle impressioni piacevoli dei sensi, o che derivino da accordi di toni e di colori o dagli altri sensi che si dicono inferiori, quel che dà loro carattere estetico, sia pure inconsapevolmente, è sempre l'espressione (simbolica?) di un certo contenuto» (Sra 12). Croce è certo che si tratti di espressione ma non è certo se si tratti di espressione simbolica o di altro. La risposta o la certezza della natura della manifestazione la potrebbe avere solo se gli fosse possibile fondare la definizione hegeliana del Bello come rappresentazione sensibile dell'ideale.

A questo punto, a Croce non interessa più il “come” ma solo il fatto che «i più sottili prodotti dello spirito» diventano oggetto di discriminazione estetica «sol in quanto s'incarnano nella parola e negli altri mezzi d'espressione» (Sra 13). Più l'espressione è «adeguata e efficace» e più è bella. Siamo giunti qui alla formulazione dell'estetica che poi darà il sottotitolo alla sua *Estetica* del 1902, *Estetica come scienza dell'espressione e Linguistica Generale*, che il bello o l'estetica è una cosa sola con l'espressione, la parola o col fatto linguistico. In questo saggio la nozione è quanto mai chiara e radicale. Il fatto estetico non è una cosa in sé ma è «la proiezione del contenuto stesso» ed è tale solo se s'incarna nella parola, nel linguaggio, anche se linguaggio tecnico. «Anche il linguaggio tecnico, quando è richiesto dall'argomento, è estetico; ed è anzi, in quel caso – quando è richiesto – più estetico di ogni altro linguaggio» (Sra 13). Ma Croce è ancora più radicale quando aggiunge in una nota (Sra 13, n. 1) che «nulla vi ha di esteticamente indifferente». Possiamo prescindere dall'aspetto estetico nel considerare un oggetto quale un libro di fisica o di anatomia e dire che si tratta di opere di scienza, ma non per questo sono esteticamente indifferenti. Sono espressioni di un contenuto e per questo anche estetiche.

Il Bello, quindi, trascende distinzioni di generi e, nel campo dell'arte, che è poi il punto di arrivo delle conclusioni di Croce, trascende anche le categorie del bello e del brutto. Tutta la realtà naturale ed umana, insiste Croce, «diventa bella, perché è appercepita come realtà in generale, che si vuol vedere espressa compiutamente» (Sra, 14). Il Bello è l'espressione compiuta o adeguata della realtà in generale qualunque essa sia.

Il Bello estetico come rappresentazione della realtà non solo comporta l'integrazione del bello di natura, che era stato rifiutato dallo Hegel e dagli hegeliani, ma anche quella della storia. Una volta che l'arte è data come la rappresentazione della realtà ne segue che anche la storia rientra in questa definizione. A coloro che vedono la storia come scienza dello svolgimento degli uomini nella loro attività di esseri sociali, come il Bernheim, il giovane Croce risponde che la storia non determina in che cosa consista lo svolgimento, «la storia espone ossia racconta i fatti dello svolgimento» (Sra 17). «La storia ha un solo ufficio: narrare i fatti» (Sra 18). «La storia narra» (Sra 19).

Nel distinguere ulteriormente l'arte dalla storia, Croce trova ricorso nella distinzione dello «storicamente interessante» cioè quello che è «realmente accaduto», dall'artisticamente interessante che è la rappresentazione del «possibile» (Sra 35). Ma in ambedue i casi si parla di ideali poiché di rado lo storico riesce a costruire una narrazione compiuta, così come nel caso dell'artista, anche se in questo caso le condizioni per la riuscita dipendono meno da cause esteriori, e l'arte «perviene più spesso della storia a creazioni compiute» (Sra 39).

La riduzione della storia sotto il concetto generale dell'arte, nelle parole conclusive di Croce, non ha «nessuna portata pratica» né toglie dignità e serietà alla storia. Se la storia sia scienza o arte, lo storico deve compiere sempre lo stesso lavoro di preparazione necessario alla stesura dell'opera, e se la narrazione che ne fa è vista come arte e non come scienza, perché questo fatto dovrebbe togliere merito alla storia?

La conclusione del saggio è anche indicativa della vera importanza del saggio che non riposa tanto sulla relazione tra storia e l'arte, come il titolo vorrebbe indicare, e così le infinite letture di questo saggio, quanto la spicciola e precaria fondazione del bello estetico secondo la definizione hegeliana che il giovane Croce a malapena sembra comprendere. Nonostante ciò, il giovane Croce stabilisce nell'espressione linguistica o nella parola il vero fondamento estetico. Questo è il legame sicuro che accomuna l'arte e la storia, e che permette di parlare di storia ridotta sotto il concetto dell'arte. Nell'*Estetica* del 1902, l'identità di linguaggio e di estetica, ribadita sin dal titolo, come si è detto, si conclude con una simile dichiarazione che «a un certo grado di elaborazione scientifica, la Linguistica, in quanto filosofia, deve fondersi nell'Estetica; e si fonde, infatti, senza lasciare residui»⁷.

Ma potrebbe anche darsi che il carattere 'strano' della definizione he-

⁷ B. CROCE, *l'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1965.

geliana dell'arte non sia una conseguenza di una mancanza del giovane Croce di comprenderne la portata quanto un commento o un giudizio negativo. Fatto sta che la possibilità di ridurre la storia sotto il concetto generale dell'arte, di stabilire un rapporto di identità tra arte e storia basato sull'espressione, o sul linguaggio, è possibile solo prescindendo o ignorando le implicazioni antiartistiche della definizione hegeliana del bello.

Difatti il Croce dell'*Estetica* del 1902 non tarda a condannare questo aspetto della filosofia hegeliana quando lo ricorda nella parte storica dell'opera, additando in questo modo già la natura storica o passata della filosofia hegeliana. Qui, Croce sottolinea il carattere "antiartistico" della filosofia di Hegel che si manifesta chiaramente nel suo giudizio che l'arte è una cosa del passato. E nel così fare, ribadisce di nuovo il suo giudizio di "strano" confermando che, forse, la prima volta non si sia trattato solo di una mancanza di competenza:

«La tendenza dello Hegel, com'è in fondo anti religiosa e razionalistica, così è anche antiartistica. *Strana* e dolorosa conseguenza, quest'ultima, per un uomo, come egli era, fornito di senso estetico assai vivo e dell'arte amatore fervente» (E 336, mio corsivo).

L'errore di Hegel è quello di aver concesso un carattere conoscitivo all'Arte, mettendola in condizione di rivaleggiare con la Religione e la Filosofia per cui essa doveva per forza apparire una forma inferiore del conoscere. L'Arte perde tutto il suo valore sia contro la Religione che contro la Filosofia, la quale è la forma assoluta del conoscere. In Hegel, l'arte è ristretta ad un contenuto particolare e limitata ad un certo grado di verità, e solo questo grado di verità può essere trasfuso nel sensibile e apparire in esso adeguatamente. Quindi la portata e il valore dell'arte è limitato: «La particolarità della produzione artistica e delle sue opere non soddisfa più il nostro bisogno più alto» – scrive Hegel – «Il pensiero e la riflessione hanno sorpassato l'arte bella» (E 337). Per questo Hegel può asserire che «l'Arte nella sua più alta destinazione è, e resta per noi, un passato» (E 337). Secondo Croce, l'*Estetica* di Hegel è un "elogio funebre" all'arte, dove dopo aver passato in rassegna le forme successive dell'arte «le compone tutte nel sepolcro, con l'epigrafe scrittavi sopra dalla Filosofia» (337).

Croce riprende la questione dell'arte e del linguaggio nel famoso saggio dedicato alla filosofia di Hegel, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*⁸, dove ripropone indirettamente sia la questione

⁸ B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, ora in *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1967.

della definizione del Bello come manifestazione sensibile dell'Idea, e sia la questione dell'arte come appartenente al passato. Come si è detto, per Croce il grande errore di Hegel è quello di aver «confuso l'errore con la verità particolare» (80), per cui non riuscì a cogliere il carattere originale né dell'attività estetica né dell'attività storica, per cui queste sono trattate come «forme imperfette di filosofia» (80). Il problema, ancora una volta, è nel linguaggio che «agli occhi suoi», per Hegel, è «una contraddizione organizzata» (81). Hegel vede il linguaggio come opera della memoria che chiama «produttiva» perché produttrice di «segni» la cui caratteristica è quella di rappresentare un contenuto diverso da quello che gli è proprio: «il segno è definito espressamente un'intuizione immediata, che rappresenta un contenuto 'tutto diverso da quello che è il suo proprio'» (81). Il paradosso inerente al linguaggio consiste nella sua forma logica per cui volendo esprimere l'individuale non può: «'voi volete dire questo pezzo di carta, su cui io scrivo o meglio ho scritto, questo per l'appunto; e non lo dite. Ciò che voi dite è un universale, il questo'. Così il linguaggio, secondo Hegel confuta sé stesso, assumendo di esprimere l'individuale ed esprimendo invece, sempre, l'universale» (83).

Per Croce il linguaggio «inteso nella sua vera natura e in tutta la sua estensione, non è adeguato alla realtà» (83). Ancora una volta l'"inadeguatezza" del linguaggio deriva, per Croce, dalla frammentazione del linguaggio, e dal suo essere astratto dall'organismo a cui appartiene. Il problema, in altre parole, non è più con il linguaggio ma con noi: «esse appariranno inadeguate... perché le abbiamo rese noi così, mutilandole» (84). Hegel, non avendo una chiara idea dello "stato estetico", non poteva intendere a fondo il linguaggio, e «doveva considerarlo mutilato e intellettualizzato a quel modo, e dichiararlo perciò contraddittorio» (84). Di conseguenza, per Hegel anche il linguaggio poetico resta un mero "segno". Il risultato di questa teoria erronea dell'estetica e del linguaggio porta Hegel a dichiarare erroneamente che l'Arte è una cosa del passato, che una volta adempiuto al suo compito, l'arte «deve sparire, perché superflua», «l'arte deve morire, e, anzi, è ormai già bella e morta» (86).

Nel suo lavoro più maturo e più profondo sulla filosofia hegeliana, Croce arriva ad una determinazione più precisa di quello che forse aveva intuito all'epoca del saggio del 1893. Croce rileva una contraddizione profonda nel sistema hegeliano caratterizzato dall'impossibilità del linguaggio, definito come segno, di rappresentare l'individuale e quindi il pensiero stesso che dipende da questa possibilità. La critica di Croce al sistema hegeliano, che verte sull'erronea teoria logica dei distinti (84), mette a fuoco tutte le contraddizioni presenti nel sistema filosofico di Hegel che

rendono impossibili non solo un'estetica ma anche una concezione della storia, per cui queste non sono che verità particolari e come tali, errori filosofici (80). Come l'arte diventa una cosa del passato, così l'idea di una storia della storia intesa come un storia di secondo grado comporta, per Croce, «né più né meno, che l'annullamento della storia» (91) poiché davanti a questa storia filosofica la storia degli storici si «svelerebbe come errore, perché costruita con un metodo che non conduce alla verità» (91). In breve, «l'idea di una filosofia della storia è il disconoscimento dell'autonomia della storiografia, a beneficio dell'astratta filosofia» (91).

La critica di Croce alla filosofia di Hegel qui ed altrove ha come scopo di risolvere gli errori della sua filosofia, di distinguere «ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel», un metodo di analisi storico-filosofico che Croce applica ai sistemi filosofici passati per distinguere la buona ed ancora valida filosofia da quella ormai erronea e sorpassata.

L'esposizione, invece, storica e critica di un filosofo ha una diversa e più alta oggettività, ed è necessariamente il dialogo tra un antico e un nuovo pensiero, nel quale solamente l'antico pensiero viene inteso e compreso.

Su queste basi si basa la metodologia di Croce che rende possibile l'esposizione storica e critica di quello che chiama la storia della filosofia:

«Una monografia di questo genere (di storia della filosofia) deve obbedire, anzitutto a due leggi: 1) appuntare lo sguardo solamente al pensiero filosofico, sciogliendolo dal nesso che lo stringe alla personalità empirica del filosofo, alla sua vita privata o politica e alla sua letteratura, per annodarlo, con nuovo nesso, alla storia universale della filosofia; 2) superare il pensiero che si studia con un pensiero che ne sia la critica, e che ciò stesso lo rischiarì e lo renda trasparente. Fintanto che un pensiero, o altro atto che sia, non è da noi direttamente vissuto, non possiamo farne la storia: né storia della filosofia, né altra storia qualsiasi»⁹.

Ho già dimostrato nella mia analisi del commento di Croce alla *Scienza nuova* di Giambattista Vico le modalità di questo metodo. L'errore di fondo, che dipende da un'incapacità inerente al segno linguistico di rappresentare l'oggetto in modo adeguato, viene risolto da Croce, seguendo il suo metodo di esposizione storico-critica, come un errore di giudizio del Vico, che come tale non solo è risolvibile ma diventa una cosa del passato¹⁰. Il caso di Hegel è molto simile. Anche qui si tratta dell'incapa-

⁹ B. CROCE, *Pretese di Bella Letteratura nella Storia della Filosofia*, ora in *Pagine Sparse*, raccolte da G. Castellano, Serie prima, vol. II, Ricciardi, Napoli 1919.

¹⁰ Mi riferisco al mio volume, *Naming Things. Aesthetics, Philosophy and History in Benedetto Croce*, La Città del Sole, Napoli 2000.

cità del linguaggio di esprimere la particolarità ma solo la generalità, l'universale. Come Croce stesso fa notare, il linguaggio si contraddice rendendo impossibile al pensiero di rappresentarsi, di esprimere il particolare da cui dipende il pensiero, la possibilità di dire Io. Ma anche qui, l'errore è risolto attribuendolo ad un'erronea teoria dei distinti.

L'erronea teoria logica circa i concetti distinti nasconde dunque, agli occhi di Hegel, il posto proprio in cui si trova l'attività estetica, e gli suggerisce una filosofia del linguaggio che porta di necessità a considerare il linguaggio come errore (SH 84).

Il gesto critico che disloca l'errore linguistico, e filosofico, e lo ripropone come storico separando la buona filosofia dall'erronea, la nuova dalla vecchia, è un gesto necessario che permette il funzionamento del sistema filosofico che deve dimenticare le contraddizioni che rendono impossibile il proprio atto di rappresentazione. Croce sarà il primo a riconoscerlo quando definirà la propria Filosofia non come un sistema aperto fine a se stesso ma anch'esso suscettibile di errore e superabile. D'altronde, come ho anche indicato nel mio commento all'*Estetica* del 1902, l'identità di linguistica ed estetica che sembrerebbe rifarsi ad un'estetica del bello come simbolo, si risolve poi in una concezione dell'arte come allegoria, che Croce, dopo Hegel, rifiuta come brutta, sterile, e antiartistica.

Allo stesso modo che nella sua *Estetica*, il simbolo non è per Hegel altro che la forma ideologica, e non teoretica, che il sistema deve assumere per difendersi dalla logica necessità inerente alla rivelazione teoretica, così il simbolo ha una simile pretesa sia nel saggio giovanile di *Storia ridotta sotto il concetto generale dell'Arte*, sia nell'*Estetica* del 1902. Come lo ha ampiamente dimostrato Paul de Man nel suo saggio sull'estetica di Hegel, l'ideologia del simbolo, o l'estetica del Bello, sono forme di resistenza che la mente, o il pensiero, o l'Io assume per difendersi dal pericolo di essere cancellati (self-erasure)¹¹. «Fino a quando l'Io punta a se stesso, è un segno, ma fino a quando parla di tutto eccetto se stesso è un simbolo. Il rapporto tra segno e simbolo, però, è di mutua obliterazione. Quindi, la tentazione di confondere e di dimenticare la differenza tra i due» (100). Ma le difficoltà e le contraddizioni che Croce trova nel sistema hegeliano, e che attribuisce ad un'erronea distinzione, è per de Man un'inevitabilità del testo hegeliano. Discutendo delle due affermazioni sull'arte di cui sopra, de Man spiega che sono la stessa cosa. «L'arte 'appartiene al passato' in maniera radicale perché, come la memoria, essa la-

¹¹ PAUL DE MAN, *Sign and symbol in Hegel's Aesthetics*, in *Aesthetic Ideology*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996. Le traduzioni di questo testo sono le mie.

scia l'interiorizzazione dell'esperienza per sempre dietro di sé. È del passato fino a quando si iscrive materialmente, e quindi dimentica per sempre, il suo contenuto ideale» (103). Per de Man, la manifestazione sensibile dell'Idea avviene come «iscrizione materiale dei nomi» (102). Il pensiero è completamente dipendente da una facoltà mentale, la memoria, che è di per sé assolutamente meccanica. La sintesi di nome e significato che caratterizza la memoria è completamente diversa dalla complementarità di forma e contenuto che troviamo nel simbolo. In Hegel, infatti, la teoria del segno si manifesta materialmente nei capitoli sull'allegoria, una scoperta che giustamente il giovane Croce troverà "strana".

In Croce, come si è già detto, abbiamo una simile rivelazione nella scoperta dell'allegoria come rappresentazione del bello estetico nell'*Estetica* del 1902. Una simile affermazione la si ha in quel passo de *La poesia* dove Croce rettifica e corregge i suoi errori giovanili sul concetto di estetica in opere, presumibilmente, come *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*:

«Chi scrive, nelle sue prime indagini e polemiche intorno alla scienza dell'Estetica, confutò e discacciò dalla cerchia di essa, dimostrandolo contraddittorio ed assurdo, il concetto della forma come 'veste', della bellezza come 'ornato' che si aggiunga all'espressione 'nuda' [...]. E certamente aveva in tutto ciò grande ragione, dappoiché quel concetto di una pratica combinazione e soddisfacimento di due diverse esigenze, era stato dagli scrittori di Retoriche e Poetiche e dagli estetici e dai critici malamente trasferito e collocato nell'altro della forma poetica, svisando e corrompendo la natura di questa. Ma, nel suo ancor giovanile radicalismo, egli allora non si domandò se non vi fosse un luogo che doveva esistere, altrimenti l'errore stesso non sarebbe nato, non nascendo mai l'errore se non dal trasferimento di un ordine di concetti in un altro diverso. Correggendo, come poi venne sempre meglio facendo in ogni parte degli studi e della vita stessa, il giovanile radicalismo, ha ora ritrovato anche quel luogo, che è non altro che 'l'espressione letteraria'» (45-46)¹².

L'allegoria che Croce condanna e cerca di espungere dal suo sistema trova un posto nell'espressione letteraria, sotto un nome più innocuo e meno disprezzato dalla tradizione della filosofia dell'arte. Si tratta solo del nome simbolico, se così possiamo dire, dato che Croce allude all'allegoria solo indirettamente, nelle Postille al testo: *L'allegoria* Tra le forme dell'espressione, passate in rassegna, non è stata annoverata l'allegoria, che

¹² B. CROCE, *La poesia*, Milano, Adelphi 1994.

non è un modo diretto di manifestazione spirituale, ma una sorta di scrittura o di criptografia (227).

Un simile processo dà il nome alla presenza altrimenti evanescente della poesia, del momento lirico. Croce paragona lo "stato di grazia" di quando ci troviamo davanti alla vera poesia, alla visione finale della beatitudine di Dante nell'ultimo canto del Paradiso, che solo pochi possono e sanno apprezzare. È l'atto finale del filosofo che nel dare il nome alle cose riesce finalmente, se non brevemente, a distinguerle:

«Così grande dunque, e così vario è il travaglio, l'avvedimento, l'ascesi a cui conviene sottomettersi per 'dare i nomi alle cose', alle cose della poesia e della letteratura» (121).

L'atto di dare il nome alle cose è l'atto di distinzione che permette lo svolgimento ideale della filosofia crociana di fondare e di distinguere la poesia dalla prosa, l'arte dalla filosofia, la storia dalla filosofia, dimenticando che queste distinzioni sono arbitrarie. Il nome, l'iscrizione, la criptografia, il segno materiale, come l'oracolo della Sibilla scritto sulle foglie perdute al vento della visione paradisiaca dantesca, è tutto quello che rimane.

Paul de Man fa notare che la disgiunzione che Croce condanna in Hegel e che cerca di riabilitare è un fatto linguistico inerente alla necessità che è anche un'impossibilità di accordare il soggetto con i suoi predicati, il segno con il simbolo: «Questa disgiunzione è evidente ogni qual volta che l'esperienza transita nel pensiero, la storia nella teoria» (104). Od ogni volta che un accorto lettore, come Croce, confronta il testo di Hegel, o il testo di Croce, e ne mette a fuoco le contraddizioni che sono poi quelle della filosofia e della teoria letteraria, ed anche in questo ci sono i segni della modernità di Croce, oggi.

DOPO LA CRISTIANITÀ, QUALE CRISTIANESIMO?

GIUSEPPE REALE

Con tono pacato ed amichevole Paolo Bonetti e Gianni Vattimo inauguravano nel precedente numero, sulle pagine di questa neonata rivista¹, un inedito scambio epistolare, dedicato ai temi della religione e della filosofia. Si è trattato di un carteggio che potrebbe apparire inusuale per la sua presenza su un periodico che, seppure dedicato al dialogo tra laici e cattolici, non ha esitato al suo primo vagito, dopo il primo numero di presentazione del progetto editoriale redatto a più mani, a sondare il percorso dell'esperienza cristiana a partire da una domanda essenziale e al contempo sconcertante per un credente; riproponendo un celebre assunto crociano, Paolo Bonetti chiedeva al suo interlocutore epistolare – ma in fondo anche a se stesso – se davvero fosse possibile riconoscersi nel cristianesimo di tradizione cattolica «*in presenza di questa Chiesa e di questo Papa*»²; come si può mettere insieme – riproponeva alla fine della sua analisi, «*il Christus patiens della secolarizzazione con quello trionfante, giudicante ed emarginante della Chiesa di Roma?*»³. Domande queste simbolicamente *cruciali*, foriere di ulteriori interrogativi, con tutta la duplice valenza di attraversare un laico *incrocio* discriminante tra percorsi alternativi, che, allo stesso tempo, ricorda al cristiano la debole forza di una fede inchiodata al palo della *croce*. È sul crinale di queste sollecitazioni che Gianni Vattimo si lascia autobiograficamente sollecitare, confessando ancora una volta di *credere di credere* nella tradizione cattolica del cristianesimo, da cui ha ricevuto la Scrittura ed ha imparato a non considerarla esclusivamente un testo da studiare filologicamente⁴, ma dissociandosi dal magistero su diverse posizioni assunte in campo etico. Eppure sono fermamente convinto che, al di là della piena condivisibilità o meno di certe affermazioni, è necessario inserirsi nel confidenziale scambio epistolare così inaugurato, proprio perché la *crucialità* delle questioni poste all'ordine del

¹ Cf. P. BONETTI-G. VATTIMO, *Carteggio tra P. Bonetti e G. Vattimo*, in *Colloqui* 1-3 (2001) 57-66.

² *Ivi*, 57.

³ *Ivi*, 60.

⁴ Cf. *Ivi*, 65-66.

giorno nello scenario globale della nostra vita richiedono uno sforzo congiunto di esplorazione intellettuale, senza tralasciare alcun elemento di analisi, in cui il pieno coinvolgimento dell'Occidente diventa necessariamente anche memoria della tradizione religiosa cristiana, in cui il cattolicesimo si colloca con la particolarità della sua storia millenaria. Dall'altra parte, un cattolico non può non percepire il bisogno diffuso di discussione e di verifica su molti temi della vita cristiana, dovendo costantemente ricentrare la propria fede sulla croce di Cristo in un *mondo ormai divenuto adulto* eppure sempre bisognoso di sfuggire alla barbarie dei conflitti distruttivi. Il denso magistero *gestuale e simbolico* di Giovanni Paolo II ci ha spinti a scoprire una Chiesa aperta alla diversità cattolica delle sue latitudini e bisognosa di purificare la propria memoria storica dinanzi alla richiesta di coerenza e lealtà, che costituisce la premessa della disponibilità al dialogo. È come se la millenaria tradizione della Chiesa cattolica fosse contemporaneamente attraversata da un opposto movimento centripeto e centrifugo. Basterebbe forse scorrere un aggiornato elenco di titoli di testi teologici ispirati al bisogno di declinare le forme della sintesi con cui coniugare il cristianesimo all'inizio di un nuovo millennio, per avere una sensazione che, se per alcuni è di smarrimento, deve, invece, diventare costruttiva creatività.

È proprio sulla base degli interrogativi proposti, che mi permetto di inserirmi nel carteggio rimasto aperto alle troppe questioni, così come lo stesso Vattimo ammonisce. Lo faccio annotando qualche considerazione, dopo aver letto le pagine che Vattimo stesso dedica in maniera argomentata a questi temi appena accennati nello scambio epistolare, ma meglio sviluppati in una sua recente opera⁵. Il libro raccoglie scritti elaborati in occasioni diverse, insieme a capitoli inediti, quasi come segno di una ricerca interiore che attraversa la sua riflessione filosofica rispetto ai grandi temi della fede. La difficoltà emersa nel tradurre in altre lingue il titolo del precedente libro *Credere di credere* rivela, in fondo, un ambiguo significato della fede, a cui esemplarmente è legata la sua esperienza di intellettuale di quest'epoca e che Vattimo indica come iniziale chiave di lettura di quanto andrà a proporre nelle pagine a seguire. La sua tesi di fondo può essere ritrovata nella convinzione che la fine della metafisica classica, nel senso dato da Heidegger, e le vicende della postmodernità non conducono alla negazione della fede, ma costituiscono l'unico modo per ritrovarla nel contesto della mutata condizione dell'uomo⁶. La fine della

⁵ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

⁶ *Ivi*, 9: «Il mio intento è quello di mostrare piuttosto come il pluralismo post-mo-

metafisica classica, infatti, l'oblio della oggettivazione dell'essere, ha coinciso con «il bisogno di ribellarsi a questa “organizzazione totale” della società che si stava imponendo con la razionalizzazione del lavoro e il trionfo della tecnologia»⁷, ritrovando una concezione post-moderna della verità come *trasmissione di messaggi, nascita e morte di paradigmi*. In tal senso, la Bibbia non può non costituire un inevitabile riferimento per la cultura occidentale, in quanto ha contribuito in maniera determinante allo sviluppo dei suoi paradigmi culturali e ha plasmato i suoi comportamenti sociali, anche laddove si è giunti ad un laico rifiuto o addirittura ad un'aperta contrapposizione. La Bibbia rispecchia nella sua scrittura redazionale questa sovrapposizione interpretativa della storia; anzi, il lavoro esegetico mostra palesemente che il suo attuale ordine dispositivo più che rispondere alla cronologia della scrittura, rispecchia il lavoro interpretativo che inverte il *prima* ed il *dopo* come percorsi integrati verso la verità. «Il Dio ritrovato nella post-modernità postmetafisica è solo il Dio del libro: non solo nel senso soggettivo del genitivo, l'autore della rivelazione biblica; anche nel senso oggettivo: il Dio che si dà a noi solo nel libro, che non “esiste” come una realtà “oggettiva” fuori dall'annuncio di salvezza che, in forme storicamente mutevoli e offerte alla continua reinterpretazione della comunità dei credenti, ci è annunciato dalla Sacra Scrittura e dalla tradizione viva della chiesa»⁸. In questa prospettiva, è singolare l'interpretazione che Vaticano offre della secolarizzazione moderna; infatti, sulla base dell'eredità del pensiero di Gioacchino da Fiore, ma senza tralasciare l'ontologia di Heidegger e le speculazioni antropologico-religiose di René Girard, egli sostiene che il processo di secolarizzazione «assume un significato che riprende, ma anche completa e trasforma profondamente [...] il senso in cui molta teologia cristiana di oggi ha parlato di secolarizzazione e persino di morte di Dio come eventi legati alla rinascita della religione»⁹. Sulla base delle teologie barthiane e bonhoefferiane la secolarizzazione non può essere intesa come rovesciamento della trascendenza di Dio, «ma come compimento di una storia della salvezza guidata fin dall'inizio dal filo conduttore della morte di Dio – cioè della dissoluzione del sacro, della liquidazione della trascendenza, di quello che san Paolo chiama la *kénosis*»¹⁰. Si

derno permette (a me, ma credo anche in generale) di ritrovare la fede cristiana. Intanto, se Dio è morto, e cioè se la filosofia ha preso atto di non poter afferrare con certezza il fondamento ultimo, è finita anche la “necessità” dell'ateismo filosofico. Solo una filosofia “assolutistica” può sentirsi autorizzata a negare l'esperienza religiosa».

⁷ *Ivi*, 7.

⁸ *Ivi*, 11.

⁹ *Ivi*, 40.

¹⁰ *Ivi*, 42.

tratta di un'interpretazione profondamente conciliativa della storia culturale dell'occidente cristiano, un appello esplicito a vivere l'*indebolimento* dell'essere post-metafisico come *spiritualizzazione* del senso della Scrittura. Posizione, questa, che al di là delle suggestioni storico-ermeneutiche, apre ulteriori scenari problematici, come lo stesso Vattimo ammette: «Non ci sarà più alcuna distinzione tra interpretazioni legittime e interpretazioni aberranti del messaggio cristiano? Il criterio che la tradizione cristiana, a cominciare da sant'Agostino, ci indica è *ama et fac quod vis*. Il solo limite della spiritualizzazione del messaggio biblico è la carità»¹¹. Nel conflitto delle interpretazioni possibili – P. Ricoeur – «si può intendere la centralità che il consenso degli interpreti acquista nella definizione della verità come un emergere della carità al posto dello stesso valore tradizionale del vero»¹². Il paradigma veritativo che Vattimo postula accentua l'aspetto estetico della sua percezione, non nel senso armonico delle parti, quanto piuttosto come «uno stato della realtà in cui essa perde i contorni rigidi, collocandosi su un piano in cui non si distingue più nettamente dalla fantasia: ciò che anche chiamiamo il "poetico"»¹³. Si tratta, in fondo, di un tentativo non nuovo nella recente storia della teologia cattolica, dove, sulla base delle riflessioni di von Balthasar, la percezione estetica del vero ha offerto la possibilità per ritrovare linguaggi *altri* della verità, come la multiforme fecondità iconografica documenta nel corso dei secoli, non solo come strumento comunicativo ma anche e di più come ermeneutica libera da residui reificanti. Tuttavia, le tesi di Vattimo si inseriscono in una visione romantica della Chiesa, come egli stesso afferma citando Novalis e Schleiermacher¹⁴, e sono in buona sostanza consone ad una visione *liberale* della questione della verità, dove questa diventa *consenso interpretativo*. Direi che vi sono pagine del libro di Vattimo in cui si coglie e si condivide un afflato *spirituale*, la tensione di tenere insieme *libertà* e *salvezza* in cui si faccia appello più alla leggerezza che alla giustizia; eppure le domande che si lasciano sul tappeto sono più di quelle che trovano risposta. Dal mio punto di vista, mi chiedo, a es., se veramente tutta la storia della tradizione cattolica del cristianesimo debba storiograficamente ancora essere ricondotta esclusivamente ai parametri dell'autoritarismo e del dogmatismo. Dico questo non per un atteggiamento prontamente difensivo; anzi, lo stesso Giovanni Paolo II ha condotto la Chiesa ad una purificazione della memoria, che, a me pare, non abbia trovato uguali cor-

¹¹ *Ivi*, 51.

¹² *Ivi*, 53-54.

¹³ *Ivi*, 57.

¹⁴ *Ivi*, 12.

rispondenze in altre istituzioni storicamente portatrici di un passato con cui confrontarsi; la tradizione è vitalità di un'appartenenza, ma anche corresponsabilità in molte cose indipendenti dalla volontà dei singoli. Di solito, non condivido mai le ricostruzioni storiche condotte per grossi asserti, forse proprio in nome di una liberale interpretazione, in cui nel conflitto delle interpretazioni le oggettivazioni del vero risultano essere sempre abbastanza impervie, laddove ci si rende conto che vi è un surplus di umanità che rischia di essere azzerato dietro una visione ideologica. Se è impossibile una imparzialità del punto di vista e se si vuole essere fedeli alla coesistenza di plurali percorsi veritativi, allora autoritarismo e dogmatismo sono riduzioni troppo facili e scontate, troppo ideologicamente datate per parlare della storia della Chiesa. Questo evidentemente nulla toglie alla denuncia di tutto ciò che è e che è stato umanamente opprimente ed intellettualmente falsificante. Bisognerebbe, tuttavia, mai dimenticare la contestualità storica dell'interprete attuale e del protagonista del tempo. È in questa dialettica che si percepisce qualcosa del vero desiderato.

In secondo luogo, penso che Vattimo davvero tocchi questioni odierne essenziali per la fede che, prima ancora che riguardare la sfera etica o morale, riconducono proprio alla domanda semplice e di fondo: "*quid est veritas?*". Volutamente faccio eco alla celebre espressione giovannea posta sulle labbra dello sconcertato e sconfitto Pilato, per sottolineare che questa resterà sempre la domanda della storia umana e, dunque, dell'esperienza credente. In tal senso, sono convinto che nel cristianesimo questa domanda resti sostanzialmente aperta alla pluralità della vita e alla creativa responsabilità degli uomini, ma tutto ciò dinanzi alla mistica tensione dell'"*ecce homo*", segnato regalmente dall'ingiusta sofferenza inflittagli. La verità non è solo continuo rimando, ma anche desiderio di averla ritrovata magari in qualche spiraglio, proprio come una piccola perla nel campo per cui valga la pena di impegnare la vita. Che cosa resta, dunque, della possibile verità, solo un consenso interpretativo? Certo è bello pensare che la carità sia il limite della verità, perché se è così, come ci insegna il Vangelo, allora la verità non ha limiti ed è sempre incamminata verso l'apocalisse di una verità tutta intera. Non una consensuale verità degli interpreti, ma un'agapica ricerca può convincere che lì la verità si dà a conoscere come inaspettato evento. Eppure l'esperienza umana ci dice che tutto ciò non è così immediato, né se è in gioco un laico valore, né se la questione avvolge questioni complesse come le tradizioni religiose. Ciò che emerge come nota distintiva nel percorso interpretativo è appunto il possibile conflitto ed il bisogno di rifarsi ad un'istanza superiore per ricomporlo. In tal senso, il ricorso al principio della carità è cristianamente decisivo; eppure la carità in ognuno di noi è così biograficamente vissuta e

percepita, è un tesoro in vasi di creta, tale da non dimenticare mai che deve essere ricondotta ad una chiamata alla libertà, così come la pace non si dà senza la giustizia.

Questa spinta che attraversa le declinazioni dell'evento cristiano nel tempo del pluralismo va poi collocata dinanzi all'incalzante bisogno di sintesi, di riconduzione che, in maniera diffusa, percepiamo nella realtà sociale. Come spiegare, d'altra parte, la diffusa rinascita di una certa cultura di destra, con esperienze politiche di governo dove non mancano tesi come quelle proposte dalla Lega in Italia o da Heider in Austria? Al di là del gioco delle parti presenti nello scenario politico, la questione prioritaria non riguarda, in questo caso, l'opzione tra due opposti schieramenti, ma piuttosto l'individuazione di almeno tre modi di concepire la vita civile, ovvero un liberismo senza regole, una società individualizzata, una difesa rispetto al diverso, che vanno capiti ed indirizzati. Non è questo forse un indizio, al culmine della post-modernità, che dice il bisogno di non prolungare un continuo spaesamento nel rimando interpretativo, di trovare un approdo rispetto all'angoscia di una continua dispersione? Come pedagogicamente interpretare questo segnale esistenziale, quale mediazione tra questi opposti segnali? Nel campo religioso, come incarnare il dialogo con la pressione del mondo islamico in Occidente, dove la dimensione geopolitica purtroppo si somma alle questioni prettamente religiose?

Ma, in maniera più radicale, mi chiedo: se vi è stata una rivelazione di cui si fa trasmissione la fede religione cristiana, come lo stesso Vattimo condivide, e se questa ha *kenoticamente* segnato l'incontro tra uomo e Dio nell'evento dell'incarnazione, essa ci conduce non solo verso un'interpretazione nello Spirito delle Scritture a noi tramandate, ma anche verso un non aleatorio legame tra fede e sua sacramentale interpretazione nella *corposità* storica. D'altra parte, se la verità della fede fosse solo un liberale consenso, probabilmente non dovremmo essere neanche troppo fiduciosi in una possibile salvezza. La fede resta fiducioso anelito nel non-ancora della storia, ma questo frattempo deve ritrovare un chiaro riferimento al già-avvenuto.

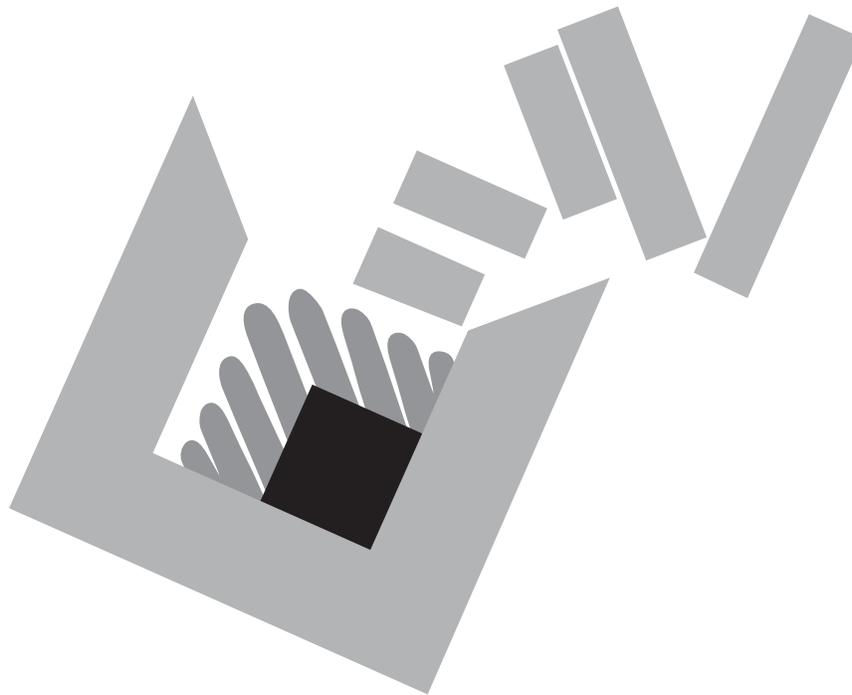
Infine, Vattimo insiste sul rapporto tra cristianesimo e conflitti culturali in Europa¹⁵; altra questione cruciale nella scoperta di una pluralità di percorsi veritativi. Mi chiedo se l'insistenza tra secolarizzazione e superamento della forma religiosa del cristianesimo come percorso salvificamente necessario non finisca per modellare su una questione tutta occidentale anche il confronto con altre fedi e culture; in altri termini, la secolarizza-

¹⁵ Cf. *Ivi*, 99-108.

zione sarà, dunque, necessaria ovunque come elemento di una storia salvifica e che valore ha la responsabilità storica per i suoi effetti nefasti?

Sono consapevole che le mie, più che obiezioni alle riflessioni di Vattimo, vogliono restare, innanzi tutto, prolungamento di un *colloquio*, un esercizio di carità della mente e del cuore alla ricerca comune di una speranza, che da tutti può essere custodita, ma da nessuno può essere imbrigliata come esercizio di un umano potere.

COLLOQUI



SEGNALI
ed INCROCI

BONETTI PAOLO, *L'etica di Croce*, Laterza (Biblioteca di Cultura Moderna), Bari 1991, pp. 167, Lit. 32000.

Non si lasci ingannare il lettore dalla data di pubblicazione di questo saggio di Paolo Bonetti perché, lungi dall'essere un testo datato, esso contiene spunti di riflessione sul pensiero di Benedetto Croce che appaiono di urgente e sorprendente attualità e perciò riproposti in occasione del cinquantenario della morte del filosofo abruzzese.

Ci si aspetterebbe di apprendere, sfogliando le pagine di questo saggio, informazioni e dettagli culturali relativi unicamente all'etica crociana e invece Bonetti ci presenta la categoria etica come chiave di lettura originale e privilegiata dell'intera opera di «don Benedetto». L'etica dunque viene presentata come un *passpartout* per accedere ai più svariati ambiti della riflessione varia e complessa di Croce.

Una nota che emerge dal testo sin dalle prime battute è quella che evidenzia la visione economica dell'etica crociana. Infatti contro ogni forma di moralismo astratto, ascetico, «sentimentale», Croce sosteneva che non solo la morale non è antitetica all'economia, ma che addirittura essa risulta valida solo se incorpora le concrete istanze economiche. Pragmatismo borghese? Utilitarismo spinto? Si potrebbe sulle prime supporre di sì, ma Bonetti mette in guardia il lettore dal cadere nella tentazione di una lettura semplicistica del pensiero etico crociano. Per il filosofo, infatti, nell'approccio etico con la realtà, sbagliano coloro che come Kant ritengono che l'azione umana debba realizzarsi in ossequio al principio del "Dover essere", cioè senza nessuna motivazione legata all'utile, ma sbagliano ugualmente, d'altra parte, anche coloro che pretendono di assimilare tra loro le categorie dell'utile e del bene. Questi, infatti, non si avvedono che l'azione utile non solo può restare tale a vantaggio del singolo individuo ma che può anche progredire verso un orizzonte più universale identificabile col bene comune, cioè l'utile può arrivare a qualificarsi come categoria etica. In sostanza Bonetti scorge che il vero interesse di Croce è quello di sottrarre l'utile ad una dimensione puramente naturalistica per inserirlo a pieno titolo nel circolo della vita spirituale. Ma perché questa tutela ad oltranza? Perché l'utile, a parer di Croce, va salvaguardato dal diffuso pregiudizio negativo che lo vuole sinonimo di egoismo e di immoralità mentre invece l'utile ha un suo valore, una sua autonomia in quanto forza che realisticamente muove la storia.

Dunque Croce è contro il moralismo non contro la moralità, questa la interessante prospettiva dalla quale Bonetti ci invita a considerare l'etica crociana. Per il filosofo infatti non c'è atto della vita che si sottragga all'imperio della moralità, ma questa, contrariamente a quello che pensano gli intellettuali decadenti e gli esteti della rivoluzione, non è una visione pedante e consolatoria della vita ma piena e consapevole volontà d'azione. Secondo Croce è necessario riconoscere che il reale trova la sua legge nelle azioni dei singoli uomini e che perciò l'etica deve evitare di chiudersi nell'ambito velleitario del moralismo, per incarnarsi invece perpetuamente negli istituti giuridici vivificandoli e rinnovandoli. Come

correttamente evidenzia Bonetti, ci troviamo qui di fronte ad una visione liberale dell'esistenza che procede empiricamente e pragmaticamente. Ed effettivamente per Croce il liberalismo è sinonimo di etica moderna in quanto essenziale della morale liberale è che essa non pensa a fabbricare l'uomo perfetto né impedisce la critica dell'esistente per l'attuazione del meglio ma, più realisticamente, evita di togliere all'uomo, in nome di un utopistico ideale di giustizia, la sua umana facoltà di errare e di peccare senza la quale non si può nemmeno fare il bene. Dunque l'etica di Croce è improntata ad un realismo morale che rifiuta ogni ascetismo e racchiude in sé il piacere dell'azione compiuta. Ed è proprio l'azione (morale o anche utilitaria) intesa come strettamente legata al volere, alla vitalità del volere, che rappresenta un altro punto chiave del pensiero del grande filosofo. È in questa luce che si comprende l'aperta condanna crociana di ogni intellettualismo etico che pretenda di definire aprioristicamente un rigido sistema di fini verso cui orientare l'azione. Infatti nella riflessione di Croce poiché l'uomo opera caso per caso, allora non è possibile accettare un'etica normativa che abbia la pretesa di fornire modelli universali d'azione. Il motivo filosofico di questa impossibilità è messo in luce da Bonetti lì dove insiste sulla finitudine di ogni atto volitivo evidenziando così uno dei problemi più complessi della filosofia crociana, ossia l'identificazione di volizione ed accadimento. Una questione importante perché tira in ballo il giudizio etico e il suo fondamento. Per Croce l'individuo, consapevole che opera volitivamente nella realtà, sa che le sue volizioni-azioni da sole non possono produrre o modificare gli eventi né, d'altra parte, accetta fatalisticamente l'ipotesi della ineluttabilità dell'accadimento storico. Ci troviamo di fronte ad una prospettiva umanistica che riconosce la coincidenza del giudizio pratico col giudizio storico e rifiuta la commisurazione delle azioni a modelli trascendenti. Un giudizio pratico-storico, dunque, quello manifestato dall'etica liberale crociana e che è contemporaneamente assoluto, per le categorie della prassi che contempla, ma anche relativo, in virtù delle tante e svariate azioni intese come manifestazioni individuali della volontà nel mondo reale, che costituiscono la materia del suo giudicare. In quest'ottica Bonetti ci invita a considerare l'orizzonte dell'io: questi vive nella tradizione culturale in cui è cresciuto e l'arricchisce col suo lavoro, con la sua azione volontaria unitamente alle altre individualità. Ne risulta che nella visione crociana originalità e libertà dell'io non vengono negate purché l'io resti consapevole che è calato nel Tutto perché il Tutto, l'Accadimento Storico, l'Universale vive in ciascun individuo sotto forma di Realtà dello Spirito che si manifesta nelle singole individualità. Allora nella prospettiva cosmica dell'Accadimento secondo l'etica liberale di Croce, la precarietà dell'io, ossia la mancanza di un solido fondamento metafisico o naturale, non è più segno della sua libertà progettuale nell'ambito di una complessa tradizione storico-culturale (come in Nietzsche), ma rappresenta piuttosto il riassorbimento degli individui nella Totalità unificante dello Spirito. Il Tutto-Accadimento, secondo Croce, prodotto dell'intrecciarsi delle differenti azioni-volizioni individuali, sembra ora presentarsi (secondo la lezione hegeliana) come l'ipotesi di una divinità immanente al mondo degli uomini.

E la poesia, il prodotto sublime dell'io, come si pone di fronte ad essa l'etica di Croce? Questa ci pare essere la domanda di fondo che anima il quarto dei cinque capitoli che compongono l'opera di Bonetti. Con la poesia Croce fa i conti per mettere a nudo la crisi etico-culturale della Nuova Europa. Infatti nella società contemporanea si celebra il culto della vitalità in tutti i campi, ma la poesia si degrada a cieco impulso vitale proprio a partire da poetiche di suggestione e così perde, secondo Croce, la sua funzione civile e mostra tutta la sua decadenza. E il punto più alto del dissidio fra Croce e l'arte decadente sta, come avverte Bonetti, nel giudizio su Proust. Secondo Croce, Proust impoverisce la visione della realtà come storia perché pone al fondo della sua opera un sentimento mi-

sto di piacere e dolore, anziché un bisogno morale di comprendere la realtà. Ne discende che il principio unificatore dell'opera proustiana, per il filosofo abruzzese, è una predominante inquietudine sessuale, uno sfogo di nervi grazie all'immaginazione.

L'estremo messaggio di Croce, che ci viene dalle pagine conclusive del saggio di Bonetti, è l'invito ad opporre alla disperazione del pessimismo morale, capace solo di avvilitare la vita nell'aspirazione vana ad un'assoluta purificazione, la categoria del tragico, propria dell'etica umanistica, che lascia l'uomo libero di scegliersi il suo ideale e di dedicarsi ad esso senza tregua. Una sorta di titanismo etico attraverso cui la morale liberale crociana coglie la tragicità dell'uomo che lotta per affermare la sua libertà e la sua responsabilità contro la potenza oscura della vita.

LUIGI BOVE

ERHARD GIOVANNI BENIAMINO, *Apologia del diavolo*, traduzione dal tedesco con una nota critica di Benedetto Croce, a cura di Vanna Gessa Kurotschka e Renata Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro 2001), pp. 111, € 10,33.

Nel 1795 Giovanni Beniamino Erhard pubblicò la sua *Apologie des Teufels (Apologia del diavolo)* nel primo volume del «Philosophisches Journal» del Niethammer a Jena. Nella Prefazione alla sua traduzione italiana Croce esprime la sua meraviglia che l'opera non sia stata oggetto di uno studio approfondito da parte dei filosofi sia tedeschi che italiani. Solo nel 1921 viene dedicato all'interessante saggio di Erhard un articolo da parte di Adolfo Ravà, pubblicato sulla «Rivista moderna» di Palermo, che Croce legge e da cui viene sollecitato a procurarsi il saggio per tradurlo in italiano. A dire il vero la lettura di tale articolo è la causa prossima, per così dire, che è alla base della sua motivazione, ma quando Croce si trova quelle pagine davanti è da tempo preoccupato dal problema del male considerato sia sotto l'aspetto filosofico sia sotto l'aspetto politico. Dall'inizio del Novecento, nel volgere di pochi decenni, l'Europa si trova a vivere due guerre mondiali che possono essere considerate come la concretizzazione del male. Ed è un male tanto grave, se teniamo conto delle aberrazioni che commette contro la dignità della persona e il suo diritto di autodeterminarsi. Nei *Taccuini di lavoro* Croce lascia numerose testimonianze della sua angoscia di vivere per tutto il male che vede intorno a sé, ma sa che deve impegnarsi a sostenere la libertà, che diventa per lui una sorta di "religione": come non ricordare il suo saggio *La religione della libertà* di questi anni difficili? Egli affronta la questione da un punto di vista laico eppure, quando vede che la libertà è così minacciata, non esita a richiamare gli ideali della religione cristiana, che ha avuto se non altro il merito di portare l'attenzione sul valore della persona e sulla sacralità della vita: il saggio cui mi riferisco è *Perché non possiamo non dirci cristiani*. Tutti noi conosciamo quei fatti dai libri di storia, ma chi si è trovato a viverli di persona, pur avendo nel cuore la sua cura per la libertà dell'essere umano, deve aver trascorso momenti terribili. La difficoltà interiore che si trova a vivere in quegli anni bui, porta Croce ad indagare sul male fisico, metafisico e morale.

Una strana coincidenza ha spinto le curatrici a pubblicare la ristampa nel 2001, cioè all'inizio del nuovo millennio, oppure è una fatalità che tra la fine e l'inizio di un secolo (e ancor più di un millennio) siamo portati a tessere strani legami con colui che può soggiogare il male essendone il creatore per eccellenza: il vecchio buon Diavolo? L'Angelo ribelle che si oppone a Dio perché era geloso (secondo una certa interpretazione dei testi

biblici) della creazione dell'uomo – di cui è diventato, perciò, l'eterno tentatore – è chiamato anche Demone, Satana, Beelzebul, e ha altri nomi ancora che ricorrono nelle Sacre Scritture. Satana (che in ebraico è sempre accompagnato dall'articolo, quindi è detto "il Satana") è "il peccatore", "il maligno", capace della malvagità assoluta, è l'artefice di tutto il male del mondo, ed è sempre pronto a tentare l'uomo per distruggere il piano di Dio, che egli considera suo rivale. In tal caso egli si configura come "l'avversario", colui che oppone delle resistenze al piano di Dio: è l'eterna lotta del male contro il bene.

Proprio questa opposizione è l'argomento dello scritto di Erhard, che viene tradotto in italiano e pubblicato per la prima volta da Benedetto Croce nel 1943 per i tipi della Laterza, con un'interessante *Nota critica*. La ristampa è stata curata nei minimi dettagli e corredata delle notizie bibliografiche necessarie a comprendere l'evoluzione dell'opera e della *Nota critica* di Croce, che fu ristampata con il titolo *l'«Apologia del diavolo» e il problema del male*, nei *Discorsi di varia filosofia* (Laterza, Bari 1945, vol. I, cap. XII, pp. 183-197).

Certo se si considera il diavolo come "il maligno" che si diverte a farci tiri mancini può essere giustificato il timore che Erhard esprime con le seguenti parole: «La maggior parte del pubblico filosofico [...] considererà forse superflua un'indagine del diavolo e, se anche fosse possibile farla per intrattenimento, tanto vuota e nulla quanto il diavolo stesso; e si corre perciò il rischio o che non si legga o che solo per curiosità venga letto ciò che si possa pur dire intorno ad una materia così assurda. Ma questo non mi scoraggia dal trattare con piena serietà filosofica un argomento che finora presso la gente fine è stato solo oggetto di motti scherzosi» (p. 53). Se si intende "il maligno" come l'avversario, colui che si oppone all'attuazione del bene, il discorso diventa – come io credo – non solo molto interessante per i filosofi, ma addirittura diventa il perno principale – o almeno dovrebbe esserlo – della loro attenzione critica. Il problema del male scaturisce dall'incapacità dell'uomo di attuare il bene per il fatto stesso di essere una creatura limitata, riguarda non un essere al di fuori del mondo che vi si cala dall'esterno, ma è tipico dell'uomo come individuo singolo in relazione con altri individui: è il problema dell'etica, che pare sia davvero il tratto caratteristico dell'essere umano, che lo differenzia nettamente dagli altri animali.

I temi affrontati da Erhard e da Croce, nonché dalle curatrici nell'introduzione, dal titolo *Individualità, singolarità, male* di Vanna Gessa Kurotschka, e nella postfazione, dal titolo *La dialettica della vita morale in Croce*, di Renata Viti Cavaliere, sono di grande attualità. Certo, l'argomento è molto complesso e si richiama – a mio parere – ad un'etica della responsabilità, la quale innesca sempre il processo del giudicare per ogni caso che si trova a dover affrontare e a non dare nulla per scontato. «Alla stessa maniera in cui il giudizio storico non ha regole d'interpretazione che siano vincolanti e pregresse, così l'agente opera scegliendo caso per caso e come il nuotatore, aveva detto Croce, si muove al ritmo delle richieste che alle sue forze sempre attive ed energiche vengono rivolte dal mutare delle correnti e delle maree. Non si dica però che in tal modo è difficile mantenere l'armonia interiore, oppure che si rischia di sentirsi troppo strettamente legati alle circostanze. Staccarsene sarebbe dissonante dall'impegno etico che Croce fece consistere nella tensione e nello sforzo di equilibrare gli opposti. Il male tutto sommato alberga proprio fuori della lotta perpetua con il negativo, che caratterizza intrinsecamente la dialettica della coscienza morale» (p. 109). Del resto, anche questo tormento interiore è visto come il demone, secondo l'etimologia greca, che parla di un *dàimon*, un dio o un genio che guida le nostre scelte. Si tratta più modestamente della voce della coscienza.

Insomma, sono gli individui quelli che contano, che devono interpretare le situazioni e risolvere i problemi. Pertanto, trovo a me congeniali le parole di Gessa Kurotschka quando afferma: «Interpretando l'accadere singolo, casuale e frammentario, i giganti vicchiani *assumono forme umane e danno forma al mondo*. Trovando prospetticamente *senso* per l'accadere singolo in un mondo frammentario, il cui *senso* oggettivo, dato, è, nella prospettiva dell'individuo, sempre solo casualmente trovato, il singolo definisce originariamente il proprio *essere* particolare nel momento in cui dà senso al mondo, un senso che, in quanto tale e nella sua concretezza specifica, aspira ad essere riconosciuto dagli altri nel suo valore esemplare e in quanto tale richiede di essere condiviso» (p. 33).

L'individuo fatto di "carne e sangue", come Croce scrive nei *Frammenti di etica*, è al centro della sua riflessione. Come dice la Viti Cavaliere nella sua postfazione: «Croce promulgava un anomalo e originale spiritualismo che genera il riscatto della sensibilità, il rispetto dell'esistenza, l'ascolto del sentimento. Uno spiritualismo storicistico che ha rappresentato il più tenace sforzo di conciliare spirito e senso» (pp. 108-09). Per continuare con le parole di Croce: «E qui si ritrova la premessa e il punto di partenza della genesi del male, cioè nello spirito in quanto vitalità, piacere del vivere, utilità di ciò che al vivere giova, economicità ond'esso si governa; in quella forma spirituale che è principio e unità di tutti i particolari ordini di fatti che son chiamati di economia, di politica, di prudenza, di arte del vivere, di arte della guerra, e via dicendo, e che hanno dato luogo a molteplici discipline speciali» (p. 85). Il giudizio storico si fonda sull'individualità, che vive sempre in un tempo ed un luogo determinati, è l'universale che si cala nella singola situazione per dare origine all'azione. Che tale azione sia un bene o un male per Croce è una questione (di filosofia dei valori) mal posta, in quanto ogni azione ha la sua positività, per il fatto stesso di essere stata prodotta dalla vita dello spirito. Anche il male, in tale ottica, ha la sua ragione d'essere: «Nelle controversie teologiche si disputa, per es., se e in qual senso il diavolo sia ribelle e avversario o servo e strumento di Dio, e se egli possa mai salvarsi, e nel loro decorso balenano aspetti e momenti del concetto del male nel vario suo rapporto col bene, e vengono fuori le intime contraddizioni tra concetto e immaginazione onde, per es., il diavolo come persona e creatura potrebbe ben salvarsi, e come concetto non può, perché, per salvare sé stesso, dovrebbe annullare sé stesso, cioè annullare l'ufficio logico e necessario che esso tiene nella vita dello spirito» (pp. 81-82). In effetti, Croce sottolinea chiaramente che il male è per noi il continuo passaggio dal non essere ancora all'essere, cioè il divenire che per attuarsi ha bisogno di fondarsi, come Hegel ha sostenuto, sul negativo, che è la molla di tutto il processo.

«Sicché una certa delusione il titolo promettente del suo scritto apporta a chi, come me, ha sempre stimato che del diavolo si possa e si debba fare un'apologia in senso bensì universale e razionale, come l'Erhard vuole, e non semplicemente storico, ma che sia un'apologia del diavolo nel suo intrinseco. L'assunto della quale sarà non già di negare che esso sia il diavolo, ma piuttosto, se mai, di confermare il detto che il diavolo non è così brutto come si dipinge o come si atteggia, e di dimostrare che non solo esso, nell'effetto finale, opera come quella forza che "sempre vuole il male e sempre produce il bene", ma che un bene è nella sua ragione o nel suo fondo stesso, nella positività dalla quale si svolge la sua negatività, cioè l'opposizione che esso esercita a tutela di quel particolare bene» (p. 82). E non è Lucifero (portatore di luce!) un altro nome con cui viene designato il diavolo?

PAOLOZZI ERNESTO, *L'estetica di Benedetto Croce*, Alfredo Guida, Napoli 2002, pp. 100, € 8,00.

«Non sembri paradossale, ma negli ultimi anni, ciò che meglio ha espresso l'intento polemico che soggiace all'estetica di Croce, è il regista di un film di largo successo, *L'attimo fuggente*. Il protagonista, un docente di letteratura che presto incontrerà la stima e l'affetto degli alunni e l'odio del mondo accademico, compie un gesto simbolico di grande rilevanza: invita gli studenti a stracciare un saggio introduttivo di un noto professore nel quale l'arte veniva ridotta, sepolta in astratte regole, stupide formule, retorici esercizi, sterili questioni di contenuto».

Così Ernesto Paolozzi, nell'*Introduzione* al suo volume dedicato all'estetica di Benedetto Croce. Lo studioso avverte come il paragone con un film, sia pure riuscito e di largo successo, possa sembrare irriverente ma, in effetti, non lo è perché serve a comprendere come l'estetica di Croce, come del resto tutto il suo pensiero, non si chiuda mai nell'angusto specialismo ma, così come già accadde agli inizi del secolo scorso, si proponga come uno strumento di indagine e come un punto di riferimento per la concreta vita dell'arte, della filosofia, della politica, dell'etica.

«Riconsiderare – scrive ancora Paolozzi – l'estetica di Croce significa, da un lato, immergersi nel dibattito culturale vivace e polemico degli anni iniziali del Novecento e dall'altro, ed è ciò che più interessa, provare a misurarsi con il nostro tempo, con le nuove questioni che appaiono all'orizzonte e che troppo spesso hanno la fisionomia di vecchie questioni. Molti degli idoli che Croce aveva combattuto, dal moralismo e contenutismo estetico al puro formalismo retorico o logistico, sono tornati con prepotenza ad occupare la scena culturale negli anni Sessanta e Settanta ma, giacché, come si legge nel *Vangelo*, non si è mai visto un rovo dare frutti, i nuovi idoli filosofici non hanno prodotto ciò che un'estetica deve produrre: la possibilità di comprendere il fenomeno arte, di costruire una critica nel senso etimologico e più alto della parola».

Nella prima parte del volume, Paolozzi ripercorre le origini e gli sviluppi dell'estetica di Croce, dalla prima grande *Estetica* del 1902 di cui ricorre il centenario, all'ultimo impegnativo volume, *La poesia* del 1936. Lo studioso sottolinea l'evoluzione del concetto di intuizione e considera, con particolare attenzione, gli sviluppi e le modificazioni del pensiero estetico in relazione all'intero pensiero crociano. Indica le fonti principali di Croce, il pensiero di Vico, la critica di De Sanctis, ma anche il criticismo kantiano con particolare riferimento alla *Critica del giudizio*.

Nella seconda parte Paolozzi affronta le grandi questioni teoretiche proposte da Croce le quali, come si è detto, sono ancora oggi al centro dell'attenzione. Dall'autonomia dell'arte alla funzione della tecnica, dall'universalità dell'espressione artistica alla critica dei generi letterari, dal problema dell'interpretazione o, come diremmo oggi, dell'ermeneutica a quello della traducibilità o intraducibilità dell'opera d'arte. Ancora, Paolozzi, che è fra i maggiori interpreti del pensiero crociano e dell'estetica in particolare, alla quale ha già dedicato altri importanti studi, come *Vicende dell'estetica fra vecchio e nuovo positivismo* del 1989, affronta il tema del rapporto fra arte e moralità secondo il criterio dell'inscindibile rapporto fra unità e distinzione, per cui l'arte non può essere moralità, né può essere giudicata secondo criteri morali, ma alla moralità, come a tutta la vita, si riferisce necessariamente.

In una breve recensione è impossibile esaurire la ricchezza di un volume utile agli specialisti ma anche ai giovani e ai non esperti che vogliono avvicinarsi alla più famosa este-

tica del nostro secolo, a chi voglia ripercorrere i temi di cui si è accennato e affrontare altre questioni, come quella del rapporto fra Classicismo e Romanticismo, fra l'estetica e la storia dell'estetica e, infine, dell'ardita identificazione che Croce compì, già agli inizi del secolo, fra arte e linguaggio.

CLAUDIA MAFFIA

COLLANA *DIALOGHI «OLTRE IL CHIOSTRO»*

Diretta da Giuseppe Reale
Edizioni Scientifiche Italiane

In questa collana si affrontano questioni fondamentali dell'odierno dibattito culturale, mettendo a confronto prospettive ermeneutiche diverse, volendo così stimolare lo sviluppo di dialoghi oltre le nostre chiusure ideologiche.

1. P. GIUSTINIANI-G. REALE, *Filosofia e rivelazione. Una ricerca tra ragione e fede*, 1998.
2. C. TADDEI FERRETTI (a cura di), *Autorità, potere, violenza. Le donne si interrogano*, 1999.
3. U. GALEAZZI, *La teoria critica della Scuola di Francoforte. Diagnosi della società contemporanea e dialogo critico con il pensiero moderno*, 2000.
4. A. RUSSO, *Religioni in dialogo*, 2001.
5. F. TORIELLO, *Pedagogia interculturale*, 2001.
6. P. FERRARI, *Philosophia crucis*, 2002.
7. M. BRONDINO (a cura di), *Uomo e sviluppo alle soglie del terzo millennio. Religioni e culture a confronto*, 2001.

COLLANA *BIOETICA E VALORI*

Diretta da Pasquale Giustiniani e Goffredo Sciaudone
Edizioni Scientifiche Italiane

Questa collana raccoglie contributi agili e divulgativi su temi inerenti l'attuale dibattito bioetico, frutto di una serie di lezioni sulle problematiche della bioetica tenute presso la sede del Centro Oltre il Chiostro.

1. P. GIUSTINIANI, *Quale progetto di persona per una bioetica oggi?*, 1998.
5. M. LA TORRE, *Le ragioni morali dell'ambientalismo*, 1998.
6. G. ACOCELLA, *Elementi di bioetica sociale. Verso quale «mondo nuovo»?* , 1998.
7. F. D'ONOFRIO, *Come vivere la malattia? Un punto di vista bioetico*, 1998.
8. G. RAGOZZINO, *L'Islam e la bioetica. Principi di bioetica coranica*, 1998.
10. L. DE CAPRIO, *Medicina e sopravvivenza. Un invito alla bio-etica*, 2000.
11. C. PUNZO, *La bioetica e le donne*, 2000.
14. R. BARCARO, *Dignità della morte, accanimento terapeutico ed eutanasia*, 2001.
16. P. MUSSO, *Convivere con la bomba. Dalla bioetica alla biopolitica*, 2002.
17. A. SAVIGNANO, *Un nuovo patto sociale in prospettiva bioetica. Medicina, salute umana e decremento demografico*, 2002.

COMITATO SCIENTIFICO DI COLLOQUI*

Barcaro Rosangela
Battaglia Luisella
Bellino Francesco
Bonetti Paolo
Brondino Michele
Cantillo Giuseppe
Cofrancesco Dino
Colonnello Pio
Coltorti Mario
De Caprio Lorenzo
Di Grazia Ottavio
Galeazzi Giancarlo
Ianniello Antonio
La Torre Maria Antonietta
Lauretano Bruno
Lissa Giuseppe

Maldonato Mauro
Manti Franco
Marra Ornella
Martelli Stefano
Matarazzo Carmine
Matassino Donato
Mazzarella Eugenio
Miano Francesco
Nave Alberto
Nieddu Anna Maria
Punzo Clotilde
Roberts David D.
Savignano Armando
Sorge Valeria
Spinsanti Sandro
Vattimo Gianni

** Coloro che intendano aderire al Comitato Scientifico, sono invitati ad inoltrare la propria adesione al Consiglio di Direzione c/o Segreteria Generale di Oltre il Chioostro, p.zza S. Maria La Nova 44, 80134 Napoli. Tel.-Fax: 081-5523298/5521597*

Sito internet: <http://www.oltreilchioostro.org>

E-mail: info@oltreilchioostro.org

Per il Progetto Editoriale di COLLOQUI si rinvia alla pubblicazione del num. 0 della rivista, *Invito ai COLLOQUI - Ragioni di in progetto culturale*, ESI, Napoli 2001.

RUSSELL KIRK

LA PRUDENZA COME CRITERIO POLITICO

In *The Politics of Prudence*, Kirk si propone di offrire al lettore americano della fine del secolo XX gli elementi basilari di un «corretto modo» di pensare conservatore, qualificato come tendenza a sostenere un ordine morale e un ordine sociale fondato sulle istituzioni della proprietà privata e del governo rappresentativo. Il tutto in un orizzonte teorico contrassegnato da *consuetudine*, *convenzione* e *continuità*, le tre parole-chiave di ogni *politica della prudenza*. Il volume inaugura una collana che pubblicherà saggi e testi di diverso orientamento etico-politico.

2002; pp. 264; f.to 17x24; € 19,00

Spett. **Edizioni Scientifiche Italiane spa** - via Chiatamone, 7 - 80121 NAPOLI
desidero ricevere il volume

RUSSELL KIRK
La prudenza come criterio politico

Nome e Cognome _____

Via _____ Città _____

Cod. fisc. _____

Data _____ Firma _____

La presentazione del volume di Russell Kirk si terrà il giorno 5 novembre 2002 alle ore 17.00 presso l'Antico Refettorio di Santa Maria La Nova, Napoli.

MARIA GRAZIA PETRUCCI

FECONDAZIONE ARTIFICIALE FAMIGLIA E TUTELA DEL NASCITURO

I progressi compiuti nel campo della fecondazione artificiale se da un lato consentono all'uomo e alla donna di soddisfare in misura crescente una legittima aspirazione alla paternità e maternità, dall'altro pongono al giurista sempre più complessi interrogativi, in particolare nell'ambito della filiazione, ove le categorie giuridiche tradizionali, fondate sulla necessaria coincidenza tra aspetti naturali e sociali, appaiono inadeguate a disciplinare i nuovi fenomeni biologici, connotati da una scissione tra sessualità e generazione. La genitorialità è diventata multipla pur nell'ambito della stessa famiglia ed il nascituro, privato della sua identità genetica, rischia di essere figlio di troppi genitori. Dall'esame di tali problematiche, analizzate attraverso i più recenti casi giurisprudenziali, emerge l'urgenza di una legge che disciplini le nuove tecniche di fecondazione assistita, ma prima ancora la necessità di qualificare giuridicamente la vita prenatale sulla quale queste vengono ad incidere: solo riconoscendo all'embrione soggettività e dignità umana sin dal concepimento si pongono le premesse per una tutela globale ed effettiva nei confronti di qualsiasi intervento lesivo a suo danno.

2002; pp. 232; f.to 17x24; € 16,00

Spett. **Edizioni Scientifiche Italiane spa** - via Chiatamone, 7 - 80121 NAPOLI
desidero ricevere il volume

MARIA GRAZIA PETRUCCI

Fecondazione artificiale, famiglia e tutela del nascituro

Nome e Cognome _____

Via _____ Città _____

Cod. fisc. _____

Data _____ Firma _____