

AVVERTENZA

In questo Corso, per la prima volta in Avellino, si fa uso della scheda di valutazione dei Relatori e Borsisti. La scheda è stata ideata e proposta dagli organizzatori:
Rita Melillo e Benito Scopa.

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

**MOMENTI DI RIFLESSIONE
SUL PENSIERO DI BENEDETTO CROCE**

a cura di Rita Melillo



Pro Press Editrice

Ogni parte di questo libro può essere riprodotta liberamente

Associazione Culturale Pro Press Editrice
Casella Postale 10 - 83024 Monteforte Irpino (Av)

•

Finito di stampare nel mese di Agosto 1995
Grafic Way - Via Annarumma, 20
83100 Avellino - Tel.: 0825-35189

Ai giovani dell'Irpinia

Gerardo Marotta

INDICE

<i>Presentazione</i> di Rita Melillo	Pag. 7
<i>Saluto ai Corsisti di Filosofia</i> di Giuseppe D'Errico ...	” 11

SEZIONE: RELATORI

MARIO AGRIMI, <i>Labriola tra Croce e Gentile</i>	” 17
MARIO GABRIELE GIORDANO, <i>Qualità affabulatorie del discorsocrociano</i>	” 49
RITA MELILLO, <i>Benedetto Croce ed i Taccuini di lavoro</i>	” 57
GIULIANO MINICHIELLO, <i>La scienza tra “pseudo-concetti” e “immagini influenti”</i>	” 73
ERNESTO PAOLOZZI, <i>Etica e politica in Benedetto Croce</i>	” 83

SEZIONE: BORSISTI

MARINELLA CIRILLO, <i>Suonata a quattro mani</i>	” 93
ANGELA MARIA GRAZIANO, <i>Piero Gobetti. Idealismo militante, coscienza liberale e classe operaia</i>	” 97
EMILIANA MANNESE, <i>Quale atteggiamento di fronte ai mass-media?</i>	” 111
MASSIMO PACILIO, <i>Alcune notazioni sulla critica delle scienze moderne in René Guénon</i>	” 115
DESEDMONE VITALE, <i>Le ragioni del potere e il potere della ragione</i>	” 123

SEZIONE: SALUTI E BUONI AUSPICI

GIUSEPPE D'ERRICO, <i>Saluto a conclusione del Seminario</i>	” 133
RITA MELILLO, <i>Perché la S.F.I. è necessaria anche in Avellino?</i>	” 135
Notizie sui relatori	” 139
Indice dei nomi	” 141

Presentazione

Sono questi gli Atti della Scuola estiva di Alta Formazione sul *Pensiero di Benedetto Croce* che l'avvocato Gerardo Marotta (Presidente dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, di Napoli) mi chiese di organizzare in Avellino e provincia per lo scorso settembre 1994. Atti per una scuola estiva?, mi direte. Ebbene, sì! È un'esperienza del tutto nuova e *sui generis* che sin dall'inizio mi permisi di suggerire alla vigile attenzione del Prof. Antonio Gargano (Segretario Generale dell'Istituto), che approvò senza indugio data la sua apertura intellettuale e la sua sensibilità acuta nei confronti dei giovani. Di comune accordo abbiamo deciso di portare a termine il progetto affidandone la stampa all'Associazione Culturale Pro Press Editrice (Monteforte Irpino - AV), perché anch'essa giovane e protesa con il suo massimo sforzo ad ascoltare le problematiche giovanili, con la tenace speranza di pacificare gli animi esacerbati dalle insoddisfazioni odierne che assommate ai rancori del passato non possono che dar vita al mondo di violenza nel quale siamo costretti a vivere. Ma è davvero questa della violenza una spirale senza uscita? La più viva convinzione dei membri dell'Associazione è che possiamo costruire un mondo di convivenza pacifica ed armoniosa se siamo capaci, e nella misura in cui siamo capaci, di ingenerare e sviluppare nei giovani la tolleranza ed il dialogo verso il prossimo, chiunque egli sia, al di là del colore della pelle, delle convinzioni religiose, dei differenti costumi: non diciamo sempre che il mondo è bello perché è vario? Questo processo simultaneo di unità e diversità dovrebbe portare alla formazione di un'armoniosa vita morale e intellettuale e allo sviluppo di personalità responsabili e disponibili alla solidarietà. Per conseguire tale risultato è indispensabile basarsi sulla collaborazione più che sulla competizione: «Forza **CON** e **NON** sull'altro» è il motto della Pro Press Editrice, e non è poco! Questa non è stata considerata giovane solo perché nata appena nel 1991, ma soprattutto per il suo scopo che intendo chiarire usando le parole del suo consigliere manageriale: «La **Pro Press Editrice** fida sul volontariato per incoraggiare i giovani a fare ricerca sulla *nostra cultura*,

sulla nostra eredità e più ancora sollecita la riflessione su noi stessi e sulla nostra capacità di saper rispondere al *nuovo* con competenza. Pubblica i loro saggi, promuove scambi di opinione, attiva corsi specifici, in modo da portare la *cultura* dalle aule universitarie a quelle della scuola, e persino nelle nostre case servendosi della collaborazione di docenti universitari non solo, ma anche dell'esperienza di uomini di successo, sia italiani che stranieri, per cercare di allargare gli orizzonti e crescere in armonia ed efficienza. La *cultura* è risorsa in un duplice senso: come strumento di elevazione e di qualificazione della vita e di formazione del cittadino; e come occasione di sviluppo economico sia nel promuovere ed orientare un rinnovamento della vita produttiva, sia per la crescente importanza che è andato acquistando il turismo culturale».

Dicevo che questi Atti sono *sui generis* in quanto non contengono solo le relazioni dei docenti universitari che hanno dato vita alla Scuola, bensì anche quello che è stato il risultato dell'attenta partecipazione dei borsisti (essi naturalmente hanno trattato l'argomento delle loro tesi di laurea), per i quali la Scuola è stata pensata ed ai cui occhi si è subito rivelata una rara occasione di riflessione e di crescita comune: hanno avuto la possibilità di rendersi conto di quanto sia facile maturarsi nel confronto leale con gli altri. Essi sono stati sollecitati con gli opportuni strumenti didattici a giudicare, giudicarsi e giudicarsi con serenità, senza il timore di risentimenti di sorta: per volgere al positivo il comportamento delle *persone* e l'ambiente che ci circonda bisogna agire sulla capacità di giudizio, che correttamente applicato è il mezzo atto a garantirci un risultato appena ottimale. Personalmente sono convinta che in questo modo abbiamo tentato una ricreazione del significato di *storia* e del significato di *vita*, perché con tale Scuola abbiamo mirato all'amore civilizzato: cioè al reciproco rispetto ed alla giustizia, che sono le imprescindibili condizioni per gli esseri umani. L'esercizio spirituale di questo nostro lavoro sinergico è propedeutico alla realizzazione di una comunità globale caratterizzata dalla garanzia dei diritti dell'uomo, offrendo a ciascuno la possibilità di vivere con fiducia, con certezza e con speranza. Sforzo di tutti coloro che hanno collaborato e reso possibile

questo esperimento è stato di recuperare l'antica *saggezza* nel suo valore di categoria ideale ed esistenziale.

Non posso chiudere qui il discorso, ma sento di dover portare il lettore a conoscenza dei risultati di questa iniziativa. Essa è riuscita a smuovere le *forze culturali locali* al punto che hanno avvertito il bisogno di dar vita alla Società Filosofica Italiana- sezione di Avellino (vedi in appendice: *Perché la SFI anche in Avellino?*); questa ha trovato la sua sede provvisoria nell'Istituto Magistrale "P. E. Imbriani", che grazie alla cortesia e alla generosità del Preside Giuseppe D'Errico e del suo efficiente collaboratore Prof. Giuseppe Argenziano ha ospitato la scuola estiva dando prova di essere sede idonea e qualificata; ho avuto l'occasione di apprezzare l'attiva collaborazione del personale, di tutto il personale dell'Istituto Magistrale, che ci ha dato quel qualcosa in *più*, la sensazione di essere di casa. Ringrazio il direttore, il Prof. Mario Gabriele Giordano, della rivista «Riscontri» per i consigli di cui è stato prodigo dall'inizio alla fine di questa parentesi culturale in provincia; ma spero proprio che non sia una parentesi, e colgo l'occasione per formulare i miei auspici che possa continuare nell'immediato futuro. Un ringraziamento speciale sento di doverlo esprimere all'avvocato Marotta non solo per aver voluto estendere l'esperienza delle scuole estive ad Avellino e provincia, ma anche per aver voluto patrocinare la stampa di questi Atti. Naturalmente, il mio pensiero va ora all'Associazione culturale Pro Press Editrice, che voglio ringraziare richiamando l'attenzione di tutti su quanto essa sta promuovendo perché è con la risposta concreta di tutti in termini di uso del servizio, di pubblicità, di aiuto finanziario, che potremo rendere credibile e realizzabile la loro speranza di condivisione, di interscambio, di solidarietà.

Ma visto che sono ai ringraziamenti per una Scuola sul pensiero di Croce non ho miglior modo di concludere che con le parole con le quali egli termina la sua lezione inaugurale (ora in *Dieci conversazioni*, Il Mulino, 1993) dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici: «(...)», che nasce in Napoli ma si protende verso l'Italia e verso tutta la cultura europea, della quale noi siamo figli e di cui ci pare di avere interpretato in questa parte le presenti necessità e i bisogni e le richieste; e speriamo che la

fortuna sia benigna ai propositi che abbiamo formati con l'unico intento della pubblica e comune utilità. E a me non rimane ora se non di rinnovare la nostra attestazione di gratitudine agli Enti e agli uomini che ne hanno favorito l'attuazione, (...)».

Avellino, 30 giugno 1995

Rita Melillo

GIUSEPPE D'ERRICO

Saluto ai corsisti di FILOSOFIA

Avellino, 12 settembre 1994

Signore, signori, amici cari,
ho l'onore di porgere oggi il benvenuto ai rappresentanti dell'Istituto Italiano per gli studi filosofici con sede in Napoli, organizzatori di questo primo corso di studi in Avellino su B. Croce, e vivamente ringrazio voi tutti per essere qui presenti.

I tempi che viviamo, di incertezze e smarrimenti, di recriminazioni acerbe e talora avventate, di attese ardenti e messiani-che più che di impegno generoso ed attivo ad operare studiando, di improvvisate condanne ed assoluzioni sovente senza giudizio, di accorata sete di giustizia, rendono attuale ed urgente più che mai il ritorno alla filosofia per riacquisire la coscienza del nostro essere, per abilitarci a vivere, per poter sperare in un domani che sia ancora umano.

Tutto sembra congiurare per indurci a ritenere di essere solo, di volta in volta, o contemporaneamente, consumatori e clienti, servi delle macchine e prigionieri del tempo, fedeli seguaci delle nuove religioni della robotizzazione e della informatizzazione; sospeso com'è tra l'ombra del mistero che egli ignora od esorcizza senza illuminarlo, e l'accettazione di un presente che non è sogno perché non ha illusioni, e non è reale perché non si sostanzia di pensiero ma si pasce di immagini senza parola, l'uomo di oggi vive davvero la tragica esperienza che in un tema di maturità, di qualche anno addietro, ricordava che "il sonno della ragione genera mostri".

Vi confesso che mi accade talora di essere assalito dallo sgomento quando vedo che, soprattutto nei giovani, il coraggio è diventato sovente sinonimo di violenza; la fede, di rassegnazione; l'amore, di sesso; la speranza, di credulità; la carità spinta sino alla dabbenaggine.

Oggi è in giuoco l'uomo. Togliete all'uomo il pensiero che gli consente di vedersi e riconoscersi, e ne avrete fatto una tragica

maschera che nasconde e non dice se non la pena infinita ed immutabile dell'accaderle di esistere senza una ragione, senza un fine, senza valori. Toglietegli il pensiero, ed il suo sapere, tutto il suo sapere sarà tanto più deludente ed insignificante quanto più vasto. La scienza senza coscienza è coscienza senza vita perché senza amore. Toglietegli il pensiero, e ne avrete fatto una creatura senza anima, vinto alle macchine di cui è dimentico di essere stato l'artefice e che gli sono superiori nei calcoli, nelle reazioni, nella velocità.

Per questa via si muore, di quella disperata morte che è il lasciarsi vivere senza accorgersene e senza volerlo.

Allora può accadere che per il guadagno immediato e provvisorio si uccida, per il soddisfacimento dei sensi si violenti, che si consideri l'altro una cosa confusa fra le tante che ci sono vicine, che il tempo sia solo una finzione perché tutto si rinserra e riduce al presente, che lo spazio sia una bugia perché lo stringiamo nelle nostre mani e non nel nostro desiderio. Quanta pena e quale desolazione!

Ma allo sgomento subentra la ragione, deve subentrare la ragione, la fede della e nella ragione, il ritenere che la luce dell'anima ancora si rifletta nei nostri occhi illuminandoli, che nella ricerca di noi stessi riscopriamo la nostra impossibilità di non pensare se il solo tentare di farlo è pur sempre pensiero, la nostra ineguagliabile indistruttibile dignità di uomini.

Non ci sono al mondo le masse, ma le genti ed i popoli; una nave senza l'uomo è solo un pezzo di legno galleggiante; una qualsiasi macchina senza l'uomo è solo un groviglio di lamiere e di fili; una casa senza l'uomo è solo un mucchio di mattoni.

Riscopriamo e ricostruiamo l'uomo pensoso del *divino* e dell'*eterno*. Riscopriamo e riamiamo la filosofia in cui dell'uomo si sperimenta ed esalta il pensiero che si esamina ed indaga, che si riflette ed analizza, che si comunica e vive, che ci fa uomini.

Riscopriamola tutti insieme: i giovani, per poter intendere, preparare ed amare il proprio domani, ed amarsi in esso; i meno giovani o quelli che giovani non sono più, per riattingere il passato, riviverlo ed in esso trovare il conforto per il proprio presente e come un presagio non vano di eternità.

Senza filosofia non c'è sapere, non c'è più storia, perché non c'è più l'uomo. Ricordiamocene sempre. Come ha detto E. Faure in *Rapporto dell'Unesco*: «Il nostro tempo non può che essere il tempo dell'uomo totale: cioè di ciascun uomo e di tutto l'uomo».

Per queste ragioni che ho tentato di riassumervi a guisa di invito e di saluto insieme, io sono felice ed onorato di ospitare questo corso al quale spero e mi auguro ne seguano altri, contribuendo così ad illuminare il nobile volto antico e nuovo al tempo stesso, della nostra città e della nostra scuola, in una parola, della nostra gente.

Tale duplice e consecutiva educazione del maestro e della vita ha non solo il fine di guadagnare sempre nuovi elementi al ceto aristocratico e dirigente, e di rinsanguarlo, ma anche l'altro di formare l'ambiente generale in cui i concetti nuovi, gli arditi disegni, gli accorti metodi, le sagge provvidenze che nascono e si maturano nella mente e nel cuore dei pochi, vengono accolti con minori fraintendimenti e ostacoli e col maggiore consenso, e trovano molti animi disposti a cooperare alla loro attuazione.

Benedetto Croce
Aristocrazia e masse

RELATORI

MARIO AGRIMI

*Labriola tra Croce e Gentile**

1. Il tema al quale è dedicato il mio contributo è, come si sa, di notevole ampiezza e su di esso si è venuta via via addensando una mole di studi vastissima e, quasi sempre, qualificata. Non potrò quindi che compiere una scelta di riferimenti essenziali, affidandomi al richiamo diretto di alcuni testi (soprattutto epistolari), che possono essere riletti utilmente; e delimitando poi in particolare un momento (tra il 1937 e il 1939) di quel complesso rapporto intellettuale e politico. Il punto centrale è il saggio del Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, del 1938, di cui si tenterà di cogliere un qualche rapporto con posizioni assunte dal Gentile in quel periodo. Certo la ristampa da parte di Croce dei saggi di Labriola nel 1938-'39 (anni di non tenue consenso al fascismo e nello stesso tempo di vigilia di eventi decisivi) resta a tutt'oggi non chiaramente motivata e comprensibile. Comunque quegli anni possono segnare la fase in qualche modo conclusiva di una lunga vicenda che aveva così profondamente inciso sulla vita politica e culturale italiana. Una sorta di bilancio, in cui - dopo circa quarant'anni - i due filosofi fanno il punto su un'esperienza decisiva, che li aveva visti uniti e divisi sin dall'inizio, ma che si era poi venuta sempre più divaricando fino alle successive ricorrenti incomprensioni e poi all'aperta rottura.

L'assunto da cui si muove è la convinzione, confortata ormai da tanti autorevoli studi, che nel dibattito sul marxismo nell'Italia di fine Ottocento trovi radici profonde la 'rinascita dell'idealismo', all'aprirsi del nuovo secolo. Questo processo è da approfondire in modo sempre più articolato, perché non è

* Il presente testo deriva da una relazione presentata al Convegno *Antonio Labriola filosofo e politico*, nonché da materiali utilizzati in corsi di lezioni tenute presso le Scuole Estive (luglio - agosto 1994), promosse dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.

un nesso lineare e, solo ripercorso nelle sue interne complessità e potenzialità, può fornire qualche risposta convincente a problemi ancora aperti e controversi, che non possono non collegarsi alle forti tensioni sociali e politiche dell'Italia di fine secolo.

Con Labriola prende avvio una discussione di dimensioni molto ampie, che si colloca in un quadro italiano già impegnato nella riflessione sulle teorie della storia e che investe frontalmente il rapporto tra il marxismo e la tradizione liberaldemocratica. È un'esperienza della cultura italiana tutt'altro che 'provinciale', e il confronto raggiunge in Italia alti livelli di consapevolezza filosofica e politica ad opera di Croce e Gentile, che si avvalgono delle incalzanti sollecitazioni di Labriola in modi molto diversi, se non opposti. Eugenio Garin ha di recente ribadito che «la discussione sul marxismo per più ragioni si colloca in una posizione singolare, e nella storia del pensiero italiano, e in quella, così rilevante di Gentile e di Croce, e dei loro rapporti reciproci», sottolineando quanto poco giovi «la raffigurazione di maniera del binomio Gentile-Croce, con una forte tendenza a far convergere i due pensatori, o almeno, a considerarli complementari. È nel vero, invece, chi batte sulla differenza profonda, fino dalle origini, delle due posizioni»¹.

Croce infatti si collocò molto presto rispetto al materialismo storico nella posizione di vedere «quel che se ne potesse o no trarre per concepire in modo più vivo e pieno la filosofia e intendere meglio la storia»², avendo nello stesso tempo ben chiaro che all'importante risveglio intellettuale provocato dal marxismo non spettava il compito di una rifondazione della cultura nazionale, la quale doveva 'usare' il marxismo per rianimarsi e rinvigorirsi ai fini di una salda ripresa della tradizione liberale. Ed è noto il titolo del capitolo a ciò dedicato nella *Storia d'Italia*: «Ripresa e trasformazione di ideali». Circostanza questa ben colta dal Labriola, che, in una lettera del 28 febbraio 1898, scriveva a Croce: «Tu disputi con te stesso per sapere che *uso*

¹ G. Gentile, *Opere filosofiche*, a c. di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, pp. 37, 39.

² B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo in Italia (1895-1900)*. Da lettere e ricordi personali, in ID., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1968¹¹, p. 274.

devi fare del Marxismo, ma non per sapere che cosa esso sia»³. Ed era invece appunto quest'ultimo l'impegno di Gentile, che - introdotto da Croce ai problemi del materialismo storico - iniziò subito a riflettere sui nodi teorici, sul carattere di 'filosofia della storia' della dottrina marxiana, che poi interpreterà, in una prospettiva spaventiano-hegeliana, come proposta di una 'filosofia della praxis'.

Labriola aveva presto percepito il rigoroso impegno teorico di Gentile e lo aveva sottolineato al Croce, che lo riferiva a Gentile in una lettera del 25 settembre '98:

Vidi a Roma il Labriola, il quale mi *rimproverò* di non aver io tenuto conto abbastanza della vostra memoria sul Mat. Stor., inserita negli *Studi* del Crivellucci, che il Labriola mi definì «profondamente filosofica». Potete immaginarvi se il rimprovero mi stia nel cuore. Al mio ritorno a Napoli ristudierò la vostra memoria, giacché debbo tornare sulla questione⁴.

Non è facile credere che Croce non si fosse accorto da sé e a prima lettura dell'acuto interesse 'filosofico' di Gentile per il marxismo, prospettatogli già da alcuni mesi dal giovane filosofo siciliano, in un'importante lettera del 2 febbraio del '98, nella quale erano valutate con non tenue consenso le posizioni di Labriola, confrontate criticamente con le riflessioni crociane. Scriveva Gentile:

...non credo di potere accordarmi con quanto ella dice della interpretazione storica del pensiero marxista distinta dalla sua esposizione

³ A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce (1885-1904)*, a c. di L. Croce, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 1975.

⁴ B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a c. di A. Croce. Introduzione di G. Sasso, Mondadori, Milano 1981. Croce aveva comunicato il suo giudizio sulla memoria in una lettera a Gentile del 26 ottobre '97; ed è un esame abbastanza ampio, in cui il filosofo abruzzese conferma e precisa le sue posizioni: «ho letto subito il suo articolo, che mi è piaciuto assai perché si muove sempre nell'intimo dell'argomento. [...] 1°) Per me, il materialismo storico, per esser vero, deve restare una semplice veduta metodologica; 2°) nell'espressione 'socialismo scientifico' la parola *scientifico* è una metafora. [...] La mia interpretazione tiene scarso conto della *formulazione verbale*: la sua è più rigorosa nell'attenersi alle parole. Anche qui, forse, io ho un po' di torto; ma quelli che hanno più torto sono gli scrittori come Marx ed Engels, ed anche un po' il nostro Labriola, che non elaborano sufficientemente il loro pensiero, e lo lasciano in forma imprecisa e contraddittoria».

teorica, [...] a me pare che le sfugga tutta l'importanza teorica e pratica degli scritti del nostro Labriola. [...] Perché quando lei ha detto, e ha detto bene, che il materialismo storico non è che un semplice canone metodologico della storia, ecco vien subito dopo il Labriola, rappresentante cospicuo del marxismo a mostrare o a voler mostrare che nello stesso materialismo storico s'inchiude una vera e propria filosofia, la *filosofia della praxis*. [...] Né mi par vero che il Labriola per la familiarità contratta col marxismo abbia acquistato una noncuranza per l'elaborazione formale dei concetti; che lo vedo con molto studio e con molti scrupoli attendere alla determinazione dei concetti; [...] debbo ancora dirle che la lettura del libro del Labriola - e penso di scriverne anche a lui uno di questi giorni - mi ha procurato delle ore di alto godimento intellettuale e di belle soddisfazioni per quei colpi così bene assestati a' nostri pontefici del positivismo...⁵

Croce risponde a stretto giro di posta (4 febbraio '98), non raccogliendo l'esteso e impegnativo quadro di considerazioni critico-polemiche. Si limita a poche rapide notazioni e conclude nei seguenti termini:

A Lei non sembra neanche che il Labriola trascuri alquanto l'elaborazione dei concetti? Io non nego che si travagli in questa elaborazione, ma, disprezzando poi come scolasticismo ogni lavoro di elaborazione formale, viene di fatto ad usar concetti imprecisi, che sono piuttosto *impressioni d'insieme*.

2. Gentile si era inserito con intenso e ambizioso impegno nel dibattito sul marxismo, che gli avrebbe consentito di collocarsi a un livello di prestigiosa presenza intellettuale. Autenticamente interessato alle dimensioni 'filosofiche' della discussione, si frapponeva con spirito critico (anche insistente) tra Croce e Labriola, quasi con l'intento di inasprire il dissenso tra i due. Intanto la ricordata prima memoria gentiliana (*Una critica del materialismo storico*, 1897) non aveva ricevuto l'accoglienza sperata. Labriola l'aveva apprezzata in una breve lettera con positive notazioni; Croce l'aveva discussa negli scambi

⁵ G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, a c. di S. Giannantoni, vol. I (1896-1900), Sansoni, Firenze 1972.

epistolari e l'aveva anche citata nei suoi lavori. Labriola non l'aveva invece neppure menzionata nel suo *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1898). Di ciò il giovane filosofo si doleva vivamente col Croce e con lo stesso Labriola, del quale comunque ricercava la positiva attenzione. Era stato a trovarlo a Roma sul finire del dicembre del '97 e nel colloquio era stato attento a cogliere le diversità tra il filosofo marxista e Croce, al quale così riferiva in una lettera del 30 dicembre '97:

E se le debbo dire la verità, fra moltissime cose in cui loro andavano d'accordo, ne ho pure avvertita qualcuna in cui il loro disaccordo m'è parso molto grave; e quando me ne andai, pensandoci su, ho veduto crescere cotesto disaccordo per modo che di Lei mi son dovuto formare il concetto, che ora m'è rimasto, di un critico inesorabile di tutta questa nuova speculazione dell'amico, e come un gravissimo piombo a' suoi piedi.

A Labriola Gentile scriveva una lettera il 15 novembre '98, in cui lo informava dei suoi programmi di lavoro; ricordava la sua «poco fortunata memoria» sul materialismo storico, su cui intendeva ritornare con un «secondo studio» squisitamente filosofico; e aggiungeva:

Io son persuaso che se dovessi guardare ai recenti scritti del nostro caro Croce e del Sorel, sarei in diritto di gridare alla *banca rotta* del materialismo storico. Ma vedo intanto Lei le mille miglia lontana e dal Croce e dal Sorel. Mi occuperò a lungo delle sue *Lettere (Discorr. di social. e philos.)*, delle quali bramerei vedere la traduzione francese. [...] In questo libro non Le nascondo che mi sarebbe piaciuto di vedere discussa, o almeno accennata, alcuna delle mie osservazioni; che, d'altra parte, non ho visto punto intese dai pochissimi che le han rilevate; e men che meno, poi, da un grave recensore e censore del *Devenir social*. [...] E se non le spiace, voglia pur dirmi, caro Professore, in due parole che ne pare a Lei di questi ultimi articoli eterodossi (dico bene?) del Suo amico Sorel⁶.

Labriola rispose (17 novembre '98), ringraziando del ricevuto

⁶ In appendice a G. Gentile, *La filosofia di Marx*, a c. di V.A. Bellezza, 5ª ed., Sansoni, Firenze 1974, pp. 270-273.

volume *Rosmini e Gioberti* e riflettendo criticamente sulla via negativa a suo tempo imboccata dallo hegelismo napoletano. Spiegò perché non aveva discusso della memoria gentiliana e si disse disinformato sulla stroncatura («una grande sciocchezza») apparsa sul *Devenir social*; molto acuta era poi una constatazione: «È curioso il caso ora, che quel poco di socialismo che s'è diffuso per l'Italia sia servito a risuscitare l'interesse per la filosofia (di grande stile)!». E aggiungeva:

Di ciò che scrivono Sorel e Croce mi lavo le mani. Sorel ha cambiato addirittura casacca. [...] Ora in tutta l'Europa si parla della *crisi del marxismo*. Ciò dipende da diverse ragioni. [...] Ora molti mescolano il nome di Croce a queste cose. Mi pare che Croce sia stato un po' spensierato - cioè non s'è data la pena di far capire al pubblico [...] ⁷.

Qualche mese dopo (1° aprile '99) inviò a Gentile l'edizione francese del *Discorrendo*, segnalandone le importanti novità. Ma Labriola viveva la «crisi del marxismo» con profonda preoccupazione e tensione polemica, convinto - e non del tutto a torto - che vi portasse qualche responsabilità anche Croce, il quale continuava a tenere di fronte a un così grave disorientamento ideale e politico del movimento socialista (segnato anche da allarmanti episodi) il distacco del *letterato* (cioè la fredda neutralità dello studioso puro). Labriola lo incalzava a chiarire pubblicamente la sua posizione, ma Croce resisteva con fermezza.

Io - gli scriveva il 7 maggio '98 - non trovo l'appiccio a entrare nella questione, per la parte che giustamente vi cuoce, ch'è quella politica. [...] Non ho fatto mai nulla per autorizzare la gente a credermi un uomo politico o un ispiratore politico. Vivo a Napoli, in un ambiente pessimo per la politica. Anche se ci avessi inclinazione, io qui non sarei se non uno sconclusionato che si dimena nel vuoto. Lasciatemi, dunque, fare il letterato: almeno per ora, che non trovo di meglio da fare ⁸.

⁷ *Ivi*, pp. 273-274.

⁸ Questa lettera a Labriola è una minuta conservata nell'archivio Croce e inserita in A. Labriola, *Lettere a B. Croce*, cit., p. 274. Un successivo rinvenimento di lettere crociane a Labriola ci consente di cogliere meglio qualche aspetto della posizione di Croce rispetto alla «crisi del marxismo» e al rapporto personale col Labriola. Dalla lettera del 19 novembre 1898: «Voi battete sempre sulla parte di colpa che io ho avuto nella presente confusione della letteratura socialista. Ma dovrete convenire che si tratta di un caso tipico di *eterogeneità di fini*. [...] Il vero è che io, pur dissentendo, non ho creduto finora opportuno di accentuare *letterariamente* questo dissenso. Dopo avere imparato tanto da voi, ed aver ricevuto da voi l'impulso a studiare le opere del Marx, mi sapeva male di situarmi davanti a voi come oppositore od avversario. Ho dunque cercato i punti di consenso, enunciato quei di dissenso, e procurato di appianare il dissenso». Dalla lettera del 27 marzo '99: *La crisi del marxismo* nella parte dottrinale consiste quasi sempre nel dare un'interpretazione più corretta e realistica delle proposizioni di Marx, contro ai grossolani fraintendimenti e alle esagerazioni dei seguaci. [...] Forse voi, che avevate iniziato un *ripensamento* delle cose scritte dal Marx e dall'Engels, potevate non prendere in questa questione l'atteggiamento di un conservatore, che conserva poi che cosa? Non certo gli spropositi che si sono scritti nella letteratura marxistica». Cfr. *Il carteggio di Antonio Labriola conservato nel fondo Dal Pane*, a c. di S. Miccolis, in «Archivio storico per le province napoletane», CVII-CIX (1990-1991), 2 voll., Napoli, Società Napoletana di Storia Patria 1990-1991, pp. 741, 747. Si tratta di un'importante edizione di lettere e documenti labrioliani, curata da Miccolis in modo eccellente sotto ogni riguardo. Si segnalano l'utilissimo apparato degli indici e quello delle note, sempre precise ed esaurienti.

Gentile, rifornito prontamente da Croce dei testi che gli erano necessari, aveva completato molto sollecitamente il suo «secondo studio» sul materialismo storico, *La filosofia della praxis*: lavoro di incisivo impegno speculativo in cui portava a sintesi teorica originale le esperienze di «filosofia italiana» di quegli anni (Vico, Rosmini, Gioberti, Spaventa), curvando lo hegel-marxismo (con forti risalite a Kant e a Fichte) in direzione della dinamica e creativa «filosofia della prassi», preannuncio netto della «filosofia dell'atto». Si affrettò a pubblicare il secondo saggio insieme al primo nel libro *La filosofia di Marx* (Pisa, Spoerri, 1899), anticipando editorialmente di qualche mese il già definito e a lui noto progetto crociano di riunire in volume i vari scritti d'argomento marxistico.

Consapevole dell'originale valore teorico del suo lavoro e interessato a comparire - in giusta posizione di rilievo - in un dibattito di così viva 'attualità' (scriveva in questo senso allo Jaja), Gentile intendeva anche rendere pubblico, nel modo migliore, il suo personale rapporto col Croce, in specie intorno al problema del marxismo. Fece ciò con una ben nota dedicatoria a Croce del libro, in cui, con sentimenti di affettuosa gratitudine e con sagace equilibrio, distingueva il «realismo» di Croce dal suo «idealismo», considerandoli complementari e convergenti.

Ma in effetti non era così. E Labriola lo aveva percepito molto presto e, in un primo momento, aveva sperato che le provocatorie sollecitazioni 'filosofiche' di Gentile avrebbero potuto servire a scuotere Croce dal suo distaccato e riduttivo 'realismo' rispetto a Marx, ma poi si rese anche conto dell'ormai avviato esito neohegeliano-idealistico di Gentile. Le posizioni dei due filosofi erano nettamente differenziate: Croce, portato a intendere la filosofia come riflessione critica sul concreto lavoro di ricerca storica, mai disattento alle possibili implicazioni etico-politiche; Gentile, interessato a un esercizio filosofico come coerente e sistematico approfondimento concettuale, come istanza prioritaria da perseguire con un'irrinunciabile consequenzialità logico-formale. Due percorsi che avrebbero dovuto divergere e che pur ebbero invece sintonie operative feconde e convergenze realizzatrici rilevanti nel quadro di una collaborazione comunque difficile. Nel cui ambito intanto si formarono le grandi *élites* intellettuali del primo Novecento italiano⁹.

Con la consueta acutezza critica, Eugenio Garin ha scritto di recente: «Chi ripercorra con cura il combattuto cammino della loro collaborazione, si rende ben conto di quanto l'idea di un loro accordo di fondo abbia contribuito al sistematico fraintendimento di due posizioni fino al primo incontro nettamente contrapposte proprio nella corrispondenza dei problemi: la storia, la filosofia, la storia della filosofia»¹⁰.

3. Gentile persisteva nel sottolineare la crescente distanza tra Labriola e Croce, al quale scriveva il 12 giugno '99:

Povero Labriola! Non gli parrà che gli si venga facendo attorno il vuoto? È un fatto che il tuono con cui parlavate una volta degli scritti di lui e delle trovate del Marx non era quello con cui ne parlate

⁹ Cesare Luporini, pur riconoscendo la «divaricazione profonda [...] fra le due concezioni del rinato idealismo», scrive: «Ma una cosa è certa: allora, tra gli anni Venti e Trenta, a noi giovani il dominio dell'idealismo, con tutti i suoi prolungamenti culturali e politici, appariva come un campo teorico unico tenuto in tensione, produttivamente, da quella polarizzazione». Cfr. C. Luporini, *Dall'idealismo italiano a Heidegger: testimonianza di una esperienza giovanile*, in *Croce e Gentile fra tradizione e filosofia europea*, a c. di M. Ciliberto, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 280-281.

¹⁰ G. Gentile, *Opere filosofiche*, cit., p. 40.

ora. [...] ogni lettore vostro dev'essersi accorto che la vostra stima pel Marx e pel Labriola s'è andata mano a mano scemando, intanto che continuavate a studiarne e meditarne le teorie.

Sarà un paio d'anni, credo, che vi scrissi che voi eravate un grave piombo ai piedi del Labriola. Ora, proprio, siete voi il suo più formidabile avversario.

La lettera proseguiva lamentando il ritardo del suo *La filosofia di Marx* (già in parte composto), e poi si chiedeva molto significativamente: «ogni giorno che passa non fa assomigliare di più l'impresa mia a un seppellire i già morti?»; ma si dava poi notizia della «dedica all'amico Croce, in cui mi permetto (è sotto forma d'una breve lettera) di asserire che dal vostro realismo non differisce punto il mio idealismo. Siete disposto a convenire?». Si ha un po' l'impressione che Gentile iniziasse a percepire l'inopportunità del suo insistere nel 'parteggiare' per Labriola in polemica con Croce, il quale rispondeva (15 giugno '99) in modo molto preciso e interessante:

Col Labriola sono sempre in ottimi termini personali: ma nel resto se ci siamo una volta *fraitensi*, ora non c'intendiamo più. O meglio, l'accordo tra di noi era apparente, e mantenuto dal suo modo confuso e contraddittorio di scrivere. [...]

Credo che abbiate ragione nell'identificare il vostro idealismo col mio realismo. Herbart, dal quale ho preso le mosse, era un kantiano, e dei più tenaci nei punti fondamentali, specie nell'etica.

Può, solo in qualche misura, sorprendere una breve successiva lettera (26 giugno '99) di Gentile al Croce, carica di giudizi sul Labriola: «La mia stima scema ogni giorno di più, perché mi vengo persuadendo che in quella testa c'è molto buio insieme con molta dottrina indigesta». Aggiungeva che la critica labrioliana alle posizioni di Croce «dimostra solo la confusione che c'è nella testa del Labriola». Comunque, appena apparso il volume *La filosofia di Marx*, Gentile lo inviò al Labriola, che si limitò a dare un rapido riscontro: «Ricevo ora (- respinto da Roma -) il vostro libro «La filosofia di Marx». L'ho appena

naturalmente sfogliato»¹¹.

Il volume del Gentile non suscitò l'interesse previsto, e di ciò il giovane filosofo ebbe polemica consapevolezza, come -tra l'altro- risulta da una nota (poi soppressa) che si legge nell'opuscolo, in cui Gentile diede alle stampe la prolusione di un libero corso di filosofia teoretica tenuta all'Università di Napoli il 28 febbraio 1903 dal titolo *La rinascita dell'idealismo*. Richiamando in nota il suo libro, Gentile scriveva: «per quanto non se ne siano accorti i marxisti, che in questi ultimi anni hanno atteso a quella revisione critica delle idee fondamentali di Marx, che è stata detta *crisi del marxismo*». Dell'opuscolo fece omaggio al Labriola, che così gli rispose:

Egregio Professore, Vi ringrazio della prelezione. Mettendo da parte le considerazioni generali su la possibilità (che per me è impossibilità) del ritorno (ut sic) ad Hegel, il vostro dire produce sopra di me una impressione tutta particolare per i miei personali ricordi. Figuratevi -per dirne una fra le altre- che degli scritti di Spaventa che ristampate io corressi più volte le bozze di stampa. Spesso gli errori sono da imputare a me. E il 2° n. della *Critica*?¹².

La prolusione gentiliana aveva coinciso con la pubblicazione del primo numero della *Critica*, che aprì la fase di collaborazione più intensa tra i due pensatori. Labriola era ormai gravemente ammalato. Aveva sofferto, avversato, discusso la «crisi del marxismo», anche con riflessi tempestosi e polemici nel rapporto con Croce, al quale restava comunque ancorato da legami personali complessi e profondi, non presenti nel rapporto

¹¹ La lettera è del 30 agosto '99; cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 275.

¹² La lettera è del 27 marzo 1903; cfr. A. Labriola, a c. di S. Miccolis, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea 1988, p. 393. A questa lettera può collegarsi un biglietto di conversazione del Labriola (quando non poté più parlare), pubblicato da L. Dal Pane, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Einaudi, Torino 1975, pp. 458-459: «Ho visto da Loescher la ristampa (fatta dal Gentile) di quello scritto di Spaventa su l'Etica (?) di Hegel. Lo scritto di Spaventa (1869) era in fondo una lettura continuata fatta all'Accademia su la base di un corso da lui tenuto (1867) su la filosofia del diritto di Hegel. Di quello scritto corressi io le prove di stampa. Ora il Gentile viene a dire nella prefazione e nelle note che tutto il mondo filosofico di questi ultimi anni è una deviazione dal *vero*, per aver ignorato lo scritto dello Spaventa. La cosa mi riguarda personalmente come professore della stessa Facoltà».

con Gentile. Il carteggio col Croce nel corso del 1903 è disseminato di aculei critici e polemici nei confronti di Gentile e dello stesso Croce. Ma a Gentile sono riservati i sarcasmi e le irrisioni più pungenti, anzitutto per l'auspicato e proclamato «ritorno a Hegel»: si pensi in particolare alle famose lettere del 2 e 4 gennaio 1904 (un mese prima della morte). Labriola si sorprende (e si adirava) della intensificata collaborazione tra i due filosofi, che egli vedeva - e vedeva bene - su posizioni contrapposte, e proprio in relazione al gentiliano «ritorno a Hegel», risalendo a Spaventa.

In un primo tempo Labriola pensò che il severo rigore filosofico gentiliano avrebbe potuto incidere sull'elusiva e distaccata posizione di *letterato* di Croce; ma poi si rese ben presto conto che sia Croce che Gentile non mutavano le rispettive posizioni sul marxismo: il primo confermandosi in un atteggiamento riduttivo e 'realistico' e il secondo avviandosi verso un esito fortemente 'idealistico'. E sempre più si stupiva (e si adirava) del proseguire della collaborazione tra i due pensatori. Si aggiunga che, sul finire del 1903, Labriola si trovò a essere commissario in un concorso di filosofia teoretica, cui partecipava Gentile, e non ne fu certamente un convinto sostenitore (malgrado le pressioni di Croce). Anzi fu quella per lui «l'occasione a ripensare a tutte quelle impertinenze sparse qua e là nella Prolusione o nelle prefazioni, o nelle polemichette del Gentile, che m'eran passate sott'occhi quasi inosservate, perché a dir vero poco m'importava di fermarci sopra l'attenzione».

Sono, come si diceva, le ultime famose lettere indirizzate al Croce, la drammatica testimonianza di uno spirito molto provato e deluso, che tra sarcasmi polemici e balenanti intuizioni, rivolge giudizi molto aspri e severi sia a Croce che a Gentile. Soprattutto nei riguardi di Gentile il linguaggio è più acremente polemico e irridente per il proclamato "ritorno a Hegel".

Del resto, per parlare più allegramente, non potresti tu per il primo far contento il Gentile convertendoti alla filosofia di Hegel? Sei molto lontano... più lontano certo di tutti quegli scolari (?) dello Spaventa che il Gentile tartassa. Ma la conversione tua sarebbe appunto più interessante e meritoria. Perché tu sei l'antidivenire,

l'antistoria, l'antievoluzione, l'antiempirico, l'antigenesi, l'antisecolodecimonono... per eccellenza [...] Perché volevo soltanto dire scherzosamente che il tuo filosofare è tanto contrario a quello della invocata ombra dello Spaventa, che io non capisco perché il Gentile, che inveisce perfino in istile ieratico contro il reo mondo, non si dia proprio all'opera benigna (avendo il diavolo dentro casa) di convertire innanzitutto te; [...]

Di Gentile non m'importa d'approfondire più nulla. Faccia il comodo suo... e invochi il perdono di Hegel per gli spropositi che gli attribuisce...

Labriola al chiudersi della sua vita, rampognava quindi che - a ben riflettere - sarebbero stati, in modi diversi, i suoi due maggiori eredi intellettuali. Quei due "filosofi amici", alle cui reciproche successive incomprensioni e alla cui definitiva rottura non sarà certamente estranea la controversa lezione del maestro, Antonio Labriola.

L'avversione di Labriola al «ritorno a Hegel» peserà non poco nelle successive scelte di Croce, il quale aveva ben chiaro il complessivo complicato quadro di rapporti intellettuali e personali. Non gli sfuggiva certamente la diversità di posizioni col Gentile, ma riteneva necessario far prevalere le ragioni (e non erano poche) dell'intesa e della collaborazione. E teneva poi molto al dialogo intellettuale col giovane filosofo siciliano e si sforzava di considerare la stessa contrapposizione sul marxismo una *concordia discors*. Ma la differenza era di fondo e si sarebbe ben presto proiettata nella diversità di giudizi e di scelte rispetto a Hegel. Il carteggio Croce-Prezzolini, pubblicato nel 1990, documentava molto bene come si fosse attenti già nei primi anni del secolo a rilevare le divergenze tra Gentile e Croce, malgrado l'impegno di questi per attenuarle o non evidenziarle eccessivamente.

Nel 1904, di fronte alle accuse di ortodossismo hegeliano, rivolte da Prezzolini al Gentile, Croce scrive: «È vero che il mio amico Gentile è più hegeliano di me. Ma troppi punti del sistema di Hegel [...] egli ha già abbandonati; e la logica hegeliana sta innanzi alla sua mente piuttosto come un problema, [...] che come una soluzione...». Nel 1906, replicando alle

svalutazioni di Prezzolini, difende le qualità di pensiero e di dottrina dell'amico, pregando di non evidenziare sul «Leonardo» le differenze tra sé e il Gentile e sottolineando enfaticamente i debiti intellettuali nei confronti dell'amico («sarei stato la metà di quello che sono se non mi fossi incontrato con lui»). Nell'ottobre del 1908 Croce rispondeva ad alcune osservazioni del Prezzolini, al quale aveva inviato in bozze la *Filosofia della pratica*, scrivendo:

La filosofia hegeliana costruisce filosoficamente, e tratta quindi come *categorie eterne*, le forme della natura, della società, ecc.; io le considero come *gruppi empirici*, e quindi come *contingenze storiche*. La filosofia hegeliana esclude l'idea di *mistero*. Io l'*escludo dalla Filosofia*; ma considero la Vita come un sacro mistero, che il pensiero conosce, ma all'infinito¹³.

Affermazioni impegnative e inquietanti che non devono indurre a semplificazioni schematiche, ma a considerare la forte presenza costitutiva che hanno nel pensiero crociano motivi di realismo empirico e di vitalismo 'misterioso', in cui sono riconoscibili gli echi di filosofie europee contemporanee, che il filosofo si sforza di filtrare con vigilanza critica assidua. Può apparire comunque sempre eccessivamente recisa l'affermazione crociana: «la *Filosofia come scienza dello spirito*, da me disegnata, non è la prosecuzione, ma la totale eversione dello hegelismo»: così scrive Croce nel *Contributo alla critica di me stesso* (1915), dove peraltro la ricostruzione del suo rapporto con lo hegelismo e con Hegel è di incisiva chiarezza.

4. Non s'intende certo in quest'occasione affrontare la complessa discussione hegeliana svoltasi in Italia agli inizi del Novecento, ma solo precisare rapidamente qualche punto del discorso che si viene facendo.

L'opposizione di Labriola al «ritorno a Hegel» è solo da intendere come rifiuto a un ritorno meccanico e scolastico a Hegel, anche sotto il negativo ricordo di molto infruttuoso hegelismo

¹³ B. Croce-G. Prezzolini, *Carteggio 1904-1945*, a c. di E. Giammattei, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1990, I, p. 132.

italiano del secondo Ottocento. Né è da condividere il giudizio secondo cui Croce - a differenza di Gentile - non riconosceva in Marx una matrice filosofica hegeliana. Questo riconoscimento complessivo ricorre invece più volte. Si pensi, ad esempio, a quanto scrive Croce nel *Contributo*:

Il lievito dello hegelismo sopraggiunse nel mio pensiero assai tardi; e la prima volta attraverso il marxismo e il materialismo storico, che, come avevano ravvicinato il mio maestro Labriola allo Hegel e alla dialettica, così mi fecero avvertire quanta concretezza storica fosse, pur in mezzo a tanti arbitrî e artifizi, nella filosofia hegeliana¹⁴.

Anche nella *Storia d'Italia* Croce ben sottolineava che «Il risveglio filosofico [...] si effettuò [...] primamente in Italia attraverso il marxismo e il suo materialismo storico, il quale, nato dallo hegelismo, ne serbava in sé il concetto fondamentale della storicità dialettica»¹⁵. Molto singolare e significativo è invece che Croce nel *Contributo* non ricordasse le discussioni avute col Gentile sul materialismo storico, né il contributo del filosofo siciliano affidato al volume *La filosofia di Marx*. L'inclinazione era quindi quella di esaurire il senso dell'intera vicenda nel rapporto Croce-Labriola.

Nella raggiunta prospettiva della «filosofia della prassi», Gentile aveva invece fornito a Croce importanti stimoli e orientamenti filosofici 'hegeliani'. Basti leggere, ad esempio, qualche brano di una lettera di Gentile del 30 giugno '99.

Il dubbio che vi sorge intorno al mio concetto storico della filosofia, - che non è mio, ma del secolo nostro, - mi pare che si possa risolvere riflettendo sul concetto dello spirito umano, quale si trova per la prima volta nel Vico, e s'è poi maturato pienamente in Hegel, e si trova ben chiaro presso lo stesso Marx. Perché, se lo spirito non è qualche cosa di bello e formato, operante secondo innate attività, ma è progressiva formazione, cioè perpetuo sviluppo di se stesso, è evidente che [...] lo spirito moderno, del secolo nostro,

¹⁴ *Contributo alla critica di me stesso*, in B. Croce, *Etica e Politica*, 4ª ed., Laterza, Bari 1956, p. 411.

¹⁵ B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, 8ª ed., Laterza, Bari 1943, pp. 161-162.

non può non comprendere dentro di sé tutti i gradi dello spirito dei secoli antecedenti; [...] Questa è la condizione necessaria della vita, e questa è pure la condizione necessaria della storia, cioè della storia in genere, si deve dire della storia di ogni singola produzione dello spirito; così della filosofia, [...], la filosofia, essendo di natura sua consapevole di sé, deve essere necessariamente consapevole di sé nella storia; cioè storia della filosofia.

Si sa bene quanto operarono nel pensiero di Croce questi incisivi stimoli gentiliani (tutti confluiti nel volume *La filosofia di Marx*); ma si trattava di riflessioni che, pur nella loro forte connotazione idealistico-storicistica, non potevano non interessare lo stesso Labriola. Intanto un dialogo consistente tra Gentile e Labriola non riuscì a stabilirsi, né Croce si adoperò per favorirlo. D'altra parte le forti tensioni polemiche intorno alla «crisi del marxismo» e il precipitare drammatico delle condizioni di salute del filosofo cassinate non resero possibile quel diretto confronto, che avrebbe forse potuto avere sviluppi di grande rilievo sul piano culturale e politico nazionale.

Croce proseguiva con costruttiva costanza nei suoi studi e in efficaci attività intellettuali ed editoriali con la determinante collaborazione di Gentile; ma si orientò ben presto a lasciar cadere nel silenzio il contributo alla discussione sul marxismo dell'amico filosofo. Già non ne fece cenno nelle belle pagine su *Antonio Labriola. Ricordi*, pubblicate nella rivista «Marzocco» di Firenze nel numero del 14 febbraio 1904, dove pure erano rievocate le discussioni sul materialismo storico. Croce si sentiva, e non infondatamente, il custode dell'eredità di Labriola ed ebbe continua cura di preservarne la memoria, pubblicando - tra l'altro - nel 1906, presso Laterza, una importante raccolta di *Scritti varii editi ed inediti di filosofia e politica*.

In altri successivi lavori storici, ricordi autobiografici e anche in riferimenti occasionali, parlando del dibattito sul marxismo di fine secolo, fu sempre attento a ribadire la sua interpretazione, che poi coincideva con l'ispirazione complessiva di un progetto etico-politico-culturale, avviato agli inizi del secolo e perseguito con tenacia, senza disconoscere mai i suoi debiti intellettuali personali rispetto a Labriola e l'efficacia degli scritti e dell'insegnamento di Labriola per il risveglio filosofico in Italia.

Ma sempre con i necessari accorgimenti e limiti, e sostanzialmente tacendo il ruolo svolto dal filosofo siciliano, che non era stato certamente secondario. Croce volle riservare esclusivamente a sé il compito di responsabile e di interprete della discussione sul marxismo in Italia di fine Ottocento. A lui spettava la responsabilità e il merito di aver fatto circolare il marxismo di Labriola (e questo era certamente vero); ed egli stesso aveva provveduto a contenere e ad orientarne l'efficacia e le conseguenze.

Venne quindi ripubblicando, in successive edizioni, e con premesse e avvertenze via via aggiornate, la sua raccolta di scritti *Materialismo storico ed economia marxistica* del 1900, quasi a confermare la validità durevole delle sue critiche al marxismo. Diverso l'atteggiamento del Gentile, che non pensò, per circa un quarantennio, a ripubblicare *La filosofia di Marx*, né ritornò a trattare esplicitamente questioni marxiste. Sicché si è anche sostenuto che l'interesse gentiliano per Marx sia da considerare ben datato e circoscritto. Ciò non è esatto, perché non si deve dimenticare che le riletture decisive di Spaventa, di Hegel e di molti autori furono compiute da Gentile nel fervore speculativo stimolato dalla discussione marxista, in specie intorno alla filosofia della prassi, nucleo teorico fondamentale del successivo sviluppo del pensiero del filosofo siciliano¹⁶.

La terza edizione del libro sul marxismo di Croce apparve nel 1917 (nel pieno del primo conflitto mondiale), con una importante premessa, che ha fatto sempre molto discutere, scrivendo che ripresentava «un libro nel quale non poco del mio posteriore filosofare è come in germe e in travaglio». Gentile recensì la nuova edizione sul «Resto del Carlino» del 14 maggio 1918 con un articolo dal titolo non poco significativo (e un po' provocatorio?): *Il marxismo di Benedetto Croce*. «Negli ultimi anni della sua vita - iniziava l'articolo - al prof. Antonio

¹⁶ Comunque è da riconoscere che Gentile per più decenni tacque su Marx e sulla sua personale esperienza 'marxista'. Ebbe certamente qualche peso lo scarso successo del suo libro, e questo spazio Croce procurò di occupare per intero. Si aggiunse poi che, col fascismo, i recuperi - anche politicamente accesi - della tradizione della filosofia 'italiana' e 'nazionale' mal si conciliavano con l'esplicitazione di originarie radici 'marxiste'.

Labriola capitò una singolare avventura, che egli stesso non tralasciò di commentare con quel suo spirito amaramente sarcastico». Gentile ricostruiva la vicenda, dando non poco rilievo al Sorel, e scriveva: «E così il risultato di questo periodo ultimo dell'attività letteraria del Labriola fu di affrettare la dissoluzione di quel marxismo, per propugnare il quale egli aveva ripreso in mano la penna».

Croce nella premessa aveva ricordato la larga e benefica efficacia esercitata dal marxismo sugli intelletti italiani tra il 1890 e il 1900, esprimendo sentimenti di «ammirazione» e altresì di «gratitudine» per il «vecchio pensatore rivoluzionario, il quale aveva insegnato che l'azione politica debba fondarsi sulla storia, armandosi di forza o potenza, [...] e non già confidare nei sermoni moralistici e nelle ideologie e ciarle illuministiche»; nello stesso tempo aggiungeva la seguente considerazione: «Ma ora, dopo più di venti anni il Marx ha perduto l'ufficio di maestro, che allora tenne; perché, in questo mezzo, la filosofia storica e la dialettica sono risalite alle proprie fonti...».

Gentile nella recensione parafrasava e commentava la premessa al libro e formulava questo primo giudizio su Croce: «Era passato attraverso il marxismo (tanto da parere per un momento socialista anche lui, come il Labriola), e ne era uscito, sia pure riconoscendo di non esservi passato invano». Ricordava, traendolo da personali documenti, lo stato d'animo del filosofo abruzzese, quando si era accinto nel 1898 a riunire in volume i suoi lavori sul marxismo: «Ho raccolto in un volume tutti i miei scritti sul Marx e ve li ho composti... come in una bara. E credo di aver chiuso la parentesi marxista della mia vita»¹⁷. Ma Gentile non era convinto per intero della chiusura di quella parentesi, perché in tal modo, scriveva, «Marx e Labriola verrebbero come a smarrirsi nella preistoria dello svolgimento spirituale del Croce, mentre chi ha seguito da vicino tale svolgimento [...] non può rileggere gli scritti giovanili di questo

¹⁷ Gentile ricordava la lettera ricevuta dal Croce del 23 novembre '98: «Quanto al materialismo storico, vi annunzio che non voglio più occuparmene. [...] Nell'anno prossimo penso di riunire i miei vari scritti sul marxismo, aggiungendovi un paio di articoli su punti difficili dell'economia marxistica; correggerò tutto, vi farò una prefazione; e li comporrò in un volume... come in una bara. [...] Dal marxismo ho ricavato ciò che mi occorreva: se fossi volto alla vita politica, mi occuperei del movimento proletario».

volume, senza scorgere in germe, nel seno stesso del vecchio marxismo poi superato, parecchie delle idee che il Croce ha conservate e coltivate nel sistema più maturo del suo pensiero, e sono infatti tra le più caratteristiche della sua mentalità».

Gentile passava quindi ad analizzare con critica un po' pungente il rapporto di Croce col marxismo. Croce aveva sostenuto essere il materialismo storico «un utile canone d'interpretazione storiografica, ma nessuno dei lavori storici dello stesso Croce presenta, sotto questo rispetto, traccia di marxismo». E si evidenziava così un incongruenza vistosa. Inoltre, proseguiva Gentile, lo «iato tra teoria e pratica fu accresciuto dal Croce, che, pur simpatizzando col marxismo, non vide mai il ponte di passaggio dall'astratto al concreto, e perciò non aderì mai al socialismo». Certo al marxismo Croce doveva «la sua scoperta del principio economico, a cui ha poi tenuto sempre fermissimamente, e che è la base della sua distinzione dell'economia dall'etica». Quindi l'idea della volontà economica o pura, della politica come forza o potenza, è - osservava Gentile - «idea cardine della sua concezione del diritto e dello Stato, la quale è forse più marxistica che hegeliana [...]. Ma per Hegel la forza dello Stato è forza etica; laddove la classe, che Marx sostituisce allo Stato, è forza economica o forza senz'aggettivo».

Non si riescono a cogliere con chiarezza le ragioni che spinsero Gentile a questa sortita anticrociano-marxista; ma è soprattutto incredibile che il filosofo siciliano non facesse alcuna menzione del personale rilevante ruolo da lui svolto in tutta quella vicenda. Quasi a voler far credere che con la storia del «marxismo di Croce» non aveva avuto niente a che fare; era stato al più un attento spettatore! Né ricordava i suoi rapporti personali col Labriola. Croce scrisse il giorno successivo, 15 maggio 1918, ringraziandolo della recensione, su molti punti della quale non concordava, e li segnalò pacatamente, e concluse con melanconica saggezza: «Ma accade sempre così: che s'intendono meglio i pensieri precisi dei filosofi lontani nel tempo, che non degli uomini ai quali si è vicini e coi quali si è affiatati».

5. Ma ormai il crescente non intendersi finiva col far venir meno anche l'affiatamento. Le ricorrenti tensioni e incomprensioni

polemiche volgevano verso la rottura, che è da datare, in modo più visibile, al 1924¹⁸, perché in verità la clamorosa e irreversibile rottura è da leggere nelle pagine della *Storia d'Italia* (1928), in cui Croce ricostruiva le vicende intellettuali italiane tra fine Ottocento e inizi del Novecento, collocando in una ben meditata e calcolata configurazione storica i suoi rapporti con Labriola e con Gentile.

Solo marxista rigido e conseguente voleva essere e si persuadeva di essere, e pareva che fosse, Antonio Labriola; ma questi aveva occhio vigile agli interessi e alla fortuna d'Italia, [...] e la sua mente critica non gli permetteva l'ortodossia senza congiunte fatiche di ermeneutica e inconsapevoli correzioni o avviamenti alle correzioni.

La conseguenza fu che un suo scolaro, avanzando per la strada da lui aperta, e contrastato e disapprovato da lui per questo ardire, sottomise a revisione tutte le tesi principali di Marx [...] e abbassò il materialismo storico a semplice canone empirico di storiografia, che suggeriva di dare maggiore attenzione che non si solesse, nell'indagare la vita delle società umane, alla produzione e distribuzione della ricchezza; e così via per tutte le altre tesi.

Nel ricostruire la vicenda marxistica italiana si taceva del tutto su Gentile (ed era un'omissione molto grave). Parlando poi dei fraintendimenti cui era andata esposta la sua stessa «filosofia dello spirito», Croce scriveva:

Cagione di ciò era quell'impetuosa corrente d'irrazionalismo, che dalla vita s'insinuava nella filosofia del tempo e l'intorbidiva. Tanto essa era impetuosa, che il direttore della *Critica* vide a un tratto sorgere accanto a sé una forma d'idealismo irrazionalistico per parte di un suo collaboratore, che aveva dato valida mano al promovimento degli studi filosofici e ben battagliato contro i modernisti [...] e assai giovato alle ricerche di storia della filosofia e al

¹⁸ È intanto del 27 marzo 1924 una lettera del Croce a Gentile che ribadisce con fermezza assoluta il rifiuto dell'attualismo: «Credi pure che la mia riluttanza all'avviamento dell'idealismo attuale è di tale qualità che non può avere nel suo fondo una seria obiezione filosofica, l'avvertimento di una grave difficoltà. Del resto l'idealismo attuale già non mi persuadeva nella sua anticipazione spaventiana. Tu dici che io ho fatto dei passi verso di esso. Vorrei conoscere quali: sarebbero passi verso un baratro, che temo».

rinnovamento delle dottrine pedagogiche, e che, diversamente da lui, proveniva dallo hegelismo ortodosso, e per questo, e per certo suo abito di professore, pareva cinto di grosso usbergo contro le lusinghe della Circe di moda.

Proseguiva Croce che quando il nuovo irrazionalismo comparve «sotto il nome di ‘idealismo attuale’, egli ne provò non piccolo stupore, ma pure non mise tempo in mezzo a censurarlo nel suo principio e nelle sue conseguenze e ad ammonire che si entrava in una cattiva via». Inoltre osservava che il cosiddetto idealismo attuale si era sempre più apertamente svelato «come un complesso di equivoche generalità e non un limpido consigliere pratico»¹⁹. L’ultimo tagliente giudizio si riferiva all’adesione di Gentile al fascismo, purtroppo già da tempo accaduta.

Non sono poche le affermazioni e i giudizi discutibili della ricostruzione crociana; ma più di tutto lascia perplessi la sottolineatura del carattere imprevisto e improvviso della comparsa dell’«idealismo attuale». Anche il poco che qui si è sinora detto forse basta a dimostrare che la divaricazione etico-filosofica tra Croce e Gentile datava da molto tempo e aveva avuto la sua chiara origine in quel complesso dibattito sul Marx mediato da Labriola, da cui Croce si ostinava ormai a escludere Gentile, il quale dal marxismo labrioliano aveva acutamente enucleato la «filosofia della prassi» abbastanza presto trasfigurata in «filosofia dell’atto puro».

Croce continuò certamente a dar voce a Labriola, ma sempre nelle ‘interpretazioni’ e nelle ‘prospettive’ da lui a suo tempo fissate. Poi negli anni del dopoguerra e con l’avvento del fascismo un certo ‘silenzio’ finì col prevalere intorno a Labriola. Ed è ancora da chiarire bene lo stesso distaccato e prolungato silenzio di Gentile.

Era in fondo ciò che lamentava Gramsci nel carcere sottolineando «la necessità di rimettere in circolazione Antonio Labriola e di far predominare la fortuna». Si è voluto sostenere, ma più sul versante di una interessata riflessione politica,

¹⁹ B. Croce, *op. cit.*, pp. 169-170, 258-259.

l'importanza della lettura degli scritti di Labriola da parte di Gramsci. Ciò serviva a esibire presunte 'continuità' politiche, mentre in effetti è scarsamente documentabile un Gramsci lettore di Labriola. Gramsci avvertiva l'esigenza, un po' generica, di un ritorno a Labriola e si sorprende che ciò non accadesse, ma da parte sua - e questo è sorprendente - non si impegnò a rivisitare criticamente, in tutti i suoi esiti, una così importante vicenda intellettuale e politica, che aveva costituito il maggiore dibattito sul marxismo svoltosi in Italia, con implicazioni europee molto rilevanti. Ma poi, in verità, non c'è motivo di sorprendersi molto, perché gli eredi di Labriola, quelli che avevano discusso a fondo la sua proposta, pur lungo linee riduttive distinte e divergenti, erano Croce e Gentile. Confrontarsi con essi, come fece appassionatamente e acutamente Gramsci, poteva significare - per molti versi - discutere il messaggio di Labriola, pur nelle contrapposte interpretazioni che ne avevano dato i due filosofi. Col rischio però (non del tutto sfuggito) di restare nell'orizzonte delle due 'riduzioni' del marxismo, quella «realistica» di Croce e quella «idealistica» di Gentile; mentre riaffrontare direttamente Labriola e tutta la complessa discussione di fine secolo intorno al marxismo avrebbe potuto far emergere indicazioni e soluzioni più consapevoli delle concrete esigenze politiche 'nazionali', respingendo criticamente certi dogmi 'internazionalistici', anche sulla base delle sue penetranti analisi socio-politiche della storia degli intellettuali italiani.

Non sfugge certamente la grande portata di eventi quale la rivoluzione russa del 1917, con le sue profonde vicende politiche e culturali europee, mondiali, e specificamente italiane. La dilatazione dei problemi fu enorme e l'insorgenza di nuove radicali alternative politiche e sociali assunse caratteri aspramente polemici e violenti. Si imposero le impostazioni marxiste-leniniste, col conseguente rifiuto polemico e condanna sommaria di non poche passate esperienze, che avrebbero ancora potuto insegnare molte cose²⁰.

²⁰ Non si pensi che le rapide riflessioni esposte sopra siano da intendere come un ben definito giudizio su un problema complesso quale quello del rapporto Gramsci-Labriola. C'è anche da tener presente che sembra accertato che Gramsci disponeva in carcere del secondo e terzo saggio di Labriola e di lavori di Dal Pane: cfr. G. Carbone, *I libri del carcere di Antonio Gramsci*, in «Movimento operaio», 1952, p. 658. Si è quindi solo voluto esprimere l'amarrezza di non disporre di un consistente esame critico gramsciano su Labriola e sul dibattito di fine secolo.

6. Riprendiamo ora il filo del nostro discorso e portiamoci nella fase in cui Croce decide di riproporre i saggi di Labriola, accompagnati dal saggio *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*. Siamo nell'estate del 1937 e la lettura dei *Taccuini di lavoro*²¹ del filosofo abruzzese può, insieme a qualche altro documento, aiutarci a comprendere meglio le ragioni dell'iniziativa crociana.

Nei *Taccuini*, alla data 2 luglio 1937, si legge: «Appunti e materiale raccolto per un'eventuale ristampa dei *Saggi* del Labriola»; al 18 luglio: «Sbrigare lettere e bozze, cominciato lo spoglio delle lettere del Labriola a me dirette per gli anni 1895-1906»²²; al 21 luglio: «Appunti dalle lettere del Labriola». È chiaro da queste rapidissime annotazioni che, oltre alla ristampa degli scritti labrioliani, Croce prepara un suo saggio, nettamente periodizzato, 1895-1900. Sotto la data del 1° agosto è annotato: «Rilettura di uno dei volumetti del Labriola»; al 3 agosto si legge: «Fatta qualche lettura e procurato d'avviare lo scritto sul marxismo e Labriola. Ma ho concluso poco...». Il giorno successivo, 4 agosto: «Scritta una gran parte del saggio col titolo: *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*»; 5 agosto: «Ho terminato l'anzidetto lavoro». Nel giro di un mese era maturato il progetto e poi con la sua sorprendente operosità e velocità costruttiva Croce lo aveva realizzato in tre giorni (3-5 agosto 1937).

Il 3 agosto aveva inviato una lettera a Teresa Labriola (che è importante), nella quale, richiamandosi a precedente corrispondenza sull'argomento, scriveva:

Intanto io ho già preparato l'introduzione, che li deve *collocare storicamente*, nel loro tempo, e ho fatto la storia del marxismo

²¹ B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1949)*, 6 voll., Napoli, Arte Tipografica 1987 [ma: 1992]. Qui è utilizzato il vol. IV (1937-1943). I *Taccuini* hanno grande importanza per seguire cronologicamente il processo di preparazione e composizione delle opere crociane, ma sono anche un documento autobiografico di grande significato intellettuale e morale. Uno studio di rilievo ha dedicato G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 1989.

²² Si tratta certamente di un refuso: bisogna leggere '1900'.

teorico dal 1895 al 1900. Mi hanno a ciò giovato anche le centinaia di lettere che conservo di vostro padre. [...] La ragione che mi muove a quest'opera che stimo doverosa, è: che son sicuro che, una volta o l'altra, questi saggi saranno ristampati dai comunisti e non intesi nel loro valore critico: né si dirà quello che posso dire io del carattere patriottico e italiano del Labriola e del suo anticlericalismo²³.

Sono qui indicate le motivazioni del progetto crociano, che non sembrano comunque del tutto esaurienti e convincenti, in quanto è necessario tener conto di altre circostanze. C'è per certo l'esigenza di salvaguardare l'autentico «valore critico» dei saggi labrioliani, rispetto a possibili rischi di manipolazione e fraintendimento da parte dei comunisti. Ma tale eventualità, nell'Italia dell'agosto del 1937, non poteva essere sentita come molto probabile e imminente. C'è poi la sottolineatura del patriottismo, dell'italianità e dell'anticlericalismo di Labriola, che Croce sapeva anche gradita alla figlia Teresa.

Ma va tenuta presente un'altra importante connessione, che Croce ritenne necessario non esplicitare, anche per non aggravare le difficoltà che poteva incontrare la ripubblicazione per sua iniziativa dei saggi di Labriola nell'anno XVI dell'era fascista (siamo negli «anni del consenso»!).

Nei primi mesi del 1937 erano apparsi «in terza edizione riveduta e accresciuta» *I fondamenti della filosofia del diritto* di Gentile, il quale nella seconda parte del libro ripresentava il giovanile volumetto *La filosofia di Marx*. Gentile rimetteva in circolazione il suo libro sul marxismo, e lo faceva, «dopo avere lungo due decenni o tre resistito a tale richiesta», «per corrispondere all'insistente desiderio degli studiosi che me ne facevano richiesta; specialmente da che si erano accorti che a quel

²³ *Il carteggio di Antonio Labriola conservato...*, cit. p. 780. È anche da ricordare una lettera dell'editore G. Laterza a Teresa Labriola (2 luglio 1937), in cui chiedeva informazioni chiare sui diritti di proprietà dei saggi del padre, e concludeva significativamente: «se si dovesse andare incontro a delle noie sarebbe preferibile non farne nulla» (*ivi*, p. 779). Nel saggio Croce sottolinea che il rapporto di «affetto e fiducia» di Labriola con lui si fondava soprattutto nel saperlo «consenziente su questi tre punti capitali: 1) difesa della cultura di fronte, e anche dentro, il socialismo; 2) serio sentimento della patria; 3) intransigenza verso le oppressioni politiche e l'oscurantismo chiesastico» (*Come nacque...*, cit. p. 270).

mio volumetto anche Lenin aveva fatto attenzione e lo aveva additato tra gli studi più notevoli che intorno a Marx avessero compiuti filosofi non marxisti»²⁴.

Non era poco, come ritorno sulla scena del *Marx* di Gentile, il quale, rileggendo le sue vecchie pagine, commentava: «E ho riudito qua e là le voci che non si sono mai spente in me, e qualche cosa di fondamentale in cui ancora mi riconosco e in cui altri forse meglio di me potrà ravvisare i primi germi di pensieri maturati più tardi». Si ricorderà che anche Croce presentando nel 1917 la terza edizione del suo volume di scritti marxisti aveva parlato «di un libro nel quale non poco del mio posteriore filosofare è come in germe e in travaglio».

Sempre nell'avvertenza (7 gennaio 1937) Gentile incalzava, osservando: «E ho visto pertanto nel mio libro pur tanto invecchiato un valore documentario anche attuale, che mi ha fatto ritrovare la vita dove temevo fosse passata la morte per sempre. Perciò ho consentito alla ristampa». Quindi la discussione gentiliana di Marx ritornava «attuale», ritrovava la *vita*, quando si temeva che fosse passata per sempre la *morte*; Croce sembra replicare direttamente: «come *nacque* e come *morì*...». Ma non basta. Gentile sottolineava inoltre che il suo libro era «un documento di cose pensate prima della fine del secolo passato, quando in Italia da me e da altri si cominciò a sentire la necessità di una filosofia che fosse una filosofia». Così Gentile si attribuiva un ruolo di protagonista nelle vicende di fine secolo, che non aveva pienamente avuto e che comunque Croce non era disposto a riconoscergli.

Si volevano forse far tornare in 'vita' vicende su cui era caduta la 'morte' definitiva? Si voleva far tornare 'attuale' il marxismo teorico, pur dopo la 'sepoltura' crociana? E poteva Gentile presentarsi quale protagonista di un'esperienza che era sorta e si era celebrata nel profondo e travagliato rapporto di Labriola con Croce? A questi possibili inquietanti interrogativi, si aggiungeva un'altra singolare circostanza. Gentile, nel ripubblicare il suo volume del 1899, riportava «come documento di un passato al quale questi studi si ricollegano», la devota e

²⁴ Cito dal testo riprodotto in G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., pp. 8-9.

sagace lettera dedicatoria a Croce. È difficile pensare - nel cuore degli anni vincenti del fascismo - che si trattasse di un sereno gesto di obiettiva testimonianza. Non poteva anche essere inteso come un voler risalire alle comuni radici di una formazione e di un'esperienza culturale, e di esibire, al tempo stesso, l'autonomia intellettuale del giovane Gentile nell'incontro con Croce? E poteva mai Croce tollerare l'idea che l'«attualismo» si presentasse come maturato entro quel processo filosofico-politico, che egli riteneva d'aver orientato e gestito?

Chi abbia una buona conoscenza della vita politico-culturale italiana di quegli anni e delle profonde tensioni polemiche, spesso sottintese o allusivamente indicate, che dominavano il rapporto Croce-Gentile, credo che non possa aver dubbi sul fatto che Croce *doveva* replicare all'iniziativa di Gentile. E infatti Croce operò energicamente per riappropriarsi di quella decisiva esperienza intellettuale e politica, nella quale - a suo giudizio - ciò che aveva contato e poteva ancora contare era esclusivamente il rapporto Labriola-Croce, nel corso del quale si era consumata la 'morte' del marxismo teorico. E non esitò, con ampia visione strategica, a ripresentare i testi di Labriola e a far conoscere documenti epistolari molto illuminanti, insieme alla sua valutazione storico-critica.

Il filosofo napoletano elaborò il suo importante saggio sulla base del carteggio col Labriola (citato copiosamente) e su ricordi personali. Ricostruì attentamente il dibattito, tacendo del tutto su Gentile e riproponendo tutte le sue tesi, che erano già servite a dimostrare che il marxismo teorico era morto in Italia alla fine del secolo. Non mancò in una nota di ricordare che i saggi del Labriola (di cui era stato stimolante editore) alla fine del secolo erano stati letti con grande interesse da Trotzky; ed era forse anche questa una significativa messa a punto polemica nei confronti di Gentile, che aveva segnalato la positiva attenzione di Lenin per il suo libro su Marx. Tenne poi a far sapere che al congresso filosofico di Oxford del 1930 aveva discusso col «bolscevico» Lunacarskij a proposito della possibilità (per Croce impossibilità) di un'«estetica marxista», e così riferiva:

gli scrissi che il pensiero di Marx noi napoletani lo conoscevamo per filo e per segno molto prima di lor signori rivoluzionari

russi, e che io che gli parlavo ero stato scolaro, editore e commentatore di quel Labriola che il loro Trotzky aveva studiato da giovane, e, col Labriola, uno dei due promotori dello studio del Marx in Italia²⁵.

E tale voleva, in qualche modo, ancora apparire col forte e coraggioso progetto della ripubblicazione dei saggi labrioliani, accompagnati dal suo ben mirato scritto 'storico'. «Croce - ha scritto efficacemente Garin - nell'attesa di grandi eventi, in un momento tormentato e tragico, offriva quei testi esorcizzati, dimenticati, proibiti, ma con l'antidoto loro, perché gl'italiani non fossero mai più indotti in tentazione»²⁶. Pur non avendo considerato il possibile nesso con la ripubblicazione del libro su Marx di Gentile, Garin ben coglieva l'intento più sicuro dell'«operazione» di Croce, che è ancor oggi il più dichiarato e riconoscibile, anche esaminato in un contesto documentario più ampio.

7. Conviene ora ritornare ai *Taccuini di lavoro*, per seguire la storia 'esterna' (ma non del tutto esterna) della predisposta edizione: «A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, nuova edizione con una aggiunta di B. Croce sulla critica del marxismo in Italia dal 1895 al 1900, Laterza, Bari 1938».

Al 10 settembre 1937: «Mi sono levato, ho preso alcuni appunti, scritto una breve avvertenza per la ristampa dei saggi del Labriola»²⁷. In essa si avvertiva il lettore che, malgrado «le conclusioni negative» tratte dal processo teorico-politico descritto, doveva comunque risultare «chiaro l'ufficio capitale esercitato nella cultura politica e storiografica italiana di allora dall'opera di Antonio Labriola, dalla quale noi giovani apprendemmo il genuino marxismo e apprendemmo anche (il che egli ora ammetteva e ora negava) a criticarlo». Circa il possibile

²⁵ *Come nacque...*, cit., p. 265.

²⁶ A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*. Intr. di E. Garin, Laterza, Bari 1965, p. LVII.

²⁷ Nei *Taccuini* al 16 ottobre 1937 è annotato: «Continuato lettura di libri recenti sul Marx». È molto probabile che tali letture servissero ad apportare integrazioni e aggiornamenti al saggio, tenendo anche presente che la messa in stampa registrò un certo ritardo.

rilievo critico che avesse «nell'atto stesso dissepolto e risepolto» i saggi di Labriola, dimostrandoli così «invecchiati», Croce replicava con una riflessione molto incisiva, che va ancora collegata a certe affermazioni contenute nell'avvertenza della riedizione del libro di Gentile. Il quale aveva insistito nel giudicare il suo libro «invecchiato nel frattempo per tutti gli studi venuti a luce sull'argomento»; e ancora: «pertanto nel mio libro pur tanto invecchiato...». Pronta la replica di Croce: «invecchiati sono tutti i libri del passato, non escluse - che cosa dire? - la *Scienza nuova* e la *Critica della ragion pura*; ma nell'«aver saputo invecchiare», cioè nell'aver promosso nuovi pensieri, sta la loro perpetua giovinezza». Che era come dire al Gentile di voler verificare con questo metro l'eventuale 'invecchiamento' del suo libro; mentre i *Saggi* di Labriola 'avevano saputo invecchiare' e meritavano di essere ripubblicati; senza dimenticare che il *Materialismo storico ed economia marxistica* del Croce era giunto alla quinta edizione!

Al 2 aprile 1938, Croce annota: «Terminata revisione delle bozze della *Critica* e rivedute in parte quelle del Labriola»; i testi erano stati quindi mandati in stampa nei mesi precedenti. 8 aprile: «Rivedute in treno bozze del volume Labriola»; 11 aprile: «terminata la revisione di bozze del Labriola»; 12 aprile: «Licenziate le bozze del Labriola».

Intanto, in data 31 maggio 1938, Croce scrive un'altra lettera a Teresa Labriola e, dopo aver trattato di questioni riguardanti compensi per diritti d'autore, aggiunge: «Speriamo che il volume vada bene. Temendo ostacoli da parte del Regime per ragioni anticomunistiche, vi ho aggiunto un mio scritto antimarxistico, che tempera la pagina del professore»²⁸. Preoccupazioni fondate, perché il 14 giugno Croce annota: «Sto seccato per gli ostacoli frapposti da due settimane, dalla questura di Bari, alla pubblicazione del mio libro sulla *Storia*. Questore e commissari di Questura dicono che lo stanno leggendo, insieme col libro su Labriola, anche da me curato: e che per intanto non possono dare il nulla-osta. Dopo aver lavorato intensamente a rendere il più possibile *vero* il proprio pensiero, è diffi

²⁸ *Il carteggio di Antonio Labriola conservato...*, cit. p. 781.

cile non soffrire di mortificazione e di sdegno a sentirsi sottoposto al giudizio dei questurini!». Al 6 giugno si legge: «I Laterza mi hanno confermato che la Questura di Bari ha mandato loro ingiunzione di non metter fuori né il mio libro né quello di Labriola fino a nuovo ordine»; 8 giugno: «Ho scritto una lettera al Laterza, ostensibile, cioè che egli rimetterà con sua al Ministro della stampa a Roma, per la questione dei due libri sinora impediti».

È chiaro che le difficoltà erano legate alla ripubblicazione degli scritti del Labriola e non a *La storia come pensiero e come azione*. Di ciò era consapevole lo stesso Croce; ma certo non si può non rilevare con una certa suggestione la coincidente sorte censoria per la quale passarono, nel giugno 1938, sia gli scritti di Labriola, che il libro in cui può dirsi che Croce compì il maggiore sforzo teorico in direzione di un avvicinamento alla «filosofia della prassi»! Croce pubblicò in seguito la lettera «ostensibile» inviata al Laterza, insieme ad altri documenti riguardanti le «vicende della cultura italiana durante il dominio dello sciagurato fascismo». C'è un passo che qui deve essere ricordato: «Ma la cosa più curiosa è che la nuova edizione è accompagnata da una mia critica fondamentale del marxismo che il Labriola nei suoi saggi sosteneva: cosicché, proprio, non intendo il motivo dell'indugio. Quasi quasi mi aspettavo di ricevere, questa volta, dei ringraziamenti, che, in verità, mi avrebbero messo in imbarazzo!»²⁹.

Comunque la lettera era molto accortamente concepita, sicché non sorprende quanto si legge nei *Taccuini* alla data 14 giugno 1938: «Avuta conferma che il nulla osta è venuto da Roma, per disposizione diretta del Mussolini».

Giova anche ricordare quanto riferito da Luigi Dal Pane: «Quando, intorno al 1937, io sollecitai il Croce a permettermi di ricopiare e di stampare le lettere del Labriola a lui dirette, ebbi da questo una risposta dilatoria, con l'aggiunta che da più

²⁹ B. Croce, *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, II, Laterza, Bari 1963, pp. 109-110. La lettera segnalava molto abilmente che in una collana della UTET, diretta da G. Bottai e C. Arena, era stato pubblicato nel 1934 nel vol. XII, *Politica ed economia*, il primo saggio del Labriola, *In memoria del Manifesto dei Comunisti*; ed inoltre faceva presente, con opportune riflessioni, che sarebbe apparsa molto presto l'edizione inglese de *La storia come pensiero e come azione*.

parti si richiedeva la ristampa dei *saggi*»³⁰. È da credere che Croce fosse già orientato a promuovere egli stesso la riedizione e a far conoscere le lettere e, d'altra parte, la rarità dei saggi labrioliani era certamente lamentata. Croce curò infatti nel 1939 la riedizione anche del terzo saggio *Discorrendo di socialismo e filosofia*, con una presentazione, nella quale ribadiva alcune delle sue tesi critiche, non certo ultima quella che, irrigidendosi in una «filosofia della storia», «il materialismo storico era anch'esso una metafisica, che a suo modo serbava forte l'impronta del trascendente vecchio Dio». Il duttile 'storicismo della libertà' del Croce maturo confermava quindi le posizioni della giovinezza.

La riedizione del terzo saggio non sembra aver posto problemi ed è da intendere come il completamento del progetto. Negli stessi *Taccuini* non si riscontra alcunché in proposito, se non un cenno fugace alla data 15 giugno 1939: «In treno, lette bozze del Labriola». Era così realizzato compiutamente il disegno crociano e i saggi di Labriola ritornavano in circolazione. È lo stesso Dal Pane a riconoscere il successo dell'impresa: «L'edizione del Labriola ebbe una diffusione notevole. Fu letta dagli antifascisti con entusiasmo, penetrò nelle carceri, servì come preparazione teorica alle giovani generazioni. Ma nel commento del Croce uscì travisata»³¹. Un giudizio, quest'ultimo, schematico e unilaterale, come non pochi altri del Dal Pane.

Tutti gli elementi presentati inducono quindi a riconsiderare la complessa convergenza di motivi che indussero Croce a ripubblicare gli scritti di Labriola, accompagnati da un suo saggio.

³⁰ L. Dal Pane, *op. cit.*, p. 456.

³¹ *Ivi*, p. 457. Parlare di 'travisamento' a proposito della coraggiosa ristampa crociana è un giudizio da respingere, anche tenendo ben presente il senso complessivo della strategia politico-culturale di Croce. Garin ha scritto di recente in termini molto precisi: «Ristampò Labriola in anni cruciali del fascismo, nel 1938-1939, e tornò a parlare sempre nei medesimi termini della risonanza del *Manifesto*: «aveva del religioso, come al ricordo di una chiesa, e del maestro e dei primi apostoli». Sono parole del 1938, delle tanto chiacchierate pagine su *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*, così spesso volutamente fraintese, mentre in sostanza contenevano ancora una volta il riconoscimento di un gran debito nei confronti di Marx». E. Garin, *Croce e Gentile interpreti di Marx*, in *Croce e Gentile fra tradizione...*, cit., p. 6. E va pure segnalato che Croce nella sesta edizione del 1941 (al culmine del secondo conflitto mondiale!) del suo *Materialismo storico ed economia marxistica* pose in appendice il saggio del 1938 «come utile commento e schiarimento».

Il netto rifiuto del marxismo e l'atteggiamento anticomunista (presente in particolare in una lunga nota del saggio)³² non erano certo una novità nelle posizioni crociane e quindi costava poco esibirli, anche tatticamente, per favorire la ripubblicazione di Labriola. Meno convincente, come si è già accennato, appare la preoccupazione di incombenti possibili deformazioni comuniste del messaggio di Labriola, perché era lo stesso Croce - nel 1937 - ad affermare nell'ultima nota del saggio: «già si vedono segni precorritori che la rinascita del marxismo in Europa non avrà vita lunga, perché qui non che coi fatti, esso contrasta col progredito pensiero e con la cultura»³³.

Più convincente invece è ritenere che Croce fu soprattutto indotto a intervenire dall'iniziativa editoriale di Gentile e reagì con forza per ribadire che quella esperienza decisiva della vita politico-intellettuale italiana si era celebrata e anche conclusa nell'ambito del suo rapporto con Labriola, con la 'crisi' e la 'morte' del marxismo teorico³⁴. Quel dibattito di fine secolo era stato fecondo per la cultura italiana, come stava a dimostrare tutta la sua operosità più che quarantennale e Croce respingeva recisamente l'idea di poterlo considerare quasi come la matrice dell'attualismo gentiliano. Ed invece ciò era anche accaduto. D'altra parte Croce non poteva assolutamente esplicitare la motivazione antigentiliana della sua iniziativa, perché ciò avrebbe reso certamente più difficile e forse impossibile la riedizione dei saggi labrioliani, accompagnati dal suo scritto critico.

La chiusura del saggio crociano merita di essere riletta con attenzione rinnovata, allorché sottolinea che con la rivoluzione

³² Nella nota a p. 286 Croce, ripensando a certe speranze palingenetiche del Labriola scriveva con particolare severità critica: «Con sorriso amaro si rileggono ora coteste immaginazioni sull'abolizione che nel comunismo accadrebbe dello Stato per la società; sulla pienissima libertà che, succedente al millenario dominio della necessità, in esso godrebbero gli uomini tutti; sulla sparizione dei delitti e delle pene, ecc. ecc.; quando si ha dinanzi agli occhi, nel paese in cui il comunismo marxistico ha fatto le sue prove, il più pesante Stato che la storia mai ricordi, totalitario, cioè invadente tutte quelle forme della vita sulle quali lo Stato non ha diritto alcuno, e reggentesi con l'applicazione quotidiana della più sbrigativa delle pene, quella di morte, inflitta indifferentemente a non comunisti, a comunisti e ad ultracomunisti».

³³ *Come nacque e come morì...*, cit., p. 294.

³⁴ Questa tesi ho avuto occasione di prospettare in un precedente lavoro: M. Agrimi, *Dibattito sul marxismo e origini dell'egemonia idealistica*, in AA.VV., *Società e cultura dell'Italia unita*, Guida, Napoli 1978, pp. 167-189.

d'ottobre e con quanto si era successivamente verificato in Russia non si poteva parlare di un marxismo «risorto». Si trattava di un «semplice catechismo rivoluzionario, restituito all'Europa dalla Russia, dove era stato importato, e più arbitrario e più rozzo che prima non fosse, senza neppure un tentativo di affinarlo e di dimostrarlo, che possa lontanamente avvicinarsi a quello che si fece da noi in Italia tra il 1895 e il 1900»³⁵.

In verità, concludendo, si può e si deve dire che quanto si era fatto in Italia a fine secolo e dopo, con Labriola e con Croce, con Labriola tra Croce e Gentile, con Croce e con Gentile, con Gentile contro Croce e con Croce contro Gentile, costituiva un patrimonio intellettuale e politico, tormentato e conflittuale, ma ricchissimo di esperienze (anche laceranti) e di consapevolezza, che avrebbero potuto risparmiare alla vita italiana tante successive semplificazioni e tragiche infatuazioni ideologiche, da cui sono derivate difficoltà gravissime, nelle quali ancora ci dibattiamo, con prospettive di superamento incerte e confuse.

³⁵ *Come nacque e come morì...*, cit., pp. 293-294.

Qualità affabulatorie del discorso crociano

In altra sede abbiamo cercato di dimostrare come nel Croce esista un vivissimo gusto narrativo che non solo impronta di sé ogni elemento dell'espressione e della struttura delle singole opere dell'autore, ma non di rado si libera in alte prove di rappresentazione e di racconto¹. Anche se talora relegata in una posizione impropriamente marginale e talaltra per contro fortemente sottolineata nelle sue qualità di efficacia e di seduzione col sottile disegno di disattivare la carica propulsiva del suo pensiero e di insinuare una subdola motivazione del suo prestigio culturale e della sua popolarità, una precisa dimensione di prosatore era stata a lui comunque riconosciuta; pressoché inesplorata risultava invece quella, a nostro giudizio più specifica e pertinente, di narratore. Recensendo, infatti, il nostro lavoro, Alberto Frattini, poteva parlare di un "originale contributo" in quanto riferito a "un aspetto dello scrittore su cui ancora mancava una trattazione organica"² e Mario Pomilio, a sua volta, nell'assecondare la tesi esposta, poteva addirittura definire "quasi provocatorio" il titolo di *Croce narratore* da noi usato³. Una volta individuato un "Croce narratore", si tratta ora di definire una ulteriore specificazione della sua disposizione di scrittore e delle qualità del suo discorso. Quando si aprisse anche a caso uno qualsiasi dei tanti volumi in cui sono contenute le circa trentamila pagine prodotte dal Croce in un settantennio di intensa attività culturale, la prima impressione che si ricava è quella di un'accattivante affabilità di tono, di una distesa cordialità e di una espansiva comunicatività che in genere sono

¹ Cfr. *Croce narratore*, in AA. VV., *Benedetto Croce e la cultura del Novecento* a cura di M. G. Giordano e di T. Iermano, fascicolo monografico di «Riscontri», X (1988), 1-2, pp. 179-201.

² *Ripensando a un maître à penser*, in «Il Popolo», 4 novembre 1989.

³ *Benedetto Croce. Che narratore*, in «Il Mattino», 28 novembre 1989, poi anche, con qualche aggiunta e col titolo *Croce narratore*, in «Il nostro tempo», 10 dicembre 1989.

proprie di una confidente conversazione. Ecco alcuni passaggi còliti appunto a caso - possiamo tranquillamente giurarlo-:

Anche l'espressione della passione politica può essere poesia? Eh no, perché quell'espressione, in questo caso, è sfogo passionale o abile oratoria, e non può, nell'atto stesso, nel suo carattere proprio, essere poesia. Anche la buffoneria? Eh no, perché la buffoneria è anch'essa una sorta di oratoria, un modo di eccitamento del riso e dell'allegria. Anche l'osceno, come altri aggiungeva? Eh no, perché l'osceno è un pratico compiacimento procurato a sé e agli altri e non può come tale entrare nella poesia⁴.

Che lo spirito pratico porga nuove conoscenze, inconseguibili dallo spirito conoscitivo, è da negare con risolutezza: lo spirito pratico è tale, appunto perché non conoscitivo, e, in fatto di conoscenza, del tutto sterile. Se dunque esso esegue quelle manipolazioni, e dice a un gatto: «tu mi rappresenterai tutti i gatti», o a una rosa: «ecco, ti disegno nel mio trattato di botanica, e tu rappresenterai tutte le rose»; e al triangolo: «è vero, non ti posso pensare né rappresentare, ma suppongo che tu sia lo stesso di quello che eseguo con la riga e con la squadra, e mi servo di te per misurare gli approssimativi triangoli della realtà»: - con ciò riconosce che non compie nessun atto di conoscenza⁵.

Con ciò sembra chiarito il modo in cui bisogna trattare, o il conto in cui bisogna tenere, le parti strutturali della *Commedia*, che non è di prenderle come schietta poesia, ma nemmeno di respingerle come poesia sbagliata, sì invece di rispettarle come necessità pratiche dello spirito di Dante, e poeticamente soffermarsi in altro. Rispettarle come non usano i dantisti, quando, fissandole con occhio curioso e indiscreto, finiscono, consapevolmente o no, col celiarvi intorno, e discorrere del «domicilio coatto» di Virgilio, e dell'«alpinismo» di Dante, e simili. Ma non insistere in quelle e soffermarsi in altro. [...] Si dirà, e si è detto, che a questo modo Dante viene diminuito; ed è vero il contrario, che viene accresciuto: accresciuta cioè e potenziata la contemplazione di lui, sommo poeta. Si dirà, e si è detto, che a questo modo Dante viene profanato, togliendogli il pensiero religioso; e neanche è vero [...].

⁴ *Nuove pagine sparse*, I, Laterza, Bari 1966, p. 230.

⁵ *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1981, pp. 22.

Finalmente si dirà, e si è detto, che a questo modo si nega ogni unità nella poesia di Dante; e ciò è ancora men vero, perché quella che si nega è l'unità cercata fuori della poesia, in un concetto o in uno schema pratico⁶.

L'andamento di simili passaggi è davvero tale da lasciare intravedere la figura di un interlocutore che da ideale si fa quasi fisica e da lasciare inoltre intravedere il gesto che accompagna le parole.

La pagina scritta ci appare così come la prosecuzione, il completamento o addirittura una forma di attuazione delle elette conversazioni tanto care al Croce. Sappiamo d'altronde che questa sensazione trova riscontro nel modo concreto da lui tenuto nel lavoro: egli spesso si levava dal tavolo, faceva un giro per le stanze, tornava a sedersi per fermare un appunto, si rialzava, si distendeva su una poltrona per risollevarsi e consultare qualche testo; quando poi tornava a sedere e riprendeva a scrivere, «tra un periodo e l'altro, rileggendo il già scritto, e come dialogando pacatamente con se stesso o con un invisibile interlocutore, gesticolava con piccoli cenni del capo e delle mani»⁷. Si tratta di quella gestualità che è sempre segno di una accentuata esigenza comunicativa e che nel Croce, secondo quanto egli stesso amava raccontare molto divertito, talvolta dava perfino luogo ad un gustoso dialogo muto col campanaro della chiesa di Santa Chiara:

Egli si affacciava al balcone con un fascio di carte o con un libro sotto il braccio ed attendeva il momento in cui il campanaro volgesse lo sguardo nella sua direzione attraverso uno degli amplissimi fornicelli della torre: allora captava il suo sguardo e lo fermava alzando il braccio, e col napoletanissimo gesto di chiedere a qualcuno che cosa mai faccia, scuotendo cioè davanti e indietro la mano con le punte delle dita congiunte, cercava di fargli intendere la sua impossibilità di lavorare col prolungarsi di quel suono rombante. «Che fai?» - voleva dunque dire; e l'altro: «Non vedi? il mio dovere, sto suonando le campane», accentuando il gesto di tendere la

⁶ *La poesia di Dante*, Laterza, Bari 1961, pp. 66-67.

⁷ Cfr. A. Parente, *Come lavorava Croce*, in *Benedetto Croce 25 anni dopo*, numero speciale di «La Procellaria», XXVI (1978), 2-3, p. 180.

massiccia corda dall'alto in basso. E ancora il filosofo, come implorando, abbassava due o tre volte il palmo della mano per dire (come se fosse possibile!): «Più piano! Non vedi (squaternando il libro o le carte)? Sto studiando». È poi superfluo aggiungere che il campanaro continuava imperterrito finché non ritenesse di avere compiuto zelantemente l'intero suo ufficio⁸.

La testimonianza riferita, lungi dall'invilire uno dei caratteri essenziali del discorso crociano, deve essere intesa come dimostrazione del fatto che esso è in sostanza riflesso di una disposizione umana prima ancora che intellettuale, una disposizione che crediamo di poter definire mimetica, colloquiale e, più propriamente, affabulatoria. Che d'altronde le qualità espressive di un autore siano da porre in stretto rapporto con quelle complessivamente umane che lo distinguono è cosa che lo stesso Croce ha ben presente quando, per esempio, afferma che il «tesoro della lingua», a perseguire il quale i «linguaioli» cercano di stabilire «i vocaboli da adoperare e quelli da buttar via», in realtà «è soltanto nell'anima del parlante e dello scrivente, nel suo sentire e immaginare, nel suo genio e nel suo gusto»⁹.

Ma una pagina particolarmente esemplare delle qualità affabulatorie del discorso crociano ci viene offerta da *La Poesia* nel tratto in cui l'autore respinge il preteso disaccordo degli uomini nel discernimento del bello dal brutto:

Poniamo un piccolo carme di Catullo: «Vivamus, mea Lesbia atque amemus», e, al suo cospetto, una folla di uomini dei quali alcuni lo pronunziano bello e altri brutto. Una prima distinzione, per altro, è da fare nella folla, perché alcuni o molti dei suoi componenti non lo hanno in realtà sentito né bello né brutto, ma ripetono parole altrui o dicono parole a caso per darsi contegno d'intelligenti e saputi, per far mostra di entusiasmo o di disdegno. Ed essi perciò non rappresentano discordie nel sentire, ma sono semplici vociferatori; e si sa per quotidiana esperienza quanto grande sia il loro concorso nel regno della chiacchiera, dove s'apre la fiera delle vanità con la poesia e con le altre arti come con la filosofia, la politica

⁸ *Ivi*, p. 182.

⁹ Cfr. *La letteratura della nuova Italia*, V, Laterza, Bari 1957, p. 226.

e ogni altra cosa. Si userebbe a loro troppo onore con l'innalzarli a oppositori; e in pratica non lo si usa e li si lascia chiacchierare senza dare orecchio né alle loro ammirazioni né alle loro vituperazioni, o sorridendo del loro dire¹⁰.

Qui, a parte quel "poniamo" iniziale che sembra davvero intonare una cordiale conversazione, assistiamo alla traduzione di un concetto in una sorta di parabola che viene per altro raccontata col gusto schietto della rappresentazione scenica: «una folla di uomini» diviene interprete di una dimostrazione e, perché possa meglio rispondere a questa funzione, essa viene ripartita in gruppi che assolvono specifici ruoli di contraddittori, di comparse o di coro come dimostra il seguito della pagina:

Rimangono gli altri due casi: di quelli che realmente hanno provato un sentimento di consenso e di piacere, e di quelli che realmente hanno provato un sentimento di dissenso e di dispiacere. Ma, se quel carne è bello, è impossibile che l'anima che è entrata in relazione con la bellezza, non abbia partecipato alla sua gioia e non la lodi. Cosicché per gli altri che hanno provato realmente un sentimento opposto, non c'è altra spiegazione possibile se non che, in effetto, non sono entrati in relazione con la poesia in quanto poesia, ma con la sua materia, che hanno scambiata (per continuare nell'esempio del carne catulliano) con la notizia di un atto morale e, giudicando questo riprovevole, dicono brutto quel carne perché celebrazione della gioia sensuale e invito a dimenticare, nel turbinò dei baci a centinaia gli uni sugli altri, le meditazioni dei quattro novissimi, meditando i quali in eterno non si pecca. Il che è confermato da quel che di recente incontra, ossia che, richiamando quegli assertori del brutto alla bellezza della poesia da loro vituperata, e recitandola in modo che la sentano e riuscendo a toccare le loro fibre estetiche, si ode da essi replicare: «Sì, come forma, è bella, ma come poesia è brutta», o altra risposta simile. E anche quelli che così sentono e così ragionano e così rispondono, sono legione, e neppure essi innalzeremo al grado di oppositori: li chiameremo moralisti, fattisi incapaci di rompere la muraglia della loro esclusiva passione, aridi di cuore e di fantasia. Rimane dunque, come residuo dell'analisi, il solo caso di chi sente la bellezza di quel che è bello; onde lo spettacolo dei contrastanti sentimenti intorno

¹⁰ *La Poesia*, Laterza, Bari 1980, p. 70.

alle opere di poesia svanisce come svanisce un cattivo sogno¹¹.

In sostanza, occorre riconoscere che, si tratti di filosofia, di storia, di critica o di qualunque altra possibile materia, il discorso del Croce si configura sempre come un conversevole racconto e voler continuare a provarlo attraverso esempi diretti non potrebbe che risolversi in una trascrizione pressoché integrale della sua opera. Una prova indiretta ma non meno significativa è offerta dagli stilemi più ricorrenti, da certi attacchi, da certi passaggi, da certe pause, da certe riprese, dalla frequenza degli interrogativi, dai tanti capoversi che si aprono con un “ma”, un “ed ora”, un “così”, un “dunque”: tutti elementi propri di un dialogo. Non è d'altronde un caso che il Croce, riferendosi all'accoglienza ricevuta dalla sua opera, parla di un “uditorio” che non avrebbe mai immaginato di trovarsi intorno¹² e che «riparando al danno inflittogli dai fascisti, che lo avevano tenuto isolato dalle giovani generazioni, nella estrema vecchiaia si è assunto il compito di comunicare oralmente i suoi insegnamenti»¹³.

In effetti, al di là delle sue naturali inclinazioni, egli non dimentica, mentre «spesso i filosofi hanno voluto dimenticarlo», che «lo studioso della filosofia», e possiamo aggiungere lo studioso in assoluto, «per essere veramente tale, non dev'essere puro filosofo, ma esercitare, come tutti gli altri uomini, qualche mestiere, e prima di tutto [...] il mestiere di uomo»¹⁴ il quale naturalmente comporta, come prima e indispensabile capacità, quella del contatto e del colloquio con gli altri uomini. In altri termini, il Croce non intende tradurre il suo sapere e le sue riflessioni in messaggi più o meno criptici ma intende bensì affidarli a una pagina parlata che, conservando tutto il calore, la schiettezza e il brio dell'ideale colloquio da cui si è generata, sa essere insieme domanda e risposta per quanti le si avvicinano. E a produrre tanto non basta certamente la dottrina,

¹¹ *Ivi*, pp. 70-71.

¹² Cfr. *Contributo alla critica di me stesso*, in *Etica e politica*, Laterza, Bari 1981, p. 353.

¹³ C. Sprigge, *Benedetto Croce. L'uomo e il pensatore*, Ricciardi, Milano-Napoli 1956, p. 23.

¹⁴ Cfr. *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1948², p. 221.

che può essere di molti, occorre anche la saggezza, che è sempre di pochi, quella saggezza per altro di sapore antico che è propria del Croce.

A soccorrerci con un'efficacia che riteniamo risolutiva in questo senso è uno scritto rinvenuto e messo in luce da Walter Franceschini, *Socrate e Croce: un'inedito racconto platonico*¹⁵. Qui, nella finzione letteraria, attentamente seguiti da Platone, che «a tratti *annotava* un pensiero, qualche spunto che poi *gli* sarebbero stati utili per questo racconto», e circondati da una «gran folla, assetata di comprendere il dramma umano», Socrate e Croce discutono «con parlar basso e bei ragionamenti», affascinando e incutendo a un tempo rispetto. «I due sommi interlocutori» si mostrano estremamente disponibili nei confronti dei molti che si avvicinano a loro per esprimere pensieri e dubbi:

[...] quasi in una sublime sticomitia, con somma chiarezza, con ampi riconoscimenti del valore di molti pensatori e con sottile ironia verso i dilettranti, aiutavano i convenuti a fugare gli errori, a dissolvere le oscurità che offuscavano i pensieri. Gli ascoltatori apprendevano, così, che la filosofia nasce dalla prepotente esigenza, avvertita dagli uomini non volgari, di conoscere se stessi, di avere consapevolezza, coscienza di se stessi nel rapporto con il mondo; che la filosofia è la ricerca di un criterio di interpretazione e di sistemazione delle molteplici attività creative dell'uomo¹⁶.

Alla base del racconto il Croce pone una sorta di assimilazione o addirittura di identificazione tra se stesso e Socrate che, trasparente fin dall'inizio, viene alla fine proclamata in termini che potremmo definire espliciti quando Platone, l'immaginario autore del testo, dopo aver indicato gli elementi che stabiliscono una reciproca integrazione dei due filosofi, dichiara che si addicono perfettamente anche a Croce le parole con cui Hegel trattò di Socrate:

Croce, al quale feci leggere queste note, mi ricordò, forse per

¹⁵ Cfr. *Benedetto Croce 25 anni dopo*, cit., pp. 124-126.

¹⁶ *Ivi*, p. 125.

invitarmi a rendere meno arida l'esposizione teorica intorno alla morale, che al filosofo convengono - e ammiccò a Socrate che era con noi - anche l'avvedimento, il buon gusto, il buon senso e perfino l'ironia che è il fiore più delicato della filosofia stessa. Socrate, di rimando, disse che era d'accordo, ma che pur sempre occorreva la dottrina di cui egli - e indicò Croce - aveva dato così splendida prova nei suoi numerosi libri, «mentre io» - concluse con umiltà - «non ne ho scritto nessuno». Mi vennero, allora, in mente le parole con cui Hegel trattò di Socrate e notai che si addicevano perfettamente anche a Croce: « ... fu un sereno onesto modello di virtù morali, di saggezza, di modestia, di rinunzia, di moderazione, di equità, di valore, d'inflessibilità, di rettitudine ferma di fronte ai tiranni...»¹⁷.

Tutto questo vuol dire che lo stesso Croce si propone come un moderno Socrate. Certo, la condizione dei nuovi tempi non poteva più consentire quella forma di mirabile diretta affabulazione che vide Socrate impegnato nelle piazze e nei ginnasi di Atene, ma l'essenza delle cose non ci sembra affatto mutata quando vediamo che, con la sua multiforme e appassionata opera, Croce non solo interroga e risponde, in uno spirito di cordialità e di saggezza, sui grandi temi della vita intellettuale, morale e civile ma propone anche quei dubbi «che soli fanno nascere le nuove verità»¹⁸.

¹⁷ *Ivi*, p. 126.

¹⁸ Lettera di Croce a Cecil Sprigge dell'11 agosto 1951, in C. Sprigge, *op. cit.*, p. VII.

Benedetto Croce ed i Taccuini di lavoro

Benedetto Croce, uomo intero

Dopo breve esitazione ho deciso che la maniera migliore di avvicinare dei giovani ad un pensatore come Croce, più noto che conosciuto, è parlando dell'autore dei *Taccuini di lavoro*. Sono convinta che sottoporre alla vostra attenzione l'uomo che palpita e trepida sotto la pelle (incallita?) dello studioso sia di insostituibile valore se consideriamo che nel caso di Croce l'uomo è tutto nelle sue opere, nel senso che il suo massimo impegno è negli e per gli "studii", come egli stesso afferma sin dal *Contributo alla critica di me stesso*¹. Entrare in sintonia con il suo modo di sentire la vita, con il suo slancio nei rapporti con gli altri, con il suo mondo interiore nutrito di timori e di speranze di poter continuare la sua attività di studioso, con il suo elevato impegno etico verso la società è premessa fondamentale per un'adeguata comprensione delle opere. Certo, vi presento un Croce inedito nel senso che parlerò di un aspetto poco conosciuto, ma sicuramente è quello che ve lo farà amare perché più vicino all'esperienza di noi comuni mortali.

I *Taccuini di lavoro* sono ben sei volumi di notevole spessore nei quali Croce trascrive le sue annotazioni sull'attività svolta durante ogni giornata per un arco di tempo che va dal 1906 al 1949. Già nella dedica alle figliuole egli dice: «Da libriccini di vario formato, e talvolta di scrittura poco intelligibile, copio queste note per formarne volumi eguali. Non contengono già un diario dei miei sentimenti e pensieri, ma semplicemente il resoconto delle mie giornate, che quasi per controllo di me stesso sono stato solito di fare; e, insieme, segnano la cronologia dei miei libri e della loro preparazione»². Non sono,

¹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, Adelphi, 1989.

² B. Croce, *Taccuini di lavoro*, vol. I, Arte tipografica, Napoli 1992; i sei volumi furono però consegnati in tipografia nel 1987.

dunque, dei diarii, delle confessioni intime, sono invece frutto di una costante opera di vigile attenzione su sé stesso a non perdere tempo, a non distrarsi dal suo lavoro. In verità, egli non ha mai avuto bisogno di lavorare per guadagnarsi da vivere, ma ha lavorato veramente tantissimo nel campo degli studi umanistici: non si è occupato solo di filosofia. Anzi la filosofia è da lui concepita come l'unico strumento che l'uomo abbia a disposizione per fare chiarezza, per dipanare i dubbi e una volta adempiuto questo scopo deve essere accantonata per permettergli di risolvere i problemi particolari che si trova a dover fronteggiare, per essere poi ripresa quando occorrerà ancora far luce su altri dubbi e altre incertezze. Vediamo nella seguente citazione come egli stesso chiarisce molto bene la motivazione che lo ha spinto alla compilazione dei *Taccuini*; ma debbo dirvi che prende l'abitudine di annotare sin da bambino, da quando a nove anni è in collegio ed è costretto a confessarsi ogni sabato, allora addirittura scrive su un pezzo di carta i peccati della settimana, come egli stesso ci dice nel *Contributo*. La citazione è del 31 gennaio 1939 e suona così: «Quantunque questi taccuini siano stati da me, ormai da trentatré anni, iniziati e proseguiti al solo fine di segnare i lavori che andavo componendo, e quasi d'invigilare me stesso per l'utile distribuzione delle mie giornate, - e perciò mi sia astenuto dal notare miei pensieri e sentimenti, che mi avrebbero portato ad altra sorta di diario; - voglio dire oggi che da più mesi la vita mi si è fatta, assai più che già non fosse, triste e pesante, e più frequentemente di prima debbo raccogliermi a meditare la condizione in cui mi trovo, ed esortare e sforzare me stesso a continuare l'opera mia»³. Lo scopo è di fare ogni sera un esame di coscienza per controllare se per caso si è concesso distrazioni, di rivedere con gli occhi della mente cosa ha fatto, quali letture ha letto o riletto, cosa ha scritto, insomma... cosa è riuscito a portare a termine e cosa deve ancora fare. Del resto, è soltanto seguendo questa strada che un'idea che vaga nella nostra mente da sogno può trasformarsi in realtà, diventare programma: per realizzare praticamente un progetto dobbiamo sapere qual è la nostra meta,

³ *Ivi*, vol. IV, p. 127.

per quanto tempo ci terrà impegnati, quali mezzi occorrono per portarla a termine, quali strumenti abbiamo già a disposizione. In effetti, dobbiamo fare quello che Croce ha costantemente fatto per tutto l'arco della sua vita, cioè riflettere su noi stessi, conoscere le nostre forze e le nostre debolezze e vigilare continuamente per migliorarci. È questo il motivo per cui considero i *Taccuini* un grande esempio, oltre che di infaticabile laboriosità e di elevazione morale, persino di *management*, cioè dell'arte di dirigere sé stessi, di migliorare le proprie potenzialità. Ogni cosa che Croce fa, infatti, non è fatta mai per caso, ma è sempre ben inquadrata nel suo tempo, nel suo lavoro e *per* il suo lavoro. Ad esempio, quando si sposta da Napoli per andare in vacanza o viaggia per impegni politici o di studio organizza sempre le sue attività in modo da poter incontrare gli altri studiosi, a Roma, a Torino, a Milano, a Parigi, a Londra: unisce sempre lo svago allo studio e ai rapporti con gli altri: sono tantissime le sue amicizie! L'unica cosa che non riesce a disciplinare nonché ad evitare sono le innumerevoli visite di "seccatori", come affettuosamente li definisce, i quali fanno la processione per vederlo e per chiedergli consigli o il suo giudizio sulle loro opere. A tal proposito voglio leggersi l'annotazione seguente del 21 agosto 1906: «Preparativi per la villeggiatura. Letture varie. Incalzato fino a sera tardi (come nei tre giorni precedenti) da quell'italiano del Brasile, che mi ha fatto lavorare parecchie ore al giorno a correggere versi incorreggibili»⁴. Tuttavia gli piace vedersi gente intorno, tanto è vero che ogni domenica pomeriggio riceve a casa gli amici per quella che nei *Taccuini* egli chiama la "solita conversazione della domenica". Essendo tutti (o quasi) studiosi delle varie discipline più o meno impegnati politicamente danno vita ad una conversazione altamente qualificata. L'unica nota frivola e leggera in quel serio convegno maschile è la padrona di casa, la moglie Angelina Zampanelli. Tale la bella romagnola viene considerata dai suoi amici, ma per amore di verità devo correggermi e dirvi che Croce non sposa nemmeno *in articulo mortis* la sua compagna. Eppure, l'ama alla follia tant'è che la sua vita è spezzata

⁴ *Ivi*, vol. I, p. 65.

quando, dopo vent'anni di convivenza, ella muore per una malattia di cuore il 25 settembre 1913. Il bel libro di Cordeschi⁵ narra garbatamente e con documenti alla mano la triste vicenda di questo amore profondo. In una lettera a Vera, una cugina di Angelina egli scrive: «Io non dimenticherò mai la povera Angelina, che speravo di avere con me durante tutta la mia vita e che ho dovuto veder morire. La mia vita è spezzata, perché io amavo Angelina più assai forse che ella non comprendesse». Non è, come potete facilmente notare, Croce il freddo logico, lo studioso razionale come di solito viene considerato: è vero è l'autore, proprio negli anni in cui convive con Angelina, dell'*Estetica* (1902); della *Logica* (1909); della *Filosofia della pratica* (1907); della *Teoria e storia della storiografia* (1912), le quali opere sono da lui considerate la spina dorsale della sua Filosofia dello Spirito o, come dice nel *Contributo*, filosofia come scienza dello spirito.

Croce produce tanto perché innamorato della sua donna e sereno (qualcuno lo ha definito scrittore innamorato) tanto è vero che quando questo equilibrio viene rotto dall'improvvisa morte di Angelina egli non sembra più capace di pensare. Nei *Taccuini* per gli anni 1912 e 1913 leggiamo annotazioni come le seguenti:

1912, 12 gennaio: Qualche Lettura. Continuata depressione.

2 settembre: Perso molte ore per nervosità e preoccupazioni. Continuato a rimuginare, ma con poco entusiasmo, lo schema del libro sulla *Storia*⁶.

1913, 6 ottobre: Ho scritto la prefazioncella al volume di Erasmo; ma ho passato il tempo nella solita dissipazione.

7 ottobre: Qualche lettura filosofica. Al solito, molti amici a farmi visita. Ma io mi sento meglio in solitudine.

e ancora:

1 dicembre: Non ho dormito tutta la notte, e stamane sono

⁵ A. Cordeschi, *Croce e la bella Angelina. Storia di un amore*, Mursia, Milano 1994.

⁶ B. Croce, *Taccuini*, cit., vol. I, pp. 288 e 318.

rimasto a letto per un pezzo, per stanchezza⁷.

Tali annotazioni si riferiscono allo stato d'animo che prova o tutte le volte che Angelina è malata, o (le ultime del '13) alla sua morte, ma non la nomina mai nei *Taccuini*, probabilmente perché considera questo grande amore come suo, e basta. Per sua fortuna e per la nostra (perché non avremmo le opere che abbiamo) Croce si riscuote da questo stato di prostrazione proprio per l'amore per gli studi, che egli considera quale suo più alto dovere nei confronti della società. Da una lettera all'amico Renato Serra del 6 ottobre 1913 leggiamo: «Ma mi permetta, caro Serra, di raccomandare a Lei, a Lei che ha il cuore buono, di raccomandarLe in questa ora in cui il dolore mi strazia e sconvolge, la serietà della vita. Noi non possiamo vivere di affetti per cose o persone: dobbiamo amare e legarci, ma dobbiamo essere pronti a distaccarci senza cadere. E, per non cadere, non c'è altro modo che svolgere in sé il senso dei doveri verso la vita. Altrimenti che cosa resta? Il lurido suicidio o il lurido manicomio»⁸. Egli sente fin nelle sue ossa, per così dire, tale dovere verso gli altri, quel dovere che non gli permette di darsi la morte e lo lega a filo doppio alla società in genere ed ai suoi familiari in particolare, che egli non può abbandonare in un gesto che sarebbe senz'altro di egoismo, ma deve continuare a lottare per offrire ai giovani un «esempio di resistenza e di fede nell'avvenire». Proprio per essi egli vorrebbe fare di più, come si evince dalla lettura dei *Taccuini* del '39, quando scrive: «Come diversa avevo immaginato e vagheggiato la mia vecchiezza, quando vi fossi, come ora vi sono, pervenuto! Sognavo di aver posto termine, o quasi, ai miei personali lavori scientifici e letterari, e di vivere tra i giovani, lavorando con loro, indirizzandoli, partecipando a loro i frutti delle mie esperienze, e come istruendoli nei segreti del mestiere... E invece mi è toccato di sorreggere a forza di spalle un edificio in rovina (...)»⁹. Aveva già da allora il desiderio di fondare un istituto per gli studi storici, che riuscirà, poi, a costituire e ad inaugurare

⁷ *Ivi*, pp. 371, 378.

⁸ A. Cordeschi, *Croce e la bella Angelina*, cit., p. 108.

⁹ B. Croce, *Taccuini*, cit., vol. I, p. 129.

nel 1947.

“*Della dissimulazione onesta*”

Nell’annotazione del 15 dicembre 1925 si legge: «La sera e parte della notte in dolorosi pensieri, ormai consueti. Ora non è più possibile lotta di opposizione, per la soppressione dei giornali. Al Senato darò voto contrario alle leggi, testé presentate; e sarà tutto. Ma non è possibile nemmeno accettare la situazione; e non è dato morire, pei doveri che legano alla famiglia, agli studii, alla società. Dunque, bisogna vivere: vivere *come se* il mondo andasse o si avviasse ad andare conforme ai nostri ideali. Ricordarsi di quel trattatello secentesco, da me scoperto, *Della dissimulazione onesta*: dell’inganno che si ha il diritto e il dovere di fare a sé stessi per sostenere la vita. Così si dà un certo assetto alla vita interiore. Restano le difficoltà e i rischi della vita esteriore. Ma queste son cose che non dipendono da noi e per le quali non conviene affannarsi, e bisogna affidarsi alla Provvidenza»¹⁰. Con tali parole Croce non intende, come potrebbe sembrare, esortare all’inattività: tutt’altro! Piuttosto intende sottolineare che è necessario conoscere sé stessi, le proprie debolezze e le proprie capacità e lungi dal farsi scoraggiare dalle avversità, continuare imperterriti per la propria strada, non lasciarsi distogliere dagli impegni assunti. Come Aristotele sosteneva, l’essere umano è fatto per vivere in società, il che significa ch’egli *prende* dagli altri, ma deve anche *dare*, secondo le proprie capacità: ognuno ha il dovere di dare il proprio contributo alla vita della comunità nella quale vive. Croce da parte sua è profondamente convinto che il suo modo di partecipare alla vita della società italiana sia di coltivare i suoi studi qualsiasi cosa accada.

Il 6 ottobre del 1925 egli annota: «La gita di ieri a Torino, il colloquio col Frassati mi hanno tenuto fino a stamane in una meditativa tristezza. Penoso senso di soffocamento per la soppressa libertà di stampa: ribellione dell’animo a questa ingiustizia violenta e ipocrita insieme. Ho riesaminato ancora una volta

¹⁰ *Ivi*, vol. II, p. 452.

per ogni verso la situazione presente; e il riesame mi avrebbe lasciato nella depressione della tristezza, se non mi fossi rammentato di cosa che da filosofo ho ragionato, dell'errore cioè di porre i problemi politici in termini estrinseci, scrutando l'Italia e temendo o sperando di lei; laddove l'unico modo di porli è quello personale e morale, che cerca e mette capo alla determinazione del *quid agendum* personale, del proprio dovere. E non mi è stato difficile rifermarmi nella risoluzione, che a me spetti continuare a fare quel che posso fare, qualunque cosa accada»¹¹. Ed egli non perde mai di vista i suoi studii dall'adolescenza alla vecchiaia: studia anche senza un vero e proprio metodo nella giovinezza, come ci racconta nel *Contributo*, dove scrive che leggeva di tutto e prendeva appunti, ma erano semplici operazioni meccaniche con le quali egli intendeva colmare le sue lacune (più tardi fa esperienza diretta di quanto sia più facile imparare quando si hanno delle motivazioni interiori); studia nella vecchiaia persino dopo aver avuto la paralisi nel 1950. «Un noioso incidente mi colse a mezzo febbraio e fu un malore che non mi tolse neppure per un momento la coscienza di me e fu seguito da pronta ripresa. Ma che pure bastò per mettermi in una condizione dalla quale non mi sono ancora pienamente ristabilito, tornando alla condizione precedente, e che mi pare che abbia aperto una nuova forma al mio vivere o sopravvivere. Debbo dire che, pauroso soprattutto dello smarrimento delle facoltà del lavoro intellettuale, io, dopo poco più di quindici giorni, volli saggiare me stesso e scrissi un primo articolo sulla *Traduzione del genio in prosa*, e l'articolo piacque e fu detto che non conteneva traccia della malattia sofferta dall'autore»¹². Studia quando si sposa, quando nascono i figli, nelle giornate di festa (Natale, Pasqua!), studia persino quando i fascisti gli distruggono la casa. Ecco la descrizione che egli stesso ne fa nei *Taccuini*: (è il 1° novembre del 1926) «Stanotte alle 4, siamo stati svegliati da un gran fracasso di vetri rotti e di passi affrettati: era una dozzina o quindicina di fascisti, venuti con un *camion* a devastarmi la casa: hanno rotto

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, vol. VI, p. 284.

tutti i vetri, sfondato quadri, e spezzato vasi e mobili delle stanze per cui sono passati. Gettatomi dal letto, mi sono affacciato dalla stanza per domandare che cosa fosse: mi hanno risposto: “Fascisti, fascisti”, e un tale ha aggiunto volgari parolacce. Mentre infilavo i calzoncini e mettevo le scarpe, mia moglie si è precipitata loro incontro, passando per altre stanze, ed essi, alla presenza e alle parole, hanno smesso di colpo, si sono chiamati a raccolta, hanno spenta la luce gettando la casa nell’oscurità, e sono dileguati. Ci siamo affacciati al balcone, e li abbiamo visti rimontare nel *camion* con gli altri che facevano la guardia giù al portone. - A giorno, ho ripreso le letture storiche e gli appunti dai libri letti e segnati; ma c’è stata poi tale folla di amici, venuti a chiedere notizie dei fatti di stanotte, che ho potuto continuare a stento il lavoro, dal quale mi ero proposto di non distrarmi»¹³.

In quest’ultima citazione emerge l’energica figura di donna che è la moglie Adelina. Croce decide di prendere moglie dopo poco dalla scomparsa della sua amata Angelina, in quanto teme una vecchiaia fatta di malattia e di solitudine senza avere accanto una persona fidata. Così dopo appena 7 mesi sposa la signorina Adele Rossi di Torino (il 7 marzo 1914), perché gli sembra persona perfetta per lui ed avendo anche lei conosciuto la compagna (Croce dice che erano amiche) non gli sembrerà di portare in casa una persona estranea. Inoltre, può aiutarlo molto, essendo laureata, a ricercare materiale, a copiare i suoi lavori, ... Si conoscono l’anno prima quando la signorina Rossi è mandata da lui perché la guidi nella preparazione della tesi di laurea. Da persona intelligente capisce bene che suo marito è ancora molto innamorato di Angelina, tant’è che appena possibile si rinchiude nel suo studio non per concentrarsi sui libri, bensì per sognare e ricordare. A poco a poco, però Croce si lega sempre più ad Adelina, la quale si rivela davvero la persona più adatta a stargli accanto. È donna dal carattere forte, perfetta padrona di casa abile nell’amministrazione, indipendente, nel senso che è abituata a viaggiare da sola, e da sola con le bambine si reca spesso a Torino per le vacanze, e da sola

¹³ *Ivi*, vol. II, p. 503.

viaggia per recarsi in Puglia (dove hanno delle proprietà in quel di Foggia) per dirimere una questione di mancati pagamenti da parte dei loro affittuari. Adelina sa molto bene quanto sia importante per Croce la serenità per poter scrivere e produrre e pertanto è ben felice di evitare al marito tutte quelle beghe che gli farebbero solo perdere del tempo prezioso. Da parte sua, Croce assume molti impegni di vario genere: non si occupa solo di studi rimanendo confinato nella sua stanza da lavoro, ma è amministratore dei Regi Educatorii, fonda e collabora con la «Napoli nobilissima», ha impegni politici, dirige una casa editrice (Laterza e figli), che gli rimane fedele, nel 1902 programma di dar vita ad una rivista, la «Critica», che uscirà regolarmente dal febbraio 1903, ed il cui materiale egli prepara e predispone già due anni prima o anche tre (in alcuni casi), in modo da avere il tempo libero di dedicarsi ad altro e limitarsi nel frattempo a sorvegliare i lavori di stampa e la correzione delle bozze. Tra tali e tanti impegni ha anche la massima cura nel sollecitare i giovani verso gli studi affidando loro vari compiti da portare a termine, come la traduzione di opere di autori stranieri per la collana di Cultura moderna. Una volta capite le loro aspirazioni e capacità suggerisce loro qual è a parer suo il campo di studi dove potrebbero eccellere. E sorveglia tutto: intendo dire che egli conosce, per innata predisposizione evidentemente, il significato del termine *delegare* in quanto se è vero che affida la traduzione di varie opere ai giovani (e sono giovani che si chiamano Papini, Prezzolini, Preti, Alfieri, Cione, Parente, ... nomi di rilievo nella storia della cultura italiana), non trascura di rivedere la traduzione prima di darla alla stampa e affida il compito ad altri quando qualcuno che in primo momento gli era sembrata la persona più adatta si rivela nei fatti un perditempo.

Dicevo del rapporto tra Croce e Adelina che si irrobustisce negli anni tanto che si lega a lei saldamente e diventa marito premuroso e padre attento e amorevole. Un gravissimo dolore colpisce Croce quando muore il figlioletto Giulio, come risulta chiaro dalla seguente annotazione che ricopre l'arco di tempo dal 23 al 29 aprile 1917: «Siamo stati intorno al letto del nostro piccolo Giulio che ci ha abbandonati stamane, 29, alle ore 10 e

mezza»¹⁴. Ma la sua grande preoccupazione è per la moglie e infatti il 30 aprile scrive: «Ricomincia il duro sforzo di riprendere la vita e di farla riprendere alla povera Adelina. Oggi parenti e amici hanno accompagnato il nostro bimbo al cimitero»¹⁵. Fa del suo meglio per non contraddirla e per accontentarla come quando durante i bombardamenti della II guerra mondiale anziché scendere nel rifugio avrebbe preferito rimanere al tavolino da lavoro che s'era sistemato nel corridoio di casa a leggere e studiare, ma per non tenere in ansia la moglie e le figlie si decide a seguirle. Di figlie Croce ne ha ben quattro: Elena, Alda, Lidia e Silvia, le cui nascite sono regolarmente annotate nei *Taccuini* e che segue tutte con amorevole cura. Elena addirittura viaggia regolarmente con lui e rimane a tenergli compagnia ogni volta che la mamma parte per le vacanze con le altre tre figliole. La conduce con sé a Londra nel 1930 (quando vi ritorna per la seconda volta per prendere parte al Congresso Internazionale di filosofia organizzato da A. Smith) e le fa da Cicerone per la città; la porta a Berlino quando fa visita al suo amico Vossler. Inoltre, appena Elenina, come lui la chiama, è in età scolare trova il tempo, tutte le volte che è a casa naturalmente, di farle delle lezioni; cosa che del resto fa con tutte, seguendo i loro studi fino alla laurea ed oltre. Infatti, il 6 settembre del 1939 scrive: «Ho terminato la lettura del lavoro di Alda, che è condotto benissimo e non c'è niente da modificare»¹⁶. Ancora, nel 1942 il 12 agosto scrive: «Lavora accanto a me da qualche settimana Lidia che deve preparare la sua tesi, scelta contro il mio consiglio, (...)»¹⁷. E: «Dopo l'esperienza fatta con Lidia, ho dato io a Silvia il tema per la tesi, che comincerà a preparare in questo suo terzo anno di università»¹⁸. È un padre esemplare, non vi pare? A proposito di esempio voglio ricordarvi che Croce crede molto nell'efficacia dell'esempio e lo dice a chiare note in un saggio (*Efficacia dell'esempio*)

¹⁴ *Ivi*, vol. II, p. 15.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, vol. IV, p. 168.

¹⁷ *Ivi*, p. 367.

¹⁸ *Ibidem*.

pubblicato in *Etica e politica*¹⁹, nel quale espone il suo pensiero in proposito e ritiene che l'esempio sia tanto più efficace quanto più è autorevole o famosa la persona che si prende a modello. È vero che i *Taccuini* non vengono da lui scritti con l'intento preciso del modello da offrire, eppure ad un certo punto egli afferma (come dicevo sopra) che deve sforzarsi di continuare a lottare nonostante le avversità, per dare ai giovani un esempio «di fede e di speranza nell'avvenire». Ed egli sa molto bene che per offrire tale esempio l'unico modo è di impegnarsi nel proprio lavoro qualsiasi cosa accada, come troviamo confermato nella seguente annotazione che è dell'11 aprile 1920: «I discorsi uditi a Roma intorno alla situazione politica mi hanno depresso e sfiduciato, ma al solito, la mattina, ho raccolto i miei pensieri, rimeditato sulla fiducia e sulla sfiducia, e ripigliato il mio lavoro. Da qualche tempo in qua, ogni mattina mi tocca di "recitare la mia preghiera": perché tale è questa rievazione dell'anima»²⁰. Bisogna darsi coraggio nonostante il periodo tragico per l'Italia e l'Europa e nonostante la defezione di molte persone che prima Croce considerava suoi amici, caso esemplare quello di Giovanni Gentile. È davvero un caso di amicizia infranta a caro prezzo: intendo dire che ne soffre moltissimo perché è un'amicizia quasi trentennale e benché più giovane di lui è proprio Gentile che con le sue osservazioni ed obiezioni costringe Croce ad avvicinarsi sempre più ai problemi filosofici; è suo collaboratore nella redazione della «Critica», sulla quale nei primi anni scrivono quasi esclusivamente loro due, Croce saggi di critica letteraria e Gentile saggi di storia della filosofia. Coll'avvento del fascismo, però, i due si allontanano sempre più fino alla rottura completa che il 6 dicembre 1927 Croce commenta con le seguenti parole: «A Roma. Ho lavorato tutta la giornata nella Biblioteca del Senato; e ho fatto atto di presenza nell'aula. Pena di rivedere i più dei senatori: molti paurosi e sfuggenti ogni discorso o guardantisi intorno sospettosi a ogni parola un po' libera; altri buoni e ridenti, di falsa disinvoltura nel saluto e nella cordialità; altri esibenti

¹⁹ B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1931.

²⁰ B. Croce, *Taccuini*, cit., vol. II, p. 153.

distintivi di nuova fede, specie fra coloro che furono ultrademocratici, repubblicani, massoni, socialisti. Una delle esperienze più singolari e dolorose di questi tempi è la prova che si ha che uomini coi quali si conviveva e coi quali non si dubitava di essere d'accordo in certi concetti e in certi sentimenti essenziali, che risuonavano sulle loro labbra e si mostravano nei loro atti esteriori, non li avevano in cuore dove noi li avevamo e li abbiamo ritrovati viventi e imperiosi. Credevamo di conoscerci e non ci conoscevamo ed eravamo estranei, uomini di diversa razza. Ora la diversità è venuta fuori»²¹.

“Quando l'Italia era tagliata in due”

Croce cade in depressione e si dispera, quando perde la sua compagna, quando perde il figlio, quando sente che il suo Paese si avvia alla catastrofe materiale e morale; ma trova sempre la forza di riscuotersi e risollevarsi. Addirittura arriva ad essere così preoccupato da trovare nel lavoro l'unico lenimento alle sue sofferenze interiori. Dice, infatti, il 3 dicembre del 1938: «La vita mi si è fatta penosissima, e non me ne lamento solo pensando che il medesimo o peggio accade a innumeri altri in Italia e nel mondo. La fatica è ora per me il solo riposo, e il tempo del riposo, del passeggiare, del conversare, dello stare a letto, mi è fatica, perché tutto occupato da tristi pensieri. In questo circolo, del riposo da fuggire perché mi è fatica, e della fatica da cercare perché mi è riposo, avverto un logorìo o un eccessivo dispendio di forze»²². Tanto più questo modo di sentire la vita diventa predominante quanto più Mussolini acquista potere politico e la libertà è minacciata: è proprio degli anni venti il saggio intitolato *La Religione della libertà*²³. In merito alla concezione della libertà che Croce propugna debbo dirvi che alcuni (Salvemini ad esempio) lo hanno accusato di formalismo, ma al fine di ben comprendere il suo pensiero non

²¹ *Ivi*, vol. III, p. 51.

²² *Ivi*, vol. IV, p. 115.

²³ B. Croce, *Etica e politica*, cit.; il saggio è stato poi incluso nell'antologia a cura di G. Cotroneo, *La religione della libertà*, SugarCo, Milano 1986.

bisogna dimenticare che la massima preoccupazione di Croce è di difendere la libertà a tutti i costi, anche a costo di essere frainteso in quanto la libertà è minacciata di morte in questo preciso momento storico in Italia, in Spagna, in Germania, in URSS dove nemmeno il materialismo storico riesce a riscattare il proletariato. A tal riguardo debbo brevissimamente accennare all'atteggiamento di Croce nei confronti di Marx che non è affatto di chiusura, anzi tutt'altro: è da lui che egli apprende l'importanza dell'utile, della vitalità o politica, come più vi piace, ma per Croce sono termini equivalenti. Negare il marxismo sarebbe stato non da pensatore equilibrato quale Croce è: non si può negare, infatti, che l'uomo è fatto di carne ed ossa, che ha dei bisogni o pulsioni, come oggi si ama dire, da soddisfare. Queste, però, sono il sostrato di cui non si può fare a meno, costituiscono quella base di concretezza che offre la materia alla morale, all'etica. La politica non è immorale, ma è altra cosa dalla morale, è distinta da essa e dopo il grande insegnamento che a tal proposito ci ha dato Machiavelli, che per primo ha imposto l'attenzione su tale distinzione, non può Croce sostenere il contrario.

Ritorniamo, come vedete, alla necessità dell'impegno etico che è per lui fondamentale. L'8 luglio 1927 leggiamo: «Terminata lettura di queste note [si tratta del libro sulla storia d'Italia] per tutta la prima parte, e meditato a lungo sull'ordinamento del lavoro. Ma i legami di questa storia con la situazione presente mi hanno portato a meditare e fantasticare dolorosamente sul presente e sull'avvenire. Mi costa uno sforzo penoso attendere alla storia che mi sono proposto di scrivere come dovere da adempiere verso i miei connazionali: mi si riaprono piaghe come forse non accadrebbe se potessi occupare la mente in altri studii meno vicini alla politica attuale»²⁴. Croce, come potete notare senza eccessivo sforzo, vive in prima persona, sente nel suo intimo il dramma dell'Italia tanto da impegnarsi suo malgrado nell'agone politico: non è il letterato asettico, che non si cala nella realtà di tutti i giorni per non sporcarsi di fango, ma sa molto bene che proprio da quel fango l'uomo si può librare

²⁴ B. Croce, *Taccuini*, cit., vol. III, p. 28.

verso l'infinito.

È vero che non vorrebbe mai prendere parte attiva alla vita politica, non per disprezzo, ma perché significa sottrarre tempo ai suoi studi, alla famiglia, alle sue solite e tante attività che ho cercato di illustrarvi. Eppure, ogni volta che viene chiamato a Roma non riesce mai a negare la sua opera. Quando ad esempio nel 1920 gli viene chiesto da Giolitti di far parte del governo in qualità di ministro per la pubblica istruzione, ecco qual è la sua reazione: «Mentre stavo lavorando alla revisione del lavoro su *Dante*, è venuto da me il corrispondente della *Tribuna* a pregarmi, da parte del direttore Malagodi, di recarmi al più presto a Roma per cosa politica. Comprendendo, in relazione alle notizie apparse nei giornali, di che cosa si trattasse, sono stato preso come da un *vortice* mentale, per lo sconvolgimento che si annunciava nei miei disegni e nella mia vita, e pei dubbii che mi si sono ripresentati su me stesso e le mie attitudini politiche. Ho durato fatica, per qualche ora, a rassettarmi; ma ho sentito che non potevo, qualunque cosa accadesse, ricusarmi all'opera che da me sarebbe stata chiesta. Sono partito per Roma alle 17, 30 (...)»²⁵. Non solo all'inizio della sua carriera politica, ma anche dopo la II guerra mondiale quando sicuramente non è inesperto Croce si ritiene sempre inadeguato alla situazione politica che si trova a dover vivere. Il 13 gennaio 1945 leggiamo: «Certo ho prestato e presto l'opera mia in cose politiche, nelle quali pare necessaria e che mi viene richiesta come tale; ma non mi sento le forze per costruire l'avvenire»²⁶. Sebbene, quindi, egli sia convinto di poter fare poco per il suo Paese, per la verità fa davvero molto e per rendersene conto basta leggere per l'appunto la parte di diario pubblicata già da molto tempo prima dei *Taccuini* che è intitolata *Quando l'Italia era tagliata in due*, la quale contiene le annotazioni in particolare che vanno dal giugno 1943 al luglio 1944. Croce continua anche dopo a lavorare intensamente sul versante politico ricevendo in casa sua veramente una processione di gente tra studiosi, tra politici, tra i soliti seccatori che non mancano mai.

²⁵ *Ivi*, vol. II, p. 162.

²⁶ *Ivi*, vol. V, p. 250.

A volte in casa sua (o in casi estremi si reca lui a Roma) si riuniscono due volte al giorno ed egli ascolta tutti e li consiglia e li guida nella ricerca della soluzione migliore per quella data situazione. Soprattutto fa da mediatore tra le opposte fazioni per cercare di dirimere le questioni di urto e persuadere i rappresentanti dei vari partiti che la cosa migliore per loro in quel momento è di superare le beghe e le faziosità dei singoli per tentare di trovare la strada giusta per dare all'Italia la libertà. Fa tanto che i maggiori rappresentanti politici lo sollecitano a proporre la sua candidatura a Presidente della nascente repubblica, ma Croce risponde: «(...) Morelli, tornato dopo una visita al De Nicola, mi riporta che questi giudica che, se io non accetto la presidenza, “manco a un dovere innanzi alla storia”. Ma io mi conosco e so quel che posso e quel che non posso; e so anche che sarebbe da parte mia quanto sciocco altrettanto sconveniente pensare di poter salvare l'Italia dalle terribili conseguenze della disfatta provocata dal fascismo, facendo giocare il mio qualsiasi prestigio di uomo di studii e di scienza»²⁷. E i problemi sono davvero gravi, perché bisogna orientarsi su cosa fare ora che il fascismo è stato sconfitto: è utile affidare il Paese nelle mani di un reggente al posto del re, il quale non ha più credibilità e il cui figlio non è ritenuto persona capace di poter assolvere ad un compito simile, o questi potrà ripetere l'errore e orrore della tirannide ancora una volta? «Il De Nicola si è dichiarato pienamente d'accordo con noi sui punti che il re e il principe di Piemonte debbano, in un modo o in un altro, ritirarsi; ma affaccia dubbi sulla Reggenza da noi proposta (il reggente o uno dei reggenti che si succederanno potrà rinnovare una dittatura fascista, ecc.), che non tanto sono obiezioni quanto avvertimenti di pericoli che accompagnano ogni azione e opera umana e contro i quali non c'è altra difesa che l'intelligenza e la vigilanza e la risoluta volontà del popolo, ossia della classe dirigente e responsabile»²⁸. E a proposito del De Gasperi nell'annotazione del 3 luglio 1944 leggiamo: «È venuto il ministro De Gasperi, del partito cattolico, che è persona seria,

²⁷ *Ivi*, vol. VI, p. 47.

²⁸ *Ivi*, vol. IV, p. 495.

col quale ho riesaminato la situazione politica e siamo stati d'accordo nelle conclusioni. Egli è per il *referendum* sulla questione di monarchia o repubblica, e credo che abbia ragione; ma i partiti estremi, e con essi quello di azione, si oppongono violentemente al *referendum* e vogliono che si vada difilato a un'assemblea costituente, dalla quale deve uscire una repubblica (...)»²⁹.

Credo di non dover aggiungere altro per affermare l'importanza dei *Taccuini di lavoro* al fine di ricostruire nella nostra mente la figura di Croce quale uomo intero: l'uomo e lo studioso, l'uomo e il marito, l'uomo e il padre, l'uomo e il politico. Croce a ben conoscere le sue opere ci ha lasciato un grande esempio di quello ch'egli stesso chiama "umanismo". I *Taccuini* pongono in rilievo il suo modo di lavorare: sembra di vederlo alla sua scrivania a studiare, a leggere, a rispondere a lettere, a dialogare finanche con gli sconosciuti seccatori, ... a fare non so quante cose! Tutte attività ch'egli porta a termine con tutta la passione di cui è capace, perché sa bene che la vera immortalità dell'uomo è nell'opera: «(...) la cronaca della mia vita, in ciò che può presentare di ricordevole, è tutta nella cronologia e nella bibliografia dei miei lavori letterari; (...). Mi proverò semplicemente ad abbozzare la critica, e perciò la storia di me stesso, ossia del lavoro che, come ogni altro individuo, ho contribuito al lavoro comune: la storia della mia "vocazione" o "missione"»³⁰.

L'itinerario che abbiamo percorso, del resto, non mi pare che rientri nei limiti ristretti di una semplice biografia, che è sempre essenziale in quanto l'uomo è un essere storico *par excellence*, e per Croce la stessa storia dovendo essere rivissuta nel nostro animo è a sua volta una sorta di autobiografia.

²⁹ *Ivi*, vol. V, p. 140.

³⁰ B. Croce, *Contributo*, cit., p. 13.

La scienza tra “pseudo-concetti” e “immagini influenti”

Il giudizio di Croce sulla scienza, la rubricazione dell'impresa scientifica nella sfera della “pratica”, la distinzione fra “concetti” e “pseudo-concetti”, sono elementi utili a chiarire, oggi, il senso della razionalità scientifica, o rimangono puri spunti di riflessione per una filologia più o meno attendibile del pensiero crociano che, per quanto necessaria dal punto di vista della storiografia filosofica, non condurrebbe, di per sé, alla dimensione di una interpretazione dei saperi, che è quella in cui si muove oggi la ricerca sulle diverse radici e matrici della scienza?

Il mito di una filosofia crociana anti-scientista, che ha trovato luogo nella cultura filosofica italiana del dopo-guerra, quando alla “egemonia” del pensatore napoletano altre e più pressanti “egemonie” intendevano sostituirsi¹, ci sembra, ormai, complessivamente sfatato². Si riconosce, oggi, la necessità di inquadrare la celebre distinzione crociana fra filosofia e scienza in un filone della cultura europea che, da Droysen a Dilthey, cerca di definire la specificità del conoscere storico rispetto alle filosofie della storia, da un lato e alle scienze naturali, dall'altro lato. Contemporaneamente, si avvicina, a ragione, la posizione di Croce a quelle prospettive, quale l'epistemologia popperiana, che tendono a fondare una ragione storica certa e problematica in rapporto a una ragione scientifica “antiscientista”, congetturale e non assertoria.

¹ Cfr. A.A.V.V., *Benedetto Croce e la cultura del Novecento*, a cura di M. Giordano e T. Iermano, «Riscontri», X, n. 1-2, 1988; G. Galasso, *Croce e il suo tempo storico*, Il Saggiatore, Milano 1990.

² Cfr. A. M. Fraenkel, *Le scienze naturali nella filosofia di B. C.*, Laterza, Bari 1952; G. Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, Giannini, Napoli 1984; L. Dondoli, *Genesi e sviluppi della teoria linguistica di Benedetto Croce*, Bulzoni, Roma 1988; M. Centrone, *Evoluzione e crisi di un paradigma: Peano e Croce*, Angeli, Milano 1990; E. Paolozzi, *Croce e le scienze*, in *Benedetto Croce 40 anni dopo*, «Annuario dell'Accademia d'Ungheria», Roma 1993, pp. 197-207.

Non vi sarebbe molto da aggiungere, quindi, se si guardasse al problema mettendo a fuoco l'analisi crociana da un punto di vista interno, ricostruttivo. Qualcosa di diverso - non certamente per gli esiti, che dovranno essere valutati da altri, ma per il tentativo di analisi - potrà essere raggiunto cercando di produrre, per così dire, attrito fra le categorie interpretative crociane e le stesse categorie del discorso scientifico, quali si presentano nella riflessione epistemologica attuale e nella rappresentazione che ne fa la comunità scientifica nel suo operare.

Diremo allora subito che la distinzione, in certo senso nuova, che emerge con evidenza dal testo crociano così rivisitato è quella tra *concetto pensato* e *concetto costruito* che non è una pura distinzione filologica ma apre a più forti illuminazioni la densità e la permanente oscurità dei percorsi della ragione occidentale e dei suoi prodotti.

Nella distinzione crociana tra "concetti" e "pseudo-concetti" si è cercata soprattutto la diversità di finalità dei due elementi: la teoreticità dei primi, la utilità pratica dei secondi.

A noi pare che un particolare interesse sia invece contenuto nella diversa grammatica che li contraddistingue: la grammatica del *pensare* e quella del *costruire*, appunto, le quali sono delineate da Croce con grande puntigliosità e accuratezza, al punto da portare elementi di notevole chiarezza nel cuore stesso del problema della conoscenza, quale oggi è dibattuto da filosofi, psicologi, teorici delle scienze cognitive, sociologi, ecc.

Ciò che riveste particolare interesse è, allora, la individuazione delle procedure distinte con cui operano il *pensare* e il *conoscere* (scientifico), fondati, rispettivamente, sul concetto e sullo pseudoconcetto. Intendiamoci: per Croce il pensare e il *vero* conoscere si identificano dove la conoscenza scientifica è un conoscere *sui generis*, in cui l'elemento pratico-utilitario è comunque dominante. Quando parliamo del *conoscere*, tuttavia, e separiamo questo termine dal *pensare*, non lo facciamo per riprendere la nota distinzione kantiana, né per negare aprioristicamente la funzione conoscitiva del pensiero.

Usiamo il termine *conoscere* con valore puramente descrittivo, per indicare ciò che nella rappresentazione sociale è oggi conoscenza, vale a dire quel multi-verso di saperi che complessivamente

si definisce *scienza*. Separare il *pensare* dal *conoscere* significa, allora, inizialmente, partire dal punto di vista crociano, secondo cui diverso è il pensare-conoscere (filosofia) dal fare-conoscere (scienza), perché diverse sono le grammatiche del pensare e del costruire concetti.

È a questa diversità di grammatiche che si rivolgerà la nostra analisi, nel tentativo di ricavare dal testo crociano motivi di comprensione del contesto attuale.

Iniziamo, allora, dalla *definizione* dei termini da cui prendono avvio le grammatiche in questione.

Il *concetto*, in quanto unità di universalità e concretezza, è *pensato*, anzi, il pensiero nella sua realtà per così dire naturale³; lo *pseudo-concetto*, in quanto separazione di universalità e concretezza, non è pensato ma è costruito⁴. A comprendere il senso di questa distinzione non è utile solo il ricorso alla *Erkenntnis und Irrtum* di Ernst Mach, con la sua analisi del concetto scientifico⁵, ma anche il riferimento a un'opera, edita nel 1867, che Croce usava consigliare come strumento iniziatico per chi volesse intraprendere gli studi storici: *Sommario di Istorica* di Johann Gustav Droysen⁶. In essa, il fondatore della "Scuola storica prussiana", già allievo di Hegel, fondava la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, non già nel dualismo cartesiano tra materia e spirito ma su una diversità di approccio al mondo fenomenico dovuta alla costituzione del soggetto spirituale: l'approccio naturalistico fondato sulla intuizione dello spazio, quello storico-spiritualistico sulla concezione del tempo; dal primo deriva l'idea di *natura*, dal secondo l'idea di *storia*.

Di conseguenza, mentre le scienze della natura avranno una tendenza alla definizione di rapporti costanti tra fenomeni, le scienze dello spirito avranno la loro collocazione unicamente nell'individuale. Qui compare per la prima volta il concetto di

³ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Seconda edizione, Laterza, Bari 1909, pp. 15 sgg.

⁴ *Ivi*, p. 115.

⁵ E. Mach, *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, tr. it., Einaudi, Torino 1982, pp. 124 sgg.

⁶ J.G. Droysen, *Sommario di Istorica*, tr. it. D. Cantimori, Firenze, Sansoni 1943.

“comprensione” (*Verstehen*) opposto a quello di spiegazione (*Erklären*), che sarà ripreso da Windelband e Dilthey⁷. Da sottolineare, in Droysen, è il rifiuto di un dualismo metafisico tra materia e spirito e la concezione della “natura” e della “storia” come di due prodotti comunque “spirituali”, articolati, l’uno, secondo le categorie della giustapposizione” e di “coesistenza”, l’altro secondo le categorie di “organicità” e “auto-accrescimento”, che qualificano lo “spirito” in quanto tale.

È evidente che, per Croce, se la “realtà spirituale” è connotata dalle categorie della storicità (organicità e auto-accrescimento), queste stesse categorie sono essenziali per pensare anche l’altro prodotto spirituale, la natura: i modi con i quali viene conosciuta la natura “spazializzata” - giustapposizione e coesistenza - diventano così modi derivati e subordinati di pensiero, modi, appunto che richiedono la costruzione di sempre nuovi concetti, a mano a mano che il pensare autentico, che è pensare storico, procederà nello sviluppo delle proprie conoscenze: la conoscenza scientifica presuppone la conoscenza storica come suo dato di partenza; la scienza è anticipata dal pensiero.

Parallelamente, la “comprensione” individua il pensiero, la “spiegazione” il procedere scientifico. In questo senso, nella affermazione di un rapporto di subordinazione tra le due, trova posto e riceve luce la distinzione tra “concetto puro” e “finzione concettuale”: la finzione concettuale ha come oggetto a monte una realtà spirituale e lo spirito è unità organica che si accresce costantemente a partire da sé stessa, cioè dai propri prodotti: il tentativo di analizzare tale realtà comporta una sua mutilazione, cioè una separazione delle parti che ne costituiscono l’unità vivente. Ecco perché la finzione concettuale dello scienziato non è unità di concreto e universale ma separazione di questi due elementi; ecco perché, dunque, essa è *costruzione*, là dove il concetto puro è *pensiero*.

La prima differenza tra il concetto pensato e il concetto costruito risiede, dunque, nel fatto che il primo coglie l’unità vivente dello spirito nella sua organicità, mentre il secondo disartitola

⁷ Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it., Bompiani, Milano 1984.

questa unità distaccando l'uno dall'altro gli elementi che la costituiscono. Il concetto costruito comincia a delinarsi come *crystallizzazione* del fluire della vita spirituale.

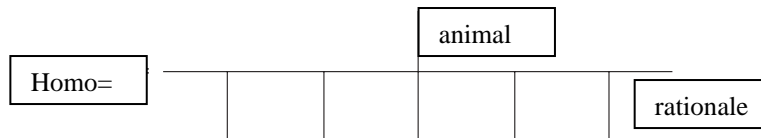
Tale aspetto si precisa ulteriormente nel diverso modo in cui i concetti pensati e i concetti costruiti si collegano fra loro. Mentre il concetto pensato è collegato agli altri concetti secondo il rapporto di unità/distinzione che articola il dominio delle forme reali dell'attività spirituale, «i concetti empirici hanno questo di proprio, che, in essi, l'unità è fuori della distinzione e la distinzione fuori dell'unità»⁸: essi ubbidiscono allo schema subordinazione/coordinazione, il cui “simbolo classificatorio” è la retta.

Chiarisce questa distinzione il modo diverso in cui i due tipi di concetto vengono definiti. Il concetto pensato è definito nel momento in cui se ne coglie l'*universalità*, la *particolarità* e la *singularità*: «Infatti, l'universalità non significa altro se non che il concetto, distinto è, insieme, il concetto unico, di cui è distinzione e che da tali distinzioni è costituito; la particolarità significa che il concetto distinto è in una determinata relazione con un altro concetto distinto; e la singularità, che esso, in questa particolarità e in quella universalità, è, insieme, sé stesso. (...) P. e., la bellezza è spirito (universalità), spirito teoretico (particolarità), spirito intuitivo (singularità); è, cioè tutto lo spirito in quanto intuizione»⁹. Definire un concetto significa “pensarlo”, cioè, pensarne la singularità (peculiarità), ma questa non può essere pensata se non attraverso la sua relazione con gli altri concetti (particolarità) e con l'insieme dei concetti (universalità). Il pensiero è, dunque, movimento, relazione dinamica, tra il singolo e la totalità, e non fissazione di forme concettuali in un rapporto definito una volta per tutte dalla cosiddetta legge logica.

Ciò accade nella definizione “per genere prossimo e differenza specifica”, che può essere così esemplificata:

⁸ B. Croce, *Logica*, cit., pag. 61.

⁹ *Ivi*, p. 58.



Il simbolo definitorio del concetto costruito «è una retta, sul cui lato superiore cade nel mezzo perpendicolarmente un'altra retta, e dal cui lato inferiore si dipartono altre rette perpendicolari e, perciò, parallele»¹⁰.

Una ulteriore differenza consiste nel modo in cui concetti pensati e concetti costruiti si sviluppano. Nei primi, c'è identità di verità e ragione di verità. Ciò significa, semplicemente, che, se nel linguaggio si può distinguere fra ragionamento, giudizio e definizione del concetto, nel pensiero il ragionamento è ricondotto al giudizio e questo al concetto: «la connessione dei concetti non rappresenta niente di nuovo rispetto al pensiero del concetto»¹¹, sicché, da un lato va superato il dualismo tra pensiero e linguaggio e, dall'altro lato, l'opposizione tra intuitività e discorsività, alla luce del principio che il concetto è già vita dello spirito e non sua solidificazione nell'astratto¹². Pensare un concetto, significa pensarlo come *vero* e pensarne, contemporaneamente, la *prova* o *ragione*.

Non è così per i concetti costruiti. In essi non c'è unità di verità e prova di verità, ma separazione. Se si prendono come esempi le cosiddette leggi della scienza della Natura, si deve convenire che la legge non contiene già in sé la sua dimostrazione. Della stessa legge si possono dare molte prove e la stessa prova si può utilizzare per dimostrare leggi differenti. La verità enunciata non è anche provata¹³.

Se questo è un punto da tenere fermo, si comprenderà un'ultima fondamentale diversità tra concetti pensati e concetti costruiti: i secondi presuppongono i primi, così come i giudizi

¹⁰ *Ivi*, pp. 61-62.

¹¹ *Ivi*, p. 84.

¹² *Ivi*, pp. 80-81.

¹³ *Ivi*, p. 235.

empirici presuppongono i giudizi individuali e/o storici. Non è questo il luogo per riprendere l'intera trattazione crociana del giudizio individuale.

Ci è sufficiente accennarne il processo genetico, per delinearne il valore e la densità. Dall'intuizione al concetto al giudizio definitorio e da questo, in un cammino a ritroso, al pensiero della rappresentazione e, quindi, al giudizio individuale (la cui espressione essenziale e definitiva è il giudizio storico) e alla classificazione empirica: questo il percorso del pensiero nella sua genesi logica.

Al centro di questo percorso si pone il pensiero come riflessione sull'oggetto rappresentativo, ciò che Croce chiama "creazione di un mondo", cioè di quegli universali concreti che sono gli individui pensati storicamente e costitutivi di un universo storico-spirituale¹⁴.

È a questo punto che interviene la "conoscenza" scientifica, la quale non è pratica perché prepara all'azione, ma è azione essa stessa¹⁵: è azione perché, assumendo a propria materia l'universo storico-spirituale, costruisce concetti d'ordine e schemi generali aventi forma di legge. Ciò non significa semplicemente che la conoscenza scientifica è storicamente condizionata ma, molto più in profondità, che la ricerca di tipo scientifico presuppone che, intorno a un dato individuale, si sia già realizzata la manifestazione di significato.

L'esempio in cui il giudizio "scientifico" «La *Trasfigurazione* è un quadro di contenuto sacro» assume implicitamente il giudizio individuale «La *Trasfigurazione* è un'opera estetica» illustra esplicitamente il punto di vista che non ci sarebbe necessità del momento scientifico se ciò su cui esso riflette non fosse assunto da una fase precedente del nostro pensiero, nella quale esso manifesta il suo *senso* per la riflessione.

Allora, la teoria crociana ci aiuta a capire che la scienza, se è un prodotto spirituale, lo è perché presuppone un senso.

Il sistema scientifico, la definizione, è sempre risposta a una domanda precisa, sia o non sia essa esplicitata: ogni definizione

¹⁴ *Ivi*, pp. 139-147.

¹⁵ *Ivi*, p. 230.

- anche numerica, anche puramente operativa - implica una domanda di senso che nasce sul terreno dell'“individuale”. Di qui quelle che la moderna filosofia della scienza chiama “immagini influenti”. La verità è un'immagine influente che dà vita alla nostra ricerca. Senza una domanda, senza l'immagine ancora confusa e oscura di una risposta, non esisterebbe nessuna ricerca¹⁶, la quale si attiva nel presentimento della verità. La verità diventa, così, il pretesto del discorso: essa non chiude la ricerca ma la apre, non è tanto ciò cui il discorso mira per acquietarsi, ma ciò nel cui presentimento il discorso si svolge e cerca ragioni, per allargarsi ed accrescersi nelle direzioni del possibile e dell'esplorabile.

La verità costruisce il discorso e lo alimenta come permanente rischio della non-verità e mette alla prova nel linguaggio il campo di possibilità che essa stessa delimita e apre. In questo senso, lo scopo fondamentale di una scienza - come aveva compreso Croce non è di prevedere i fenomeni (che essa può solo ricordare e ordinare nella memoria)¹⁷ ma di creare fenomeni prevedibili. Ciò significa che la scienza non “osserva” né semplicemente “spiega” ma costruisce fenomeni, secondo quella grammatica che Croce ha iniziato a trascrivere (analiticità, subordinazione/coordinazione, definibilità logica, separazione tra verità e prova di verità, presupposizione del senso della ricerca).

Il carattere non risolutivo di ogni teoria deriva, allora, dalla «resistenza opposta dall'ente alla propria oggettivazione»¹⁸, cioè dal residuo non analizzabile del linguaggio e dell'esperienza in genere.

Ciò invita a riflettere, in conclusione, sul rapporto che pensare e costruire hanno con questo residuo: il pensiero - diceva Croce - tenderebbe per sua natura a sciogliere ogni opacità nella auto-riflessione dello spirito in sé medesimo, nella dimensione

¹⁶ Cfr. A. G. Gargani, *La verità come immagine influente*, in A.A.V.V., *Il destino dell'uomo nella società post-industriale*, a cura di A. G. Gargani, Laterza, Roma - Bari 1987, pp. 3-23.

¹⁷ Cfr. B. Croce, *Cultura storica, scienza, azione e religione in Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1959, vol. I, pp. 163-169.

¹⁸ H. G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, tr. it., Il Melangolo, Genova 1982, p. 28.

del *categoriale*: ma Croce stesso avvertì lo iato esistente tra le categorie, come pure “potenze del fare” e l’“accadimento”, in cui lo spirito stesso, nella sua totalità, rischia di spezzarsi e disperdersi “nel turbine del nulla”¹⁹. È in questa dimensione dell’“accadere” che anche le “finzioni concettuali” della scienza appaiono, allora, come avventura e soccorso, come prova del limite e ritorno rischioso all’“individuale” resistente al pensiero²⁰.

¹⁹ G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" fra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1988², p. 168.

²⁰ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938, pp. 20-21.

Etica e politica in Benedetto Croce

La politica è la volizione dell'individuale, l'etica è la volizione dell'universale. È questa, in sintesi, la posizione di Croce che, con un po' di ironia, potremmo definire ufficiale. La sintesi della teoria lungamente e acutamente ragionata nel volume *Filosofia della pratica*, libro della piena maturità del filosofo, momento fondamentale della filosofia dello spirito, in cui si accompagna con l'*Estetica*, la *Logica* e con *Teoria e storia della storiografia*: il punto più alto, lo sforzo, per così dire, più duraturo che Benedetto Croce produsse nella sua lunga meditazione.

Merita, dunque, attenzione, anche perché il filosofo non modificò sostanzialmente questa parte del suo pensiero, né nell'ultimo volume di forte impegno teoretico, *La storia come pensiero e come azione* (del 1938), né negli ultimi scritti sulla vitalità che rappresentano, in fondo, la sua grande incompiuta.

Ma cosa intende affermare Croce? Proviamo a spiegarcelo, con degli esempi. Io posso volere il mio bene, il bene dei miei familiari o dei miei amici senza chiedermi se quel bene particolare sia compatibile con il bene universale. È dunque improprio definire "bene" questa mia volontà che è, piuttosto, un atto utilitario, di soddisfazione del mio particolare ed individuale interesse. L'attività politica, come ognuno di noi può verificare, è, in sostanza, un caso particolare di questa nostra particolare parte della vita pratica, che Croce denomina utilitaria o economica.

Potrebbe, ovviamente, sorgere il problema se sia possibile volere un universale, dal momento che, nella concretezza dell'esistenza, si vuole sempre qualcosa di particolare, in determinate condizioni e in maniera individuale. Non si desidera l'amore, ma questa o quella donna, questo o quell'uomo. Non si lotta per la libertà in assoluto, ma per la libertà di un popolo, di una fede religiosa, di un uomo, imprigionato, e così via. La

volizione dell'universale è, dunque, sempre volizione dell'individuale. Come tenere ferma, allora, la distinzione sopra enunciata?

Un uomo può voler essere eletto nel Parlamento del proprio paese e, per raggiungere questo fine, impiega enormi sforzi e infinite risorse. Può far ciò per soddisfare la propria ambizione personale o per fare ciò che crede sia il bene dello Stato, della comunità. Nel primo caso il suo volere individuale rimane chiuso nella sfera dell'individualità, nel secondo caso si eleva all'universalità. Pertanto la distinzione operata non è fra l'individualità e un'astratta e vuota universalità (il filosofo precisa, infatti, generalità) ma fra due diversi e concreti atteggiamenti.

Nell'esempio che abbiamo addotto, il rapporto appare però sbilanciato, nel senso che il primo atteggiamento appare ed è negativo. La politica appare un disvalore. Non è questo il pensiero di Croce, soprattutto del primo Croce. La politica, infatti, come l'economia, l'utilità in genere, non è di per sé negativa. Non è il male, non è il contrario dell'etica. Essa è amorale, non necessariamente immorale. Cosa vuol dire Croce? Vi sono azioni individuali che, di per sé, non implicano un giudizio etico: predisporre, ad esempio, il materiale propagandistico per sostenere la propria candidatura, costruire un'impresa per guadagnare, sono azioni, se così possiamo esprimerci, neutrali rispetto al giudizio morale. Esse rispondono al criterio dell'utilità e, sottilmente, Croce fa notare che il vero atto immorale, in questi casi, è la non riuscita dell'azione, l'inutilità dell'impresa. La politica, dunque, è al di là del bene e del male, la posizione di Croce è di un crudo e gelido realismo? Niente affatto. In realtà, la misura etica è data dal rapporto fra le due categorie, nella relazione fra etica e politica. È difficile comprendere questo nesso, come è difficile comprendere la logica dialettica di Hegel e la sua grande riforma, la logica dei distinti di Croce. Se, infatti, non si ha presente l'unità sostanziale della vita (dello spirito, diceva hegelianamente Croce) nelle sue necessarie relazioni, la faccenda si complica ulteriormente allorché si noterà che un'azione etica è sempre accompagnata da una azione utile o, meglio, non si attua se non attraverso la concreta individualità dell'azione politica. Nel nostro esempio, il deputato

che vuole operare per il bene del suo paese, deve riuscire a farsi eleggere ed attuare, quindi, quei mezzi politici atti allo scopo. È il fine che giustifica il mezzo? No. Perché qui il fine è solo l'universale e, se ben si riflette, il mezzo coincide con il fine stesso.

Croce così riassume la sua posizione: «Rimandando perciò anche questa volta alla totalità dello svolgimento la chiarezza deduttiva, cominceremo col fare appello all'autoosservazione, affinché ognuno verifichi in sé l'operare delle due diverse forme di atti volitivi, da noi chiamate economica ed etica. Attività economica è quella che vuole ed attua ciò che è corrispettivo soltanto alle condizioni di fatto in cui l'individuo si trova; attività etica, quella che vuole ed attua ciò che, pur essendo corrispettivo a quelle condizioni, si riferisce insieme a qualcosa che le trascende. Alla prima corrispondono quelli che si dicono fini individuali; alla seconda, i fini universali: sull'una si fonda il giudizio circa la maggiore o minore coerenza dell'azione per sé presa; sull'altra, quello circa la maggiore o minore coerenza dell'azione rispetto al fine universale, che trascende l'individuo».

«Se vogliamo riconoscere la sola forma morale della pratica, ci accorgiamo presto che essa porta con sé l'altra, che volevamo respingere; perché la nostra azione, sebbene universale nel suo significato, dev'essere sempre in concreto qualcosa d'individualmente determinato». (B. C., *Filosofia della pratica*, Bari 1963⁸, p. 213).

Le origini del pensiero crociano

Naturalmente, la complessa teoria crociana affonda le sue radici in profondità nella storia della filosofia e risente della temperie culturale e politica del suo tempo. Seguiamo il consiglio che lo stesso Croce dà per meglio comprendere un autore, e cioè domandiamoci : con chi polemizzava Croce, a chi si riferiva quando scriveva, quali erano le concrete condizioni della cultura di quel tempo? Potremmo dire, in estrema sintesi, che i due fondamentali gruppi di avversari del filosofo appartengono

alle immortali categorie dei moralisti e degli utilitaristi, pericolose entrambe, quanto untuose e fastidiose. Un moralista che immagina e vagheggia un mondo inesistente, privo della forza vitale che muove le cose e genera gli atti concreti; l'utilitarista che tutto vuol ridurre all'interesse particolare e forgia e fantastica di un mondo senza valori, ideali, slanci e generosità. Il primo, che sembra inventare un universo fatto a posta per coprire le sue debolezze, la sua congenita capacità a vivere, il secondo che lotta per disegnare un universo a sua immagine e somiglianza nel quale trionfino i valori (perché sono pur sempre valori) della piccolezza e della meschinità, invece, è la dialettica concreta di moralità e utilità, l'una e l'altra insopprimibili, come ci siamo provati a dimostrare.

Croce, dunque, partecipa alle polemiche d'inizio secolo, e dal marxismo, come egli stesso più volte ricorderà, accoglie l'idea dell'importanza dell'economia nello svolgimento della storia: la lezione labrioliana è da questo punto di vista decisiva. Si fa strada in Croce il pensiero dell'autonomia dell'utile (e della politica) e del connesso principio della positività dell'economico generalmente considerato un disvalore nella tradizione classica. Croce ricorderà, in seguito, che questa "scoperta" rappresenta un punto fermo della sua filosofia, una di quelle poche acquisizioni per la quale al filosofo sarebbe piaciuto di essere ricordato.

La comprensione, dunque, della piena autonomia dell'utile, della politica come parte dell'utile. Da qui Croce risale, come è suo costume storiografico, ai suoi predecessori e forse, come cautamente scrive L. Borges, crea i suoi precursori. Machiavelli, innanzitutto, primo grande teorizzatore dell'autonomia della politica. Ciò che fa dello scrittore fiorentino un grande filosofo e non soltanto il sia pure acuto, e forse troppo crudo, precettore del Principe. Giambattista Vico, Hegel, Marx, come si è visto, e tutti quegli autori che, pur oscillando e talvolta perfino esagerando, hanno intuito il valore della forza, la necessità dialettica del calcolo politico, della durezza della politica.

Sarebbe troppo lungo soffermarsi qui sulle conseguenze politiche dell'atteggiamento speculativo del filosofo. Basti ricordare il costante fastidio che Croce manifestò per tutte quelle

dottrine intrise di vacuo e talvolta ipocrita moralismo. Dalla lotta che condusse contro il democraticismo (che non è la democrazia) e al socialismo umanitaristico d'inizio secolo fino alla condanna dell'azionismo nel secondo dopoguerra. Ma di ciò occorrerà discutere in uno studio specifico.

Etica e libertà

Pur avendo mostrato in maniera chiara e inequivocabile fino a che punto etica e politica siano indissolubilmente intrecciate, o correlate come si dice in gergo filosofico, non sfuggono al lettore delle tante pagine crociane sull'argomento, una certa propensione a sottolineare l'elemento realistico, il senso profondo della politica come forza. Potremmo dire della difesa dell'autonomia della politica nei confronti di ogni intrusione, della filosofia, dell'arte, della morale. Filosofismo o intellettualismo, estetismo e moralismo come degenerazione delle forme della storia, come spegnimento della sana creatività della politica.

Ma intanto gli anni passavano e le tragiche vicende del nostro secolo segnavano la riflessione del grande filosofo, sempre più direttamente impegnato nella lotta politica. La prima guerra mondiale, la rivoluzione russa, l'avvento del fascismo e del nazionalismo, la seconda guerra mondiale, la spaventosa esplosione atomica. Tutto ciò non poteva lasciare indifferente Croce, filosofo politico e non monastico, come avrebbe detto il suo Vico. E infatti, è a partire dagli anni Venti che il filosofo liberale comincia a meditare e a scrivere con particolare attenzione sulla storia e sulla natura del liberalismo. Nel 1932 appare la *Storia d'Europa*, con le celebri pagine sulla religione della libertà, di gobettiana memoria. E via via, col passare del tempo e con l'incrudelirsi della lotta politica, che sempre più si tramuta in guerra di civiltà, in guerra di religioni, l'accento viene spostandosi dal realismo politico all'eticità, intesa come libertà, come l'eterna ed invincibile antagonista dell'altrettanto invincibile male. Come se Croce, prima preoccupato di salvaguardare l'autonomia della politica, sia poi sempre più preoccupato

di salvaguardare l'autonomia della morale, e forse anche di sottolinearne la superiorità. Nasceranno le pagine sulla Vitalità, forza demoniaca capace di distruggere la civiltà ma indispensabile, nello stesso tempo, perché è essa stessa l'origine della dialettica, è essa stessa, per così dire, a mettere in moto la storia, la vita.

Come abbiamo cercato di chiarire (*Il liberalismo come metodo*, in corso di stampa presso la Fondazione "L. Einaudi"), il sistema di Croce sembra modificarsi nel senso che la Vitalità e la moralità appaiono come efficacemente segnalò Alfredo Parente, due modi categoriali che accompagnano tutte le attività umane, e in questo loro essere accomunate, sono anche contrapposte. La moralità diviene ciò che frena, disciplina, indirizza e guida la vitalità-economicità. La moralità come l'imperativo categorico kantiano messo in movimento, inserito nella dialettica della storia.

La mia vitalità, il mio istinto, il mio calcolo utilitaristico, il mio atteggiamento politico, mi spingono ad usare qualunque mezzo per raggiungere lo scopo prefissomi. Senza questo interesse, senza questa passione o desiderio non vi sarebbe nessuna mia reale azione: in poche parole non farei niente, se mai fosse possibile essere effettivamente inattivi, se la vera, unica inattività non fosse la morte. Ma come e perché questa mia cieca o cruda vitalità può essere disciplinata, guidata, prima che degeneri? È la moralità, il senso della comunità e dell'universalità del mio comportamento che può, talvolta sì, talvolta no, intervenire e ripristinare il giusto equilibrio. È qui che si manifesta, in un tragico, eterno dissidio che sempre si ricompone, ciò che chiamiamo coscienza morale.

Ma come e dove s'individua il limite della vitalità (nel nostro caso della politica)? Vi sono regole e precetti oggettivi, che possono venirci in soccorso? È questa l'esigenza giusnaturalista, è questa l'aspirazione religiosa: quella di trovare in un codice di comportamento assoluto le ragioni certe del nostro comportamento.

La posizione di Croce è, per tanti aspetti, diversa. Ciò che qualifica il nostro atteggiamento, è il giudizio, che prepara, pur senza determinarla, l'azione. Il giudizio che è l'unificazione

dell'individuale con l'universale, è sempre giudizio storico (e storico-prospettico, come chiarisce Raffaello Franchini), ossia giudizio nato nella storia e destinato ad orientare la storia. Nato, insomma, in condizioni reali e particolari. Nella sua forma universale ma sempre concretamente individuato in una condizione di fatto.

In questo senso, e solo in questo senso, possiamo discernere distinguere (giudicare è sempre un distinguere) nel nostro comportamento fra bene e male, fra utile positivo e utile negativo. Il pensiero che giudica, afferra la realtà e, per certi aspetti, la domina e la guida, ma la realtà stessa sfugge al pensiero, ricreando le condizioni della novità, la materia del nuovo e sempre ritornante pensiero.

Quali siano i problemi derivanti dal rapporto pensiero-azione, non è qui il caso di accennare. Ma è chiaro che il rapporto fra etica e politica si comprende nella filosofia crociana soltanto attraverso la mediazione del giudizio, della storia.

Carlo Antoni approfondì la questione ponendosi il problema del rischio del relativismo storico, nel quale poteva capovolgersi il pensiero crociano. E il relativismo storico porta con sé il relativismo morale, e dunque il trionfo della politica identificata con la forza.

Il filosofo triestino propose un ritorno al diritto naturale inteso, ovviamente, in senso nuovo. Non un ritorno alle leggi di codici eterni, ai precetti assoluti. La lezione dello storicismo non era passata invano. Così Antoni propose di ricostruire un pensiero politico attorno alla categoria dell'individuale, intesa come ciò che, al di là della storicità, risulta essere il limite invalicabile, e il punto di riferimento di ogni nostro atteggiamento politico e morale.

Credo sia un problema aperto: si può e si deve affrontare, come affermava Antoni, nell'ambito dello storicismo crociano. Una difficile eredità lasciata ad uomini vivi.

Si discorre e si disputa tanto di metodi educativi e di riforme e di programmi scolastici; e io non dirò certamente che queste discussioni o discettazioni siano inutili. Ma dico che il punto essenziale così nella vita di un individuo come in quella di un popolo, il punto che decide dell'efficacia di ogni riforma, (...), è poi sempre questo: se vi sia o non vi sia l'anelito all'universale, la disposizione a considerare e trattare noi stessi come strumenti di un'opera che va oltre di noi, il pungolo interiore del dovere, lo scrupolo di coscienza che ci chiede conto del modo in cui adoperiamo il nostro tempo e ci fa arrossire quando lo spendiamo in vili pensieri e vili azioni, o quando lo guardiamo scorrere davanti a noi come se non fosse nostro.

Benedetto Croce
Il dovere della borghesia nelle provincie napoletane

BORSISTI

Suonata a quattro mani

Può un seminario di studi sulla figura e sul pensiero di Benedetto Croce essere, innanzitutto, un momento di riflessione sul valore della libertà e della dignità che ognuno di noi ha, al di là del ceto, delle convinzioni personali e dei valori individuali?

Indubbiamente sì, visto che tale seminario ha offerto la possibilità a tutti i partecipanti di valutare gli altri, di farsi valutare e, soprattutto, di cooperare con l'altro, chiunque esso sia: docente, studente, studioso. La nostra scuola, purtroppo, ci ha abituati ad una visione gerarchica ben schematizzata e definita. Pur riconoscendo che la razionalizzazione scolastica, così intesa, si è resa necessaria per mantenere, almeno superficialmente, un ordine ben prestabilito, a volte risulta molto demoralizzante dover constatare come tra i docenti e gli allievi non ci sia alcun dialogo, se non del tutto formale, che non porta ad un reale accrescimento culturale e di valori. Sembra che gli insegnanti siano in possesso di una bacchetta magica, consegnata insieme alla laurea (erano altri tempi), che permette di valutare le "persone" pur non instaurando con loro alcun tipo di comunicazione. In questo seminario, anche noi, giovani laureati, laureandi o semplici uditori, abbiamo avuto la possibilità di esprimere un giudizio sui vari docenti che si sono succeduti durante le due settimane. Qualcuno potrebbe pensare che tale esperimento sia fine a sé stesso, e, invece, non è così.

Credo che nessuno di noi debba pensare di aver raggiunto la perfezione, di essere l'unico esperto di..., di potersi, ormai, sedere e guardare intorno, di osservare semplicemente il via vai delle persone che, affannosamente, tentano di raggiungere un obiettivo. Ognuno di noi, invece dovrebbe continuare sempre a "cercare" il meglio e, principalmente, dovrebbe "offrire" il meglio a chi, con molta fiducia, si affida alla sua esperienza e alla sua conoscenza. Molto spesso, purtroppo, non è così.

Perciò, aver avuto la possibilità di esprimere, più che un giudizio (parola troppo scolastica), un parere, è stato importante perché, anche i professori universitari, leggendo i risultati potranno capire qualche loro piccola imperfezione o debolezza. Bisogna ricordarsi sempre che l'imperfezione, sia pur minima, è legata al nostro essere umani e che, se fossimo totalmente perfetti, assomiglieremmo ai robots, che magari sbagliano poco, ma sono tremendamente noiosi perché ripetitivi e non originali. Molti seminari a cui ho assistito sono proprio questo.

Crescere, secondo me, significa aprirsi all'altro, comunicare, scambiarsi opinioni e pensieri che, in situazioni fredde e prestabilite, come alcune lezioni a cui tutti noi, bene o male, abbiamo preso parte nel corso della vita, non avviene per niente, poiché la cultura viene intesa come semplice "trasmissione" di notizie, di date, di riferimenti bibliografici dotti e precisi che, però, alla fine dell'ora non ci hanno dato niente, non ci hanno migliorati, per cui non siamo rimasti nemmeno al punto di partenza, poiché abbiamo visto una persona che non "interagiva" con gli altri, che non ha creato una sorta di lezione "interattiva" dove, anche gli allievi possano, senza paura di rischiare la bocciatura o l'isolamento, esprimere un proprio parere. Perciò la valutazione dei docenti deve essere intesa come un momento di crescita collettiva, un confronto positivo che ci ha fatto capire, anche, quanto sia difficile, comunque, giudicare in modo obbiettivo l'altro.

Come dicevo prima, alcuni di noi hanno avuto la possibilità di sedere in cattedra, di spiegare un argomento scelto da loro. E qui, probabilmente, c'è stato il trionfo della democrazia, della collettività, della socialità, perché, dopo aver espresso alcuni pareri sui docenti, era giusto che anche noi giovani laureati divenissimo oggetto di valutazione. È stata una esperienza simpatica perché, chi ha parlato, indubbiamente, ha capito quanto, ad esempio, l'emozione possa, in questi casi, essere un elemento determinante; quanto possa essere difficile parlare davanti ad una platea e, quindi, riuscire ad immedesimarsi nei panni dei professori e ammirarli per la totale mancanza di nervosismo e di emozioni, presenti sicuramente, ma non resi evidenti e non espressi in modo del tutto esplicito. Durante il seminario,

volendo sintetizzare, abbiamo compreso quanto sia importante sapere che «i sistemi interpersonali (...) possono essere considerati circuiti di retroazione, poiché il comportamento di ogni persona influenza ed è influenzato dal comportamento di ogni altra persona» (Watzlawick - J. H. Beavin - D. D. Jackson, *Pragmatista della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971, p. 24).

Abbiamo compreso quanto sia importante “con-vivere” con l’altro, “co-abitare” con i pensieri e i valori di chi ci sta vicino, sapendo che non tutti, logicamente, hanno comportamenti ed atteggiamenti uguali ai nostri, che ogni uomo reagisce in modo diverso agli stimoli esterni. Quindi, ognuno di noi è unico e la sua unicità è il simbolo più appariscente della sua umanità e, in quanto tale, deve essere valorizzata con i suoi grandi limiti ma, con i pregi originali. Io personalmente ho avuto l’opportunità di comprendere che, nel bene e nel male, ognuno di noi può offrire qualcosa all’altro e che, quasi sempre, la cultura non è, semplicemente, scambio o trasmissione di notizie, bensì scambio e trasmissione di valori e di idee. Valori che non si difendono chiudendoli nelle volte delle banche e non sono soggetti al capriccio delle borse, o idee imposte con la paura, la violenza o la forza della fede e avversate da forze contrastanti. Ma valori ed idee si realizzano, quasi per incanto, se operiamo con animo aperto e leale amicizia.

Sapevo che questi seminari erano stati promossi dall’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e che erano organizzati dall’associazione culturale Pro Press Editrice e dalla rivista «Riscontri» nei nuovi locali dell’Istituto Magistrale “P. E. Imbriani” e che avevano coinvolto l’assessorato alla Cultura di Avellino, ma non sapevo degli *Appelli* dell’avv. Gerardo Marotta, un “napoletano”. Ma cosa sono questi *Appelli*?

«È un impegno (ci dice Renata Viti Cavaliere) che l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici si è assunto per diffondere la filosofia e gli studi umanistici nelle prestigiose sedi internazionali del sapere: per una *educazione al giudizio* che è il compito principalissimo della filosofia e dell’insegnamento di essa». Ascoltando i discorsi (iniziale e finale dei seminari) del Preside Giuseppe D’Errico ci è stato facile capire il messaggio degli

Appelli dividerne il loro impegno e sottoscriverli.

L'assenza giustificata del prof. Mario Agrimi ci ha privato del suo contributo: *Croce-Labriola*, ma ci ha, involontariamente, donato la gioia di apprezzare un Croce inedito che la Prof.ssa Rita Melillo con tono giusto ci ha svelato. Poi, con semplicità, si è seduta accanto a noi che strimpellavamo sul piano e si è messa a suonare con noi, creando un'armonia nuova, una *suonata a quattro mani*, che non aspira a divenire un inno o una banda nazionale, ma è soltanto un canto di fede alla gioia e all'amore per il sapere. Il binomio Melillo-Scopa è riuscito a spazzare via dalla nostra mente tanta spazzatura per dare spazio al "nuovo", sì, ma con giudizio. E scusatemi se tutto ciò, oggi, è poco!

Una nota di merito la dobbiamo anche al prof. Arturo Martorelli che, però, nonostante la sua brillante esposizione degli appelli, non è riuscito a colmare l'assenza del geniale avv. Gerardo Marotta, il quale resta sempre debitore verso gli scolari avellinesi.

L'attestato che l'Istituto mi ha fatto pervenire l'ho attaccato al muro, accanto alla laurea, dietro il mio tavolo di lavoro; la foto di gruppo, invece, dono degli organizzatori del seminario, l'ho collocata sul tavolo di lavoro, ed il motto dell'associazione l'ho stampato nel cuore: «Forza CON e NON sull'altro».

ANGELA MARIA GRAZIANO

Piero Gobetti. Idealismo militante, coscienza liberale e classe operaia

Elenco delle abbreviazioni delle opere gobettiane:

- CLC* *Coscienza liberale e classe operaia*, Einaudi, Torino 1951;
SP *Scritti politici*, Einaudi, Torino 1960;
SSLF *Scritti storici, letterari, filosofici*, Einaudi, Torino 1969;
ST *Scritti di critica teatrale*, Einaudi, Torino 1974 (a cura di Giorgio Guazzotti e Carla Gobetti);
SA *Scritti attuali*, Capriotti, Roma 1945;
EI *L'editore ideale. Frammenti autobiografici con iconografia*, Scheiwiller, Milano 1966 (a cura di F. Antonicelli);
OC *Opera critica* (I e II vol.) Baretta, Torino 1927 (pubbl. postuma);
RL *La Rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Einaudi, Torino 1948, a cura di U. Morra; 1969, a cura di Gaspare De Caro; 1995 a cura di E. A. Perona, con un saggio di Paolo Flores d'Arcais.

Sin dalla collaborazione al gramsciano «Ordine Nuovo», seppur in germe, Gobetti diede prova di condurre una versione non dogmatica dell'idealismo, e nel tentativo di legare Gentile e Croce attraverso il comune lavoro svolto sulla «Critica», di delineare una “filosofia critica”, una sorta di “organizzazione critica del sapere umano”¹.

È palese la rivendicazione della sua autonomia quando, in una missiva (settembre 1919), il giovane affermava: «L'autocritica non mi lascia mai (...) disprezzando i facili ottimismo e i facili scetticismi, sapremmo distaccarci da noi stessi e interessarci dell'autobiografia come ad un *problema*»².

Nell'operoso cammino da «Energie Nove» alle successive riviste, in nome del rinnovamento, egli concepiva la vita come «eterna creazione di nuovi valori»³ e intendendo l'idealismo come “insegnamento morale”⁴ alla stregua di Croce e di Gentile, proponeva una “moralità più intensa”, una moralità «avente valore universale, in una processualità storica vivente della fermezza degli sforzi di ognuno, libera da condizionamenti di ogni sorta»⁵.

Nell'estate del 1919, dopo aver riletto Croce e Gentile, Gobetti scriveva ad Ada, “sorella d'elezione”⁶ di dantesca memoria, di essere maggiormente attratto da Gentile nella sua identificazione dell'atto puro con l'intero arco delle attività umane.

Di entrambi i pensatori egli assorbiva quel senso dell'attualismo inteso come opera di «rinnovamento intellettuale e morale sui giovani della seconda generazione, incerti, turbati dalle conseguenze della guerra, in cerca di vie nuove»⁷.

Come Gramsci, anche l'intellettuale torinese s'era formato all'idealismo storicistico di Gentile e di Croce attraverso la lettura

¹ S. Festa, *Gobetti*, Cittadella editrice, Assisi 1980.

² *RL*, pp. 3-4 (SP, pp. 915-916).

³ *SSLF*, p. 680.

⁴ *Ibidem*.

⁵ S. Festa, *op. cit.*, p. 144.

⁶ *EI*, p. 52. Cfr. E. Alessandrone Perona, *Piero e Ada Gobetti. Nella tua breve esistenza. Lettere 1918-1926*, Einaudi 1991, p. XVIII.

⁷ G. Solari, *Uno studio sull'autore e la tradizione culturale torinese da Gobetti alla Resistenza*, prefazione de *La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce* di A. Mautino, Laterza, Bari 1953, p. 52.

dell' *Avviamento allo studio della filosofia* di Armando Carlini⁸, entrambi avevano tradotto «lo storicismo speculativo in storicismo concreto in rapporto ad una data realtà storica, quella nazionale»⁹, entrambi avevano inteso la filosofia della *praxis* il mezzo «non solo per conoscere ma a cangiare la realtà concreta»¹⁰, entrambi avevano avvertito il dissidio tra cultura e lavoro e la «necessità del suo superamento attraverso le lotte e la conquista del potere politico»¹¹.

In particolare, il maggiore debito contratto dall'opera gentiliana gli derivava dall'«insegnamento di vitalità intensa, di operosità necessaria, di umanità cosciente» che da essa scaturiva¹².

Quando, però, nel 1922 Gentile aderiva al partito fascista, il giovane editore che lo aveva additato a “maestro di moralità”¹³, proponendo il suo pensiero come rinnovatore di tutta la nuova generazione, tuonava contro di lui, con l'accusa di aver posto «le premesse del dannunzianesimo»¹⁴ e di aver costituito la «quintessenza dell'altra Italia»¹⁵.

Anche Gobetti cercava l'“altra Italia”, «una sua Italia, l'Italia da costruire, l'Italia del futuro»¹⁶ da contrapporre all'Italia reale, un'Italia a ragione definita liberale, nel senso di democratica.

A sigillo del rifiuto dell'eredità gentiliana, Gobetti scriveva *I miei conti con l'idealismo attuale*, un noto articolo apparso sotto forma di lettera, indirizzato a Giuseppe-Lombardo Radice.

A quest'ultimo che lo accusava di «non aver riconosciuto il valore morale di Gentile»¹⁷, Gobetti respingeva l'addebito di

⁸ Cfr. E. Garin, *Intelletuali italiani del XX secolo*, Ed. Riuniti, Roma 1974.

⁹ G. Solari, *op. cit.*, p.75.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *SSLF*, p. 681. Cfr. la lettera a Ada del 7 agosto del 1919.

¹³ C. Pogliano, *Pietro Gobetti e l'ideologia dell'assenza*, De Donato, Bari 1979, p. 79. Cfr. L. Basso-L. Anderlini, *Introduzione alle riviste di P.Gobetti*, Feltrinelli, Milano 1961, p. XLIII.

¹⁴ L. Basso-L. Anderlini, *op. cit.*, p. LI.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. XXIII.

¹⁷ P. Gobetti, *I miei conti con l'idealismo attuale*, *RL*, II, n. 2. *SP*, pp. 441-448. Cfr. L. Basso-L. Anderlini, *op. cit.*, p. 143.

aver mutato parere solo dopo la marcia su Roma e confermava i suoi dubbi precedenti con l'asserire:

Ma sono stato io mai gentiliano? In due sensi ho diritto di negarlo con una semplice dichiarazione personale che nessuno che mi conosce potrà mettere in dubbio; 1) non ho mai chiesto alle idee da me professate di servirmi come pratico ufficio di collocamento: ho preferito non essere riconosciuto neanche nei miei sforzi (...); 2) non ho mai chiesto a nessun sistema di salvarmi dal dubbio tragico del pensiero, di darmi soluzioni comode anche se fittizie, di darmi le penne del pavone e la pace della pigrizia¹⁸.

La polemica, seppure in "forma cortese"¹⁹, si estendeva a parecchi vecchi amici; a Petrini che, a poche settimane, riprendendo il tema di Burzio, aveva sostenuto l'incapacità momentanea del partito liberale a "fare politica"²⁰ e dunque la proposta a limitarsi a «studiare la realtà e le necessità italiane»²¹, Gobetti rispondeva deciso:

Chi identifica il liberalismo con la tolleranza e con la tecnica problemistica non capisce niente di liberalismo. (...) Tutte queste sono frottole, *alibi* per i disertori, ipocrisie vigliacche (...) Anche noi diciamo con Petrini: *Questa non è ancora la nostra Italia*. Ma soltanto perché la *nostra* c'è già in noi e noi la opponiamo oggi all'Italia mussoliniana²².

L'attualismo gentiliano, che aveva rinnegato la serenità dell'insegnamento crociano, non soddisfaceva più Gobetti, che, pure ne aveva subito il fascino e l'influenza e l'aveva espresso su un articolo apparso sull'«Ordine Nuovo» il 10 febbraio 1921, presentando il filosofo quale «maestro di moralità di

¹⁸ SP, 444. Cfr. E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1966, vol. II, p. 1332 sgg.

¹⁹ L. Basso-L. Anderlini, *op. cit.*, p. LII.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Guerra agli apolitici*, in *I miei conti con l'idealismo attuale*, RL, 18 gennaio 1923. SP, pp. 441-448. Cfr. G. Prezzolini, *Gobetti e la Voce*, Sansoni, Firenze 1971.

operosità e di umanità cosciente»²³.

Ora alla «sua quasi adesione alle dottrine gentiliane»²⁴ egli sostituiva il “prodigio Cattaneo”²⁵, l’uomo che, in un momento in cui Mazzini e il suo *I doveri dell’uomo* apparivano illeggibili, diveniva, per essere “meno vaporoso”²⁶, il «riferimento obbligato di chi è nemico della superficialità e amico dello studio e della cura al fatto e al problema senza retorica patriottica»²⁷. Nel rifiuto delle idee gentiliane era il senso della intransigenza morale, dell’autonomia gobettiana, era il senso di un liberalismo «già molto lontano dal liberalismo inteso nei significati correnti e cioè come tendenza politica empirica o come metodo di governo»²⁸.

A riguardo si espresse in modo illuminante Umberto Morra:

L’aggettivo ‘liberale’ nel linguaggio gobettiano vuol dire propriamente ‘liberato’ o ‘liberantesi’, non è mai una posizione di fatto ma una aspirazione, una spinta. Sta a significare l’esigenza che qualcuno si ‘liberi’ di continuo, che il processo si rinnovi sempre, che scaturiscano in perpetuo nuove forze²⁹.

È il liberalismo aperto e ampio, ancor più l’aspirazione e “l’ispirazione” ad un idealismo inteso come grandezza morale che derivò a Gobetti da una “concezione volontaristica”³⁰ del marxismo e da una appassionata partecipazione alla attività di Rosa Luxemburg, la “petroliera romantica”³¹.

Un liberalismo che non *poteva non fare i conti* anche con

²³ L. Basso-L. Anderlini, *op. cit.*, p. XLIII. Cfr. G. Prezzolini, *Gobetti e la Voce, cit.*, pp. 122-123.

²⁴ *SP*, p. 446. Cfr. L. Basso-L. Anderlini, *op. cit.*, p. XCII e pp. XLIII-XLIV.

²⁵ N. Bobbio, *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1971, p. 201. Cfr. l’articolo su «Humanitas» di Tommaso Fiore, *Ritorniamo a Cattaneo*, del 4 febbraio 1923 (ora in T. Fiore, *Incendio al Municipio*, Manduria, Lacaita 1967, pp. 29-37).

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ S. Festa, *op. cit.*, p. 148.

²⁸ L. Basso-L. Anderlini, *op. cit.*, p. LIII.

²⁹ U. Morra, *Il messaggio di Piero Gobetti*, Abete, Roma 1955, p. 17.

³⁰ Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943*, Laterza, Bari 1975, vol. II, pp. 326-327.

³¹ Cfr. *SP*, pp. 847-851.

l'idealismo crociano, anche se, di certo, per Gobetti ci pare possa valere il convincimento di Bobbio, secondo cui un giovane, in quegli anni, non poteva non essere crociano³².

Il direttore di «Energie Nove» non mancava di polemizzare con i crociani non all'altezza del maestro, amava professarsi un seguace del filosofo abruzzese, preferiva "il metodo" crociano a confronto del gentiliano: Croce, infatti, a differenza di Gentile non gli appariva «dogmatico, autoritario, direttore di provinciale infallibilità, (...) (ma) politico, capace di riflessione e di dubbio, aperto a tutte le esigenze umane, desideroso di ascoltare anche la semplice voce dell'istinto e del buon senso»³³.

Eppure spinto dalla polemica antifascista, spinto dalle lotte operaie, spinto dalla volontà (che diveniva in lui insopprimibile esigenza) di trovare sempre nuovi percorsi, Gobetti non si esimeva dal sottoporre al vaglio la stessa dottrina liberale del suo amico e maestro.

In particolare, pur nella comune tensione a rivalutare lo Stato etico, «partecipe del progresso della storia»³⁴, laddove la politica è «un'esaltazione del momento della attività»³⁵, egli addebitava a Croce una «logica» onesta sì ma «conservatrice»³⁶: la «laicità sabauda e conservatrice del Croce»³⁷, forte anche di un vigoroso antifascismo, non poteva esaurire la sua «progressiva proiezione del liberalismo rivoluzionario»³⁸.

In *Croce oppositore*, Gobetti non mancava di criticare l'antifascismo del filosofo, poiché ancora basato su un individualismo misto ad una forte componente morale: l'antifascismo "tollerante" di quell'«uomo semplice in politica» non poteva soddisfare né lui né gli altri giovani; d'altro canto, però, non si

³² N. Bobbio, *Politica e storia in Piero Gobetti*, in A.A.V.V., *Piero Gobetti e il suo tempo*, Centro Studi Piero Gobetti, Torino 1976, pp. 8-9.

³³ *SP*, pp. 876-877. Cfr. *Due protagonisti, Benedetto Croce e Piero Gobetti*, in «Risorgimento», marzo 1966.

³⁴ *SP*, pp. 879-880.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *SP*, p. 445. *RL*, pp. 42-51.

³⁷ S. Festa, *op. cit.*, p. 184.

³⁸ *Ibidem*.

poteva pretendere che Croce abbandonasse le «sue abitudini conservatrici di buon gusto e di moderazione culturale»³⁹.

Ed è anzitutto nella lotta, che «assurge a grande motore della storia»⁴⁰, ancor più nella continua tensione ad essa, la differenza fondamentale tra Gobetti e Croce, nella quale si va ad inquadrare l'altrettanto diversa giustificazione dei partiti, sebbene nel comune convincimento che il liberalismo «giustificando dialetticamente i partiti, non coincide con nessuno di essi»⁴¹.

E anche nei confronti del fascismo, Gobetti alla mera polemica, che fu di Croce, contro i “chierici traditori”⁴², oppose la strenua lotta per “seppellire” il fascismo che gli costò un caro prezzo.

I valori stessi della civiltà passata, l'Illuminismo, il Risorgimento, non venivano intesi crocianamente come modelli inimitabili, ma divenivano per Gobetti lo stimolo ad un'elaborazione politica nuova in cui, dall'«accordo dei concetti di élite e di lotta politica»⁴³, il movimento operaio, il primo «movimento laico in Italia, potesse giocare un ruolo di guida sull'intera società politica e civile»⁴⁴.

Nonostante tutto, Croce rimaneva comunque per il giovane editore un punto di riferimento costante ed obbligato dell'antifascismo, specie dopo la pubblicazione de *La protesta contro il “Manifesto degli intellettuali fascisti”* (1° maggio 1925), la risposta al manifesto filomussoliniano voluto attacco di un gruppo di fascisti, del 5 settembre, minava la sua «già non robusta fibra»⁴⁵ e gli preparava la via al doloroso esilio nella Parigi comunarda che, per certi versi, gli ricordava la Torino “europea”⁴⁶ degli anni '20.

³⁹ *SP*, pp. 879-880.

⁴⁰ S. Festa, *op. cit.*, pp. 184-185.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² N. Bobbio, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955.

⁴³ C. Levi, *Il Coraggio dei miti. Scritti Contemporanei 1922-1974*, a cura di Gigliola De Donato, De Donato editore, Bari 1975.

⁴⁴ G. Lombardo Radice, *La rivoluzione italiana*, su «L'Educazione Nazionale», 1920. Cfr. L. Basso-L. Anderlini, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁵ L. Basso-L. Anderlini, *op. cit.*, p. LXVIII.

⁴⁶ *SP*, pp. 691-692.

Il problema dello Stato aveva assunto, dunque, valore pregnante nel metodo liberale di Gobetti sin dai tempi di «Energie Nove», in stretta connessione con l'indagine del fallimento della rivoluzione nazionale e dunque della mancata formazione di una classe di governo meno attenta agli interessi particolari di determinate classi:

Ognuno bada agli affari suoi e tira avanti. La risultante sola è il disastro. Perché la vita dello Stato è vita solo in quanto è concretazione dell'attività di tutti i cittadini coscienti ed operosi. Fuori si perde la direzione del progresso e c'è solo deviazione⁴⁷.

In pratica egli sostituiva all'idea della patria, che egli riteneva ormai morta, quella dello Stato, "etico".

Le nuove forze in campo dovevano nascere dall'autocoscienza delle masse, dal movimento operaio, dal cui seno dovevano scaturire le nuove classi dirigenti, la "aristocrazia di popolo"⁴⁸, uno Stato e un ordine nuovo, all'insegna di una riforma anzitutto politica e poi anche economica e sociale.

Il liberalismo di Gobetti presupponeva uno Stato in cui dovevano svolgere un ruolo di primaria importanza le *forze popolari e del movimento operaio*; era un liberalismo che, attraverso le influenze amendoliane di *Etica e biografia*, contrastava con la concezione di "Stato etico" di Gentile, il cui atteggiamento veniva giustificato con ironia, poiché «raramente i filosofi seppero sottrarsi al fascino e all'autorità per la stessa ragione per cui le donniciuole più espansive venerano il bastone»⁴⁹.

Gobetti definiva il proprio liberalismo rivoluzionario, perché ispirato ad «una inesorabile passione libertaria»⁵⁰ e intendendo la realtà come uno «scontro di forze»⁵¹ allo Stato affidava un compito precipuo:

⁴⁷ P. Gobetti, *La nostra fede*, in «Energie Nove», II, n. 1, 1919. Cfr. *SP*, pp. 76-77.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *SP*, p. 515.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

Lo Stato è l'equilibrio in cui ogni giorno si compongono questi liberi contrasti: il compito della classe politica consiste nel tradurre le esigenze e gli istinti in armonie storiche e giuridiche. Lo Stato non è se non è la lotta⁵².

Il concetto di lotta che percorreva le analisi di Gobetti era di chiara ascendenza marxista, anche se il torinese riconosceva il primato e i diritti della politica “contro e sopra l'economia”⁵³, una caratteristica che secondo il peruviano Mariategui⁵⁴ derivava a Gobetti da Croce più che da Marx stesso:

(...) Nella concezione del politico c'è più larghezza, più realismo, più disinteresse. Le classi lottano su questo terreno...⁵⁵.

Naturalmente l'analisi marxista serviva a Gobetti ad «intuire la degenerazione monopolistica della borghesia»⁵⁶ e ad indirizzare, soprattutto dinanzi alla crisi aventiniana, tutte le sue speranze alle forze operaie:

(...) È probabile che la parentesi fascista non sia breve; ma certo sarà in nome di Marx che l'avanguardia operaia e le *élites* intransigenti la seppelliranno insieme con le lusinghe⁵⁷.

Non va tralasciato, parlando della fiducia nell'esperimento dei movimenti operai un articolo, pressoché ignorato, inviato da Gobetti all'«Educazione Nazionale», la rivista di Lombardo-Radice, nell'ottobre del 1920, nella quale appare evidente l'influenza che sul torinese ebbe l'«Ordine Nuovo» e la fiducia nel movimento dei consigli di fabbrica in una “proiezione liberale” e traspare la convinzione che il movimento operaio che «chiede il potere» è il «*primo movimento laico*» d'Italia⁵⁸.

L'approccio al movimento operaio appare, dalla lettura di

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *SP*, p. 695. Cfr. *SP*, p. 658.

⁵⁴ José Carlos Mariategui, *Lettera dall'Italia e altri saggi*, Palermo, 1970, p. 398.

⁵⁵ *SP*, p. 658.

⁵⁶ L. Basso-L. Anderlini, *op. cit.*, p. LVII.

⁵⁷ *Ivi.*, p. 411.

⁵⁸ P. Spriano, *Gramsci e Gobetti*, Einaudi, Torino 1977.

queste valide testimonianze, estremamente influenzato «dal contatto con L'Ordine Nuovo e con la classe operaia torinese, la più seria e moderna parte del proletariato italiano, avanguardia delle nuove aristocrazie operaie»⁵⁹.

Eppure l'impronta decisamente più incancellabile rimane il nuovo orientamento politico che Gobetti affidava al movimento operaio dato che esso, come risultava evidente nella scelta delle sue parole, non era solo «quello delle cooperative sovvenzionate o dei compromessi con gli industriali protetti»⁶⁰, ma assumeva anzitutto un valore religioso, in quanto «portatore di autentici valori di libertà»⁶¹.

Nell'agosto del 1917 scoppiavano a Torino le sollevazioni per il caro-viveri: la sommossa del proletariato torinese veniva sedata con l'invio delle truppe; le barricate e gli scontri durarono quattro giorni.

I momenti caldi ripresero nel 1919, per sfociare poi nell'occupazione delle fabbriche nel settembre 1920. Un serbatoio ricco di apporti proviene senz'altro dalle lettere-documento, ove è già efficace testimonianza l'interesse di Gobetti per quei «giorni straordinari». Il 7 settembre 1920 Gobetti scriveva ad Ada:

Qui siamo in piena rivoluzione. Io seguo con simpatia gli sforzi degli operai che realmente costruiscono un ordine nuovo. La rivoluzione oggi si pone in tutto il suo *carattere religioso* (...). Il movimento è spontaneo e tutt'altro che diretto a fini materiali: si tratta di un vero e proprio tentativo di realizzare non il collettivismo, ma una organizzazione del lavoro in cui gli operai, o almeno i migliori di essi, siano quel che sono oggi gli industriali (...). Siamo davanti a un fatto eroico⁶².

È questa senza dubbio una lettera dal significato singolare per intendere la “spinta morale”⁶³ dell'impegno gobettiano e il

⁵⁹ U. Calosso, *Piero Gobetti*, in «Belfagor» n. 3, 1947, p. 209 sgg.

⁶⁰ L. Basso-L. Anderlini, *Introduzione a Le riviste di P. Gobetti*, cit.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Il testo integrale della lettera ne «Il Contemporaneo» del 24 aprile 1954. Cfr. E. A. Perona, *op. cit.*

⁶³ P. Spriano, *Gramsci e Gobetti*, cit., p. 109.

motivo, ripreso ed approfondito nella «Rivoluzione liberale», dell'*élite* contrapposta alla massa.

Una interessante versione dei fermenti operai del settembre 1920 scaturisce inoltre dalla “ricca” corrispondenza con Natalino Sapegno, suo compagno d'università, la cui amicizia si rafforzò proprio nel '20, all'indomani della chiusura del capitolo di «Energie Nove» quando a Gobetti si frapponeva “l'ostacolo” del servizio di leva (iniziato nel '21):

Qui si vive in un bell'ardore di lotta. Seguo il movimento operaio con serenità e simpatia. Qualcosa ne verrà. Anzi è già venuto poiché questa resistenza meravigliosa, ordinata, cosciente, ha qualcosa di eroico. Se anche oggi, come io credo, saranno battuti, vinceranno tra due mesi⁶⁴.

La profezia gobettiana, lo sappiamo bene, non si avverò, ma questa lettera, di cui non conosciamo la risposta, dimostra a pieno «il clima e l'acme del suo sentimento»⁶⁵, ed è, anzi, quella specie di appendice alla stessa lettera del 19 settembre, a darci il senso delle aspettative quasi “fideistiche” che Gobetti riponeva in quella rivoluzione:

Ti dirò non mi faccio illusioni. Non spero nella palingenesi. Solo constato un fatto. C'è a Torino una minoranza eroica che si è imposta sulla forza bruta della folla e l'ha condotta ad una bella vittoria. La condurrà più innanzi (...). Oramai ha dimostrato di esserne capace: *È rivoluzionaria perché è religiosa (almeno la minoranza torinese della quale solo ho conoscenza)*. Questo è ciò che si vede a Torino⁶⁶.

Ma che cosa di preciso scatenò l'immaginazione del diciannovenne Gobetti e lo rese attento alle lotte sindacali a cui attribuì il valore di movimento nazionale?

In buona sostanza Gobetti «ritrovò nel movimento operaio semplicemente ciò che egli stesso era andato riponendovi: la

⁶⁴ Lettera di Gobetti a Sapegno del 19-28 settembre 1920 in ACSG, corr. gob.

⁶⁵ U. Morra, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁶ Lettera di Gobetti a Sapegno, cit.

curvatura etica e protestante che gli fece proclamare, concitatamente, il ‘carattere religioso’ delle giovani *élites* operaie»⁶⁷.

È importante cogliere il senso di questa posizione di incertezza che Gobetti ebbe nel concedere la fiducia totale alla battaglia operaia e a prediligerne “l’impianto etico-religioso”⁶⁸ (pensiamo al discorso politico gramsciano).

Egli riteneva il movimento operaio, benché destinato a cadere nell’oblio, un esperimento da continuare, poiché alle avanguardie operaie egli affidava il compito arduo di colmare le manchevolezze delle classi imprenditoriali che avevano «ceduto alle lusinghe del particolarismo di classe e della protezione statale»⁶⁹ ed operare fattivamente alla creazione di un capitalismo inteso come «organo nazionale eticamente consapevole della propria funzione progressiva»⁷⁰.

Nella fabbrica, secondo Gobetti, si alimentava lo spirito di solidarietà e di classe, qui l’operaio acquisiva «la precisa visione della coesistenza degli interessi sociali»⁷¹ ed un senso di indipendenza che scaturiva dalla lotta delle “democrazie protestanti” contro le “astuzie” dei produttori⁷².

Si trattava di aborrire quell’inveterato costume di «abdicare di fronte alle classi dominanti»⁷³, di creare un nugolo di “neoprotestanti”, di nuovi eretici: operai educati alla morale del lavoro e alla rivoluzione democratica, cui era affidato il compito di portare a compimento l’incompiuto sforzo risorgimentale “di modernità”. In queste affermazioni non possiamo non cogliere, accanto al vivo esempio di Benedetto Croce, il riferimento costante ad Alfieri, “il teorico della libertà”⁷⁴ per eccellenza.

Alfieri rappresentava, in particolare, il simbolo dell’intellettuale

⁶⁷ *Ibidem*. Cfr. *SP*, p. 190.

⁶⁸ G. Manacorda, *Piero Gobetti*, in *La letteratura tra le due guerre*, contenuto nel volume di *Letteratura italiana*, tomo terzo, Calderini, Bologna 1983.

⁶⁹ C. Pogliano, *Piero Gobetti e l’ideologia dell’assenza*, cit.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ P. Gobetti, *La democrazia e la civiltà della Riforma*, in «Coscienza», 22 dicembre 1923. Ora in *SP*, p. 824.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ C. Pogliano, *op. cit.* Cfr. P. Gobetti, *Il nostro protestantesimo*, in *RL*, IV, n. 20, 7 maggio 1925. Ora in *SP*, p. 823.

⁷⁴ Cfr. F. Venturi, *Nota Introduttiva a Scritti storici sul Risorgimento*, in *SSLF*, p. 11.

eretico, non integrato nel potere, l'emblema della solitudine fiera⁷⁵, e dal suo studio appassionato Gobetti derivava, per larga parte, il suo sentire inscindibile la teoria e la pratica, marxianamente in interazione.

Il consenso ad Alfieri scaturiva dall'identificazione gobettiana della lotta politica e della lotta religiosa e dalla pretesa di Piero di una "riforma interiore"⁷⁶ come precipua condizione di una riforma del mondo.

Con l'astigiano, infatti, il "senso della modernità"⁷⁷, che per la prima volta si scontrava con "l'arretratezza del reale"⁷⁸, veniva perseguito senza compromessi e prendeva il posto delle «timide manifestazioni del riformismo settecentesco»⁷⁹ ossequioso della ragione di Stato.

Il segreto dell'Italia doveva consistere per Gobetti nell'adozione dell'ideologia protestante, non come "ideologia d'importazione!"⁸⁰, ma come «mito autentico di un'Italia educata a dignità, il mito di cittadini capaci di sacrificarsi alla vita della nazione, perché capaci di governarsi senza dittatori e senza teocrazie»⁸¹.

A tal proposito risulta interessante riandare ad una recensione gobettiana, poco conosciuta, di un libro autobiografico di Henry Ford, apparsa su «Rivoluzione liberale» nel 1925, nella quale traspare la convinzione che il segreto del successo dell'impero industriale americano risiedesse in «motivi di ordine religioso»⁸².

Gli "aforismi fordiani" divenivano l'esempio dell'attivismo e della lotta:

Ford sa che il suo è un segreto religioso, un sistema di morale.

⁷⁵ Cfr. P. Gobetti, *La filosofia politica di Vittorio Alfieri*, P. Gobetti ed., Torino 1923, p. 71 sgg.

⁷⁶ C. Pogliano, *Piero Gobetti e l'ideologia dell'assenza*, cit. .

⁷⁷ *Ivi*, pp. 34-35.

⁷⁸ *Ibidem*, Cfr. C. Levi, *Il mio Gobetti*, in «Nuova Antologia», anno 121°, fasc. 2158.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *SP*, p. 286.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² P. Gobetti, *Ford*, in *RL*, IV, n. 10, 8 marzo 1925. Ora in *SP*, p. 280.

Nella storia dei suoi inizi si avverte la presenza di una ispirazione ascetica. Ha nutrito in solitudine il suo pensiero dominante, la sua idea fissa di costruttore e di impresario, come un monaco di romitaggio si vota alla meditazione di Dio⁸³.

Ancora una volta l'interesse di Gobetti non gravitava intorno alla scienza economica, che aveva ereditato dal suo professore universitario Einaudi, quanto intorno ai «protagonisti della vita economica, cioè per gli uomini che anche in sede economica dovevano realizzare la loro personalità morale»⁸⁴.

Era la sollecitudine cui avevano dato una spinta importante le avanguardie operaie del 1920, era la tensione per cui nasceva la «Rivoluzione liberale» alle soglie della dittatura mussoliniana.

⁸³ *Ibidem*. Cfr. F. Manni, *Laicità e religione in P.G.*, con pref. di N. Bobbio, Angeli, Milano 1986, p. 116 sgg.

⁸⁴ L. Basso-L. Anderlini, *op. cit.*, p. XLIV.

Quale atteggiamento di fronte ai mass-media?

In questa relazione ci occuperemo di due studiosi: Postman e Popper.

Entrambi hanno in comune il fatto di aver affrontato in maniera critica il problema mass-mediologico, anche se come vedremo con sfumature diverse.

Per iniziare ci rifacciamo ad un concetto molto interessante contenuto nel libro di Neal Postman: *Teaching as conserving activity*, tradotto in italiano per i tipi dell'editore Armando con il titolo *Ecologia dei media*.

In questo saggio Postman contrappone la scuola e quindi l'istruzione al crescente potere della televisione. Il concetto di base da cui parte Postman è quello di «istruzione come attività termostatica».

Da questo punto di vista «l'istruzione cerca di conservare la tradizione, quando il resto dell'ambiente è innovatore, oppure è innovatrice quando il resto della società legato alla tradizione».

Si tratta di una visione delle cose nella quale la scuola si pone come curricolo formativo ed istruttivo termoregolatore che attua un'azione termostatica controbilanciante rispetto agli altri curricoli formativi soprattutto nei confronti del più potente e micidiale dei mass-media, il cosiddetto tiranno orwelliano, il dittatore catodico.

L'impressione che se ne ricava è che Postman abbia voluto richiamare in primo piano una funzione insostituibile della scuola, in ogni tempo della cultura dell'occidente, quella stessa per la quale è sorta e per la quale ormai sembrava morta, ovvero essere il veicolo della parola del discorso, in quanto memoria storica, memoria culturale.

Ciò significa che bisogna «liberare i giovani dalla tirannia del presente», la quale dipende dal carattere dell'ambiente culturale. È questa l'essenza della visione termostatica dell'educazione.

E il “presente” è definibile in termini di potere: cosa ha più potere oggi se non le macchine, i mezzi televisivi ?

Nella società contemporanea è il mezzo televisivo ad avere il ruolo di “primo curriculum” della formazione delle giovani generazioni.

Il mezzo televisivo privilegia l’interesse sull’obbligatorietà, favorisce il tipo di codificazione analogico, rispetto a quello che Postman definisce digitale.

Una immagine che richiama o evoca un oggetto appartiene al codice analogico. Viceversa il termine linguistico pur avendo naturalmente potere evocativo di tipo analogico è contemporaneamente un indice che ha per referente non un singolo oggetto, ma un insieme di oggetti.

Ecco perché esso introduce nel momento dell’astrazione che è appunto il mondo dei termini linguistici universali o categorie.

In Postman, in un certo senso, analogico e digitale corrispondono rispettivamente al concreto-individuale e all’astratto-universale. È in fondo la differenza tra parola e immagine: finché si usano delle parole noi ci troviamo sempre a distanza considerevole dalla realtà, dalla nostra realtà mediata da valori individuali, perché le parole non sono rappresentazioni della realtà, esse sono rappresentazioni di idee sulla realtà. Il mezzo televisivo, che induce alla sostituzione del reale con la sua immagine, diventa il mezzo più importante della logica analogica dominante, induce alla passività, stimola solo i fattori impregnati di emotività.

Postman paventa conseguenze allarmanti se i ritmi di bombardamento iconico-televisivo dovessero continuare così insistenti. L’avvenire mentale di intere generazioni avrebbe problemi. Si andrebbe profilando una eccessiva amplificazione dell’emisfero destro del cervello a scapito di quello sinistro, dove è localizzata la massima parte della nostra capacità di elaborazione linguistico-concettuale.

Quindi tutto ciò che fa parte del linguaggio: fantasia, creatività, riflessione, andrebbe a morire.

È come se morisse una parte di noi, così come vuole una visione chomskiana del linguaggio.

Chomsky, infatti, vede il linguaggio come un organo (fegato, cuore) il quale ha le proprie regole che si dispiegano nell'ambiente degli altri parlanti della comunità.

Ma, per tornare al problema presentatoci da Postman, va precisato che egli auspica "un ritorno alla scuola": «anche la peggiore delle scuole sarà miglior sussidio per la crescita mentale dei giovani». La scuola deve smitizzare la tendenza filosofica a sostituire Dio con la tecnica, e invece far riflettere sulla circostanza che mentre un tempo le macchine erano considerate un'estensione dell'uomo, adesso l'uomo è concepito un'estensione della macchina. Da questa visione annichilente Postman cerca di uscire citando un celebre passo di Hegel tratto dalla *Fenomenologia dello Spirito*: «c'è un tempo sempre ritornante in cui l'autocoscienza si ritira nella sua solitudine e si pone come l'essenza semplice del pensiero e ne conserva la fiaccola».

E con Postman non si può non ricordare Karl Popper e la sua recente e ultima battaglia contro la violenza dei media.

Nel suo saggio *Cattiva maestra televisione* Popper è molto più pessimista di Postman. Quest'ultimo proponeva infatti un contropotere bilanciante: la scuola, appunto. E Popper?

Il filosofo austriaco propone una scuola per chi possiede o semplicemente lavora in una azienda televisiva. Al termine di studi incentrati tutti sulla psicologia e sull'educazione dell'educazione verrà rilasciata una sorta di patente, che comunque può essere ritirata, qualora si dovesse ritenere, da un organo di controllo superiore, che il soggetto abilitato da tale patente non sia più idoneo e sufficientemente responsabile per lavorare nel settore.

Ma ci domandiamo: perché tante minuzie, tanti controlli?

Per Popper la televisione ha un potere sconfinato sulla mente di tutti, soprattutto sulla mente dei bambini. Egli ritiene che il mezzo televisivo non aiuti un processo di civilizzazione dei comportamenti, ovvero non aiuti un processo educativo. Infatti, alla domanda: in che cosa consiste fondamentalmente un modo civilizzato di comportarsi? La risposta non può che essere: essenzialmente nel ridurre la violenza.

È questo il fine ultimo della società: l'eliminazione della violenza. E invece la televisione, così come è organizzata, crea

violenza, crea nervosismo, crea nichilismo, e molto spesso, toglie ogni entusiasmo ai giovani che vivono attraverso lo schermo e usano la T.V. come unico mezzo da emulare e con cui confrontarsi.

Sinceramente non saprei immaginare violenza morale più grande di quella della spersonalizzazione sistematica che attua una certa televisione. Chiunque abbia relazione con la produzione televisiva dovrebbe conoscere i meccanismi attraverso i quali i bambini ricevono le immagini, come assorbono quello che la televisione offre e come gli adulti (che non sono immuni dagli influssi negativi televisivi) dovrebbero aiutarci a distinguere realtà e fiction.

Per salvare la vita della democrazia bisogna fermare questo colosso. Infatti la vera democrazia si attua solo quando si può mettere sotto controllo il potere politico, e questo è oggi in gran parte confuso e mescolato con il potere di persuasione del messaggio televisivo.

Trovandoci a seguire una scuola di perfezionamento sul pensiero di Croce è opportuno ricordare come Popper, in *Miseria dello storicismo* recuperasse proprio il pensiero di Croce, quale esempio di concezione della storia “aperta” e non totalizzante. È anche in questa ottica che egli si oppone ad ogni “chiusura della mente”, ad ogni totalitarismo, politico o mass-mediologico.

Alcune notazioni sulla critica delle scienze moderne in René Guénon

Tra le critiche che in questo secolo sono state avanzate nei confronti del sapere scientifico una particolare attenzione merita quella elaborata dal saggista francese René Guénon, la cui opera copre un arco di trent'anni, forse i più drammatici della nostra epoca, cominciando nel '21 e concludendosi nel '50¹. Gli studi dedicati alla critica della modernità², o quelli relativi all'interpretazione dei simboli tradizionali³, contengono gli elementi di una completa critica delle scienze moderne, la quale si distingue dalle altre per il punto di vista che la connota essenzialmente, definito dallo stesso Guénon come il "punto di vista tradizionale".

Non si tratta qui, però, di un tradizionalismo istintuale di stampo irrazionalistico, ma della delineazione di un "metodo" interpretativo rivolto al recupero, nell'epoca del trionfo della scienza, di una forma di sapere, fondata sull'intellettualità pura, che sia in grado di oltrepassare i limiti di una contrapposizione gnoseologica soggetto-oggetto, per consentire all'uomo la possibilità di raggiungere il dominio dei principi universali.

Ad un "metodo" critico che si pone tali finalità si accompagna, quasi per una necessità intrinseca, la riformulazione di un sapere autenticamente conoscitivo. Guénon stabilisce, allora, una separazione di domini conoscitivi cui sovrintendono l'intelletto e la ragione, al primo assegnando la possibilità di raggiungere il dominio dei principi universali, alla seconda l'elaborazione dei dati provenienti dai sensi, nonché l'espressione,

¹ Per le notizie sulla vita e le opere si vedano le due biografie tradotte in italiano: Jean Robin, *René Guénon. Testimone della tradizione*, Il Cinabro, Catania 1933; Paul Serant, *René Guénon*, Convivio, Firenze 1990.

² In particolare *La crise du monde moderne*; *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps* e *Orient et Occident*.

³ In particolare *Le Symboliste de la Croix*, e la raccolta di articoli *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.

per quanto limitata, degli stessi principi. Nel dominio delle conoscenze propriamente razionali non si possono formulare che leggi più o meno generali, in grado cioè, di riunire una molteplicità di dati particolari senza poter fornire, tuttavia, una spiegazione di questi stessi dati. Siamo di fronte, dice Guénon, ad una forma di sapere puramente rappresentativa, quindi non autenticamente conoscitiva, come dimostra il carattere ipotetico delle teorie scientifiche⁴.

Proprio questo carattere è stato in qualche modo disconosciuto generando, di conseguenza, quell'atteggiamento fideistico assunto, a partire dal secolo scorso, nei riguardi delle scoperte scientifiche e delle loro applicazioni tecnologiche⁵. In una civiltà che ha fatto del progresso materiale l'unica motivazione del suo sviluppo diventa naturale indirizzare la conoscenza nel senso del raggiungimento di obiettivi di carattere esclusivamente pratico. È l'esito della svolta avutasi nella civiltà occidentale con la comparsa delle scienze cosiddette sperimentali, le quali, tutte rivolte allo studio dei fenomeni naturali, costringono entro il dominio della contingenza ogni facoltà conoscitiva⁶.

Secondo Guénon, contrariamente a quanto avviene nella riflessione scientifica, la questione dell'ipoteticità dei risultati non può essere disattesa. Porre nell'esperienza il criterio di verità implica, infatti, una scelta di campo decisiva tra l'accoglimento o il rifiuto del carattere ipotetico delle teorie scientifiche. Se nel secondo caso si assiste all'emergere di quegli atteggiamenti superstiziosi di cui lo *scientismo* è stato l'esempio più emblematico, nel primo, invece, ci si aprirebbe ad un *agnosticismo* che è sempre stato riservato alle realtà trascendenti il dominio delle scienze. Questo agnosticismo Guénon lo intravede in talune concezioni espresse da Henri Poincaré, quale, ad esempio, quella che proporrebbe di sostituire la considerazione della verità di un'ipotesi con quella della sua *comodità*⁷. La

⁴ Guénon, *Oriente ed Occidente*, trad. it., Studi Tradizionali, Torino 1965, p. 63.

⁵ *Ivi*, parte I, cap. 2°.

⁶ Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Gallimard, Paris 1945, p. 92.

⁷ Cfr. J. H. Poincaré, *Il valore della scienza*, trad. it., La Nuova Italia, Scandicci 1994, pp. 172, 175, 181 e 191. Dello stesso autore si veda anche *La scienza e l'ipotesi*, trad. it., Dedalo, Bari 1989, p. 168.

scelta agnostica, del resto, rappresenta una via obbligata per una forma di sapere fondata sull'esperienza. I medesimi fatti, dice il Nostro, possono altrettanto bene giustificare teorie differenti, e rimarrebbero improduttivi di qualsiasi aiuto se non fossero interpretati sulla base di "idee preconcepite", come già Claude Bernard evidenziò a suo tempo⁸.

Ne *La crisi del mondo moderno*, Guénon propone la sua concezione circa l'origine delle scienze sperimentali, assumendo il destino di antesignana della chimica moderna, alla stregua di un vero e proprio modello interpretativo⁹.

Prima che le scienze moderne venissero alla luce, sostiene il Nostro, esistevano discipline estremamente complesse, di cui l'alchimia era un esempio nell'ambito delle conoscenze di ordine cosmologico, i cui contenuti e procedimenti si situavano su molteplici livelli, uno soltanto dei quali era rappresentato dalle possibilità meramente applicative. Tali discipline erano destinate solo ad alcuni individui, dotati di capacità intellettuali tali da consentire loro la comprensione integrale della portata e del valore di queste conoscenze.

Tuttavia, il desiderio di appropriarsi di tecniche per finalità esclusivamente pratiche, o comunque personali, spingeva taluni, nella speranza di ottenere gli stessi risultati a cui giungevano gli alchimisti, a cercare di riprodurre i procedimenti di questa particolare scienza. Questi improvvisatori, però, venivano definiti "soffiatori" e "bruciatori di carbone", per mettere in evidenza la natura esclusivamente empirica delle loro conoscenze, acquisite del tutto casualmente attraverso tentativi reiterati. Lo stesso discorso può ampliarsi anche al caso dell'astrologia, l'emulazione della quale sarebbe all'origine dell'astronomia. In ogni caso, dice Guénon, non si può assolutamente parlare di progresso dall'una all'altra forma di conoscenza, né si può intravedere alcuna possibile continuità tra discipline che partivano da punti di vista completamente estranei l'uno all'altro. Si può invece, più correttamente, parlare di una sorta di generazione

⁸ Cfr. Claude Bernard, *Introduzione allo studio della medicina sperimentale*, trad. it., Piccin, Padova 1994, pp. 48-55. Sullo stesso argomento si espresse anche Poincaré ne *La scienza e l'ipotesi*, op. cit., pp. 153, 159.

⁹ Guénon, *La crise du monde moderne*, Bossard, Paris 1927, pp. 105-107.

spontanea, che ha legittimazione propria ed una fondazione autonoma per domini conoscitivi assolutamente originali.

L'autofondazione delle scienze moderne rappresenta per Guénon il motivo della loro stessa impossibilità a produrre conoscenza. Esse si sono delimitate un ambito di validità all'interno del quale possono pur rivendicare una relativa legittimità, soprattutto per gli sviluppi tecnologici che esse producono, ma al di fuori di esso non posseggono più alcun significato, finendo per diventare una "pseudo-conoscenza". Questo vuol dire che, mettendoci dal punto di vista della scienza, non ci troviamo nelle condizioni di poter esprimere giudizi di qualsiasi natura su domini che la trascendono, quale, appunto, il dominio della metafisica, che per la natura dei suoi dati, inerisce all'universale.

Inoltre, a delineare meglio la fisionomia delle scienze interviene un elemento che, soprattutto a partire dalla fase del loro maggior sviluppo, ne ha connotato essenzialmente la natura: la *specializzazione*. Questa caratteristica, che ha sollevato non poche questioni nel dibattito epistemologico contemporaneo, viene fatta risalire dal Nostro sia alla natura dell'oggetto di questa scienza sia al modo con cui essa procede. L'applicazione della ragione allo studio delle cose contingenti, poi, permette una conoscenza meramente esteriore e superficiale, incapace di cogliere quello che viene definito il lato essenziale della manifestazione universale. L'investigazione scientifica pone l'uomo di fronte ad una quantità innumerevole di dettagli, al punto da rendere impossibile la loro sintesi entro un unico atto conoscitivo. Sono i risultati, questi, dell'applicazione del "metodo analitico", quello che la scienza moderna fa proprio opponendolo ad ogni altro tipo di metodo¹⁰.

Ma l'analisi, secondo Guénon, comporta necessariamente una *dispersione*, di cui la specializzazione eccessiva e la molteplicità delle discipline costituiscono i modi fondamentali. Un sapere orientato completamente all'analisi dell'individuale incontra fatalmente queste condizioni, esse sono il sintomo inequivocabile dell'incapacità di una sintesi, dalla quale soltanto

¹⁰ Guénon, *Oriente e Occidente*, cit., p. 58.

può provenire conoscenza¹¹.

La scienza sperimentale, rappresentando lo strumento conoscitivo di cui la civiltà moderna si è dotata, reca in sé quella che Guénon considera la caratteristica specifica della modernità, vale a dire il rifiuto di qualsiasi punto di vista che non sia quello puramente individuale, per cui proprio nell'individualismo va ricercata la radice gnoseologica delle scienze. In un fondamentale passo de *La crisi del mondo moderno*, Guénon definisce l'individualismo come «la negazione di ogni principio superiore all'individualità»¹². Questo atteggiamento, che nella civiltà uscita dal Medioevo si può riscontrare in tutti i domini, si traduce nell'ambito conoscitivo con l'opposizione a qualsiasi autorità tradizionale in virtù di un appello alla ragione, ritenuta capace di raggiungere da sola conoscenze autentiche sull'uomo e sul mondo. Secondo Guénon, date queste premesse non si poteva che arrivare conseguenzialmente alle dottrine relativistiche e pragmatistiche fiorite nell'ultimo periodo della modernità. Si tratterebbe, infatti, di una sorta di percorso obbligato che, partendo dal rifiuto dell'intuizione intellettuale, approderebbe al disconoscimento del concetto stesso di verità, sostituito con quello di utilità¹³.

D'altra parte, proprio l'utilità è la motivazione di tutto il "progresso delle scienze", se esiste una ricerca scientifica ciò è dovuto alle esigenze di natura pratica a cui questa forma di sapere va incontro, sia risolvendole, e dimostrando in questo modo la sua presunta superiorità sulle scienze antiche, sia moltiplicando queste stesse esigenze, introducendone sempre di nuove e fittizie¹⁴.

Questo processo verso una concezione utilitaristica della verità ha le sue premesse in una visione del mondo che muove dalle teorie meccanicistiche cartesiane¹⁵, le quali hanno ridotto lo spirito al pensiero e il corpo a mera estensione quantificabile,

¹¹ *Ivi*, p. 59.

¹² Guénon, *La crise...*, cit., p. 119 (trad. nostra).

¹³ *Ivi*, pp. 124-127.

¹⁴ Guénon, *Oriente e Occidente*, cit., p. 62.

¹⁵ Guénon, *Le Règne de la Quantité...*, cit., capp. 13° e 14°.

dando vita ad interpretazioni in cui l'elemento intellettuale o spirituale poteva rimanere del tutto estraneo. Di fatto, tutto ciò che superava la sfera della ragione veniva bandito, con la conseguenza che la conoscenza metafisica autentica, quella cioè che inerisce l'intellettualità pura, rimaneva al di fuori delle possibilità umane¹⁶.

All'uomo, dunque, non rimaneva che esercitare la ragione, rivolgendola esclusivamente allo studio dei fenomeni fisici, le uniche cose cui sembrava legittimo applicare le proprie facoltà. In queste condizioni lo sviluppo delle scienze non poteva che dirigersi nel senso di una sempre maggiore applicazione a ciò che è misurabile, quantificabile, dichiarando inesistente il dominio dell'intuizione intellettuale e dei principi universali.

Alla distinzione tra i domini conoscitivi della scienza e della metafisica contribuisce lo strumento conoscitivo di cui ognuna di esse serve per raggiungere delle conoscenze. La conoscenza metafisica richiede, infatti, l'uso di una facoltà che, per sua stessa natura, consenta il superamento della contrapposizione tra soggetto e oggetto, propria alla conoscenza sensibile¹⁷. Si tratta dell'intuizione intellettuale, la quale farebbe uno con gli stessi dati della metafisica, ossia i principi universali, superando la contrapposizione e, per di più, fornendo dei suoi contenuti una conoscenza certa e assoluta. Questo è possibile, a giudizio del Nostro, perché la conoscenza metafisica prescinde da qualsiasi elemento di natura individuale, puntando, invece, direttamente all'universale in quanto tale, concepito immediatamente e totalmente mediante l'intellettualità pura.

Proprio per questi motivi, le due scienze hanno bisogno di diversi strumenti di comunicazione. Per la scienza, basata sulla ragione, è sufficiente il discorso, comprendendo in esso anche tutto l'apparato matematico su cui si fonda. Essa si può servire di Enciclopedie, di testi nei quali raccogliere i suoi dati e trasmetterli alle generazioni future. D'altronde, la scienza, nel tentativo di riprodurre i procedimenti della ragione, non può che servirsi della forma del ragionamento per comunicare conoscenze

¹⁶ Guénon, *La crise...*, cit., pp. 97-98.

¹⁷ Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, M. Rivière, Paris 1921, p. 102.

che si ampliano e si modificano nel tempo.

La metafisica, invece, rinviando direttamente ai principi non può trovare nel discorso, e nelle regole che lo strutturano, una limitazione che ne snatura la portata universale¹⁸. Cosicché non potrebbero esistere, a rigor di termini, dei testi in grado di comunicare i dati della metafisica. Questa forma di conoscenza, a cui Guénon riconosce la sola autentica capacità di fornire delle spiegazioni, può essere raggiunta soltanto attraverso un cammino individuale, che conduce l'uomo al raggiungimento dell'intuizione intellettuale, e rimane, per la natura del suo oggetto, essenzialmente incomunicabile. Questo cammino viene indicato, se così si può dire, da un linguaggio che travalica le possibilità espressive del linguaggio ordinario, ed è costruito da quei simboli che nelle civiltà tradizionali indicavano delle realtà di ordine divino. Il simbolismo, infatti, rappresenta per Guénon l'unica possibilità offerta all'uomo per raggiungere il dominio trascendente dei principi universali della metafisica; egli rigetta in maniera decisa tutte le interpretazioni tendenti a spiegare il significato dei simboli ricorrendo a teorie convenzionalistiche¹⁹. I segni che lo costituiscono non sono, a giudizio del Nostro, di origine umana, ma provengono da quegli stati dell'essere che trascendono lo stato umano²⁰. È in questa sede che ha origine sia il simbolismo sia la metafisica stessa, non potendo essere una creazione dello spirito umano ciò che per sua stessa natura è universale.

Questo dominio trascendente è stato, però, del tutto sconosciuto dalla scienza moderna, la quale si è dapprima proposta in alterità a questo dominio, successivamente ne ha semplicemente negato l'esistenza, non volendo in nessun modo riconoscere la limitatezza essenziale del suo strumento conoscitivo.

¹⁸ *Ivi*, p. 101. Dello stesso autore si veda la raccolta di articoli *Precisazioni necessarie*, Il cavallo alato, Padova 1988, p. 128.

¹⁹ Guénon, *Les principes du calcul infinitésimal*, Gallimard, Paris 1946, p. 9.

²⁰ Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, trad. it., Adelphi, Milano 1990, pp. 21-22.

Le ragioni del potere e il potere della ragione

Uno studio, quello compiuto sotto il titolo *Giordano Bruno. Le ragioni del potere e il potere della ragione*, che rintraccia l'uomo dietro ogni speculazione, anche quella cosmologica, che rivive la vicenda umana, spirituale, esistenziale e filosofica del Bruno, «tra le ragioni del potere e il potere della ragione» appunto. Che lascia emergere la più autentica filosofia bruniana, grandiosa, dietro una coltre di fumo formata apposta, ma inutilmente, da qualche denigratore che potrebbe far apparire, ma solo ai più sprovveduti, la vita del pensatore come una semplice vocazione allo scandalo e la morte, che strozza le parole del cantore delle lodi del demonio, come un «proporzionato onorario al panegirico del diavolo»¹.

Scandaloso è piuttosto ciò contro cui Bruno si batte: un potere incagliato nella balordaggine, di cui non mancano esempi anche oggi, di pochi becchini ritrosi, come cani dinanzi al bastone, di fronte alla libertà che non s'aggrava con compromissioni; alteri, come campane che urlano il loro suono in ogni punto della città senza arrivarne al cuore.

Se il mondo crolla saremo tutti sotto la calce. Attenti - sembra dire Bruno - a non battere le mani, attenti che cominceremo a tumularci partendo dal pensiero. A parlar di grandi, sempre, si rischia la rabbia o la retorica. A parlar di libertà, poi, si rischia la banalità se pure siano esse separate da un muro di pezze, lacerato qui e lì dalla convinzione, che nulla ha di banale, che la libertà assoluta non esiste, che la libertà "da" che non diventa libertà "di" non serve, che il bisogno si paghi con la libertà, che a questo mondo essa non appartiene se non a costo di grossi rimpicciolimenti, ritagli di libertà, pezze pur essi.

E sì che quanto si dice potrebbe apparire col pavido volto dell'enfasi che si vuota presto, dispiacevole come aria che soffia

¹ Abate Ladvoat, *Dizionario storico*, Tomo I, Bassano, 1806, p. 273.

in una tromba, che stride come una cornacchia; ma è proprio questo che si vuole rammentare: una breve storia di un'aquila, di corvi e cornacchie.

A questo punto occorre già parlare di quello che è il nucleo filosofico precipuo di Giordano Bruno, affrontato nella suddetta ricerca, rinunciando a dire dell'Inquisizione e al sollievo di parlarne male.

Nonostante la storia stremasse il pensiero, con le sue forzature, con le sue angolazioni imposte, Bruno gli strappa questa assurda camicia di forza e amplifica l'urlo della ragione, che sorregge con le "protesi" della magia e dell'immaginazione, che sarebbe diventato indistinta raucedine se non si fosse liberato dalla tagliola del potere, pagando con la vita la vitalità, preferendo la ragione alla ragionevolezza.

«Rarissimi, dico, son gli Atteoni», chi potrebbe negarlo. Però ogni tempo fa nascere grandi uomini, certo pochi, ma capaci di superarlo, di essere inattuali nel proprio tempo, eppure paradossalmente attuali lungo il corso dei secoli, come fu ed è Bruno: li fa nascere futuri.

Del presente Bruno dovette superare gli steccati: un progetto antipedantesco contro gli "orbi" che pensavano saper tutto, quelli che nell'intervallo tra zero e infinito lo avrebbero voluto rassegnato allo zero. Con Bruno la ragione travalica i limiti storici, mettendo in questione anche i limiti strutturali della sua filosofia ed incatenandolo all'infinito che egli rincorrerà sempre e che non è più una ipotesi logica, ma una realtà, e tutte le guise che l'Uno assume.

Il programma filosofico del Bruno potrebbe agevolmente essere riassunto nelle parole di Albert Einstein: «I want to know God's thoughts, the rest are details»², che nella nostra tesi di laurea introducono il capitolo intitolato: *La ragione ci incatena all'infinito*. Un programma senza limiti, dunque. Il pensiero di Bruno, «per forza di sdegno improntate l'ale e divenuto eroico», si arricchisce di provocazioni e di sollecitazioni forti che conducono immediatamente alla lettura di uno dei testi bruniani più celebri, anche per ragioni letterarie, gli *Eroici furori*.

² «Voglio conoscere i pensieri di Dio, il resto sono dettagli».

Non si può, nella lettura, non concentrare tutta l'attenzione sul mito di Atteone, divinamente raccontato, ch  qui emerge, pi  che altrove, il nucleo filosofico.

«Rarissimi, dico, sono gli Atteoni, a li quali sia dato dal destino di posser contemplar la Diana ignuda, e dovenire a tale, che dalla bella disposizione del corpo de la natura invaghiti in tanto, e scorti da que' doi lumi del gemino splendor di divina bont  e bellezza, vengano trasformati in cervio, per quanto non siano pi  cacciatori ma caccia»³. Atteone spia Diana tra i cespugli; il filosofo, il mago, l'uomo, vedeva la verit  tra le fenditure di un velo, fuor di metafora.

Atteone prende cos  ad inseguire la splendida preda che si offre. «Perch  il fine ultimo e finale di questa venazione   di venire a lo acquisto di quella fugace e selvaggia preda, per cui il predator dovegna preda, il cacciator doventi caccia; per che in tutte le altre specie di venagione, che si fa di cose particolari, il cacciatore viene a cattivare a s  l'altre cose, assorbendo quelle con la bocca de l'intelligenza propria; ma in quella divina ed universale viene talmente ad apprendere, che resta necessariamente ancora compreso, assorbito, unito. Onde da volgare, ordinario, civile e popolare doviene salvatico, come cervio ed incola del deserto (...) vegeta intatto e puro da ordinarie cupiditadi, dove pi  liberamente conversa la divinit , a la quale aspirando tanti uomini che in terra hanno volsuto gustar vita celeste, dissero ad una voce: "ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine"»⁴.

Atteone diviene, da predatore, preda: la caccia alla verit  impegna il cacciatore a tal punto da convertirlo nella preda. La ricerca conoscitiva non   affatto contemplazione ma partecipazione attiva alla conoscenza: chi cattura   contemporaneamente catturato, chi prende   preso. Questo il senso del mito.

Abbiamo visto chi ricerca (il cacciatore-mago-filosofo), cosa ricerca (la verit ), la direzione della ricerca (la natura).

«Natura est Deus in rebus» per Bruno.

È nella natura che cerchiamo la verit  che cogliamo sempre

³ G. Bruno, *Eroici Furori*, a cura di C. Bartholmess, Milano, 1978, pp. 181-182.

⁴ *Ivi*, p. 182.

maculata, non nella sua purezza, in forma di “re-presentatio”, cioè come presentazione replicata, non originale, in ombre.

La natura è l’Uno, per usare il linguaggio plotiniano, che infinitamente si realizza. V’è la coincidenza dell’infinito atto e dell’infinita potenza, ma anche dell’infinità di Dio con la infinità della natura: due infiniti non potevano concettualmente convivere rimanendo separati, quindi, una volta ammesso che Dio è infinito e che anche la natura lo è, Dio è nella natura. Rozzo panteismo? No. Piuttosto “panteismo”. L’ente è ciò che gode della condizione di essere. L’essere è una condizione, ciò di cui tutti gli enti si costituiscono e vivono. Dio è “esse”, cioè la vita stessa che, pur essendo in ogni ente, non si esaurisce in nessuno di essi. L’essere è nelle formazioni naturali e storiche, ma è insieme trascendente e immanente, non si esaurisce in esse.

Soltanto l’essere è imperituro, di fronte ad esso tutte le periture differenze sono egualmente insignificanti o, tutte, ugualmente significative. Da queste posizioni il pensiero di Bruno non deflette, rifiutando qualsiasi dirottamento dagli assunti filosofici che egli prende da Platone, da Plotino, portandoli alle estreme conseguenze. La intravede e la insegue la verità infrascata, contaminata ed immensa, verità che non riesce a “contrarre” dentro di sé perché infinita e perché, come egli stesso dice, «può essere tutto assolutamente ed è tutto quello che può essere, è complicatamente uno»⁵. E poi ancora, chiarendo: «tutte le contraddittorie enunciazioni sono vere (...). La natura scende alla produzione delle cose, e l’intelletto ascende alla cognizione di quelle; e l’uno e l’altra da l’unità procede all’unità, passando per la moltitudine di mezzi»⁶, complicatamente. «Vediamo i contrari concorrere in uno»⁷.

L’infinito in quanto tale dev’essere infinitamente perseguitato, altrimenti sarebbe finito. Questa è la nostra forza e il nostro limite. Ma questo infinito, con le sue ragioni imprevedute, entra nelle cose, scardina ogni dogma e conformismo, e l’uomo, come

⁵ G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, a cura di A. Guzzo e R. Amerio, Milano, 1956, p. 405.

⁶ *Ivi*, pp. 406-410.

⁷ *Ibid.*

Atteone, cacciatore-preda, rincorre l'Uno, nelle sue infinite manifestazioni, a ricucire lo strappo della perdita, in un cammino progressivo e regressivo, senza realizzare il totale ricongiungimento in nulla di quanto riesce ad afferrare: «non è cosa naturale né conveniente, che l'infinito sia compreso, né esso può darsi finito; perciò che non sarebbe infinito, ma conveniente e naturale, che l'infinito, per essere infinito sia infinitamente perseguitato»⁸.

L'Uno, in quanto tale, in quanto esplicitamente e complicatamente Uno, non può avere residui fuori di sé, è tutto ciò che può essere: atto e potenza. È l'infinito che trabocca, infinitamente, nella magnitudine che ci circonda. È il punto di unione e separazione, è la coincidenza degli opposti, per dimostrare la quale, segno dei tempi⁹, Bruno s'appiglia alla matematica. Egli spiega: «I segni prenderai dalla matematica, le verificazioni da le altre facultà di morali e speculative. Or, quanto a' segni, ditemi: che cosa è più dissimile dalla linea retta che il circolo? Pure nel principio e minimo concordano, atteso che, come divinamente notò il Cusano, inventor di più bei segreti di geometria, qual differenza trovarai tu tra il minimo arco e la minima corda? Oltre, nel massimo, che differenza trovarai tra il circolo infinito e la linea retta? Non vedete come il circolo è più grande, tanto più il suo arco si va approssimando alla rettitudine?»¹⁰. Questo trova felice conferma poiché la retta è una circonferenza degenera, una circonferenza con raggio infinito.

La nostra conoscenza è una somma d'avvicinamenti, di approssimazioni, di regressioni all'Uno, travagliata e contrastata dalle turbolenze del molteplice... e dalle museruole della storia, s'intende.

Inatingibile per l'uomo la "sofia divina"; faticosa e possibile la "sofia terrena". Le possibilità inaudite riconosciute all'uomo sono un rifiuto netto di far intisichire l'intelligenza, ciò che

⁸ G. Bruno, *Eroici furori*, cit., p. 76.

⁹ Siamo alla vigilia della nascita della scienza sperimentale che concepisce l'applicabilità del calcolo matematico all'osservazione della natura. Bruno è lo sforzo che un secolo sta compiendo per trarre la costante dal fuggevole. È la "sofia" terrena che si dibatte tra potenza e impotenza.

¹⁰ G. Bruno, *De la causa principio e uno*, cit., p. 411.

rende Bruno «libero in soggezione (...) e vivo ne la morte; quella per cui non invidio quei che son servi nella libertà... e morti ne la vita, perché nel corpo han la catena che li stringe (...) ne la mente il letargo che le uccide; non essendo magnanimità che le delibere non longanimità che le innalze, non splendore che le illustre, non scienza che le avvive»¹¹. Queste convinzioni lo inducono, senza altra possibilità, ad intraprendere una lotta diuturna contro gli “asini”, nella convinzione che «il ramo spezzato potesse rinascere, le antiche verità rivivere, le verità segrete essere rivelate, e che sopra il buio della notte una nuova luce potesse nascere e brillare sugli uomini»¹².

Eretico per necessità Bruno deraglia dai binari della Chiesa. Travolto da un enorme cumulo di capi d'accusa, dopo l'accusa del Mocenigo, il veneziano che lo accolse in casa e lo consegnò all'Inquisizione, Bruno comprende presto che l'abiura non l'avrebbe salvato.

Un momento proprio drammatico, quello del processo, che dilata il dramma di Bruno in dramma dell'umanità, per chi non legge per noia e non giudica per sentito dire. È la vita di ciascuno di noi, quando giunge ad una svolta, foglio candido formato da due facce, inconciliabilmente opposte e indissolubilmente legate, intervallo aperto tra zero e infinito, sul quale si iscrive, da un lato, il nostro progetto di vita, dall'altro, le invadenze di chi e quanto ci circonda, che, talvolta, inondandoci con la sua presenza, travolge i nostri piani. È quello che fa l'Inquisitore con Bruno, che tenta prima di separare il piano teologico da quello filosofico, senza riuscirvi, e poi, impossibilitato a mortificare tutto il suo detto, scopercchia la bara opprimente del sistema inquisitorio, paradossalmente, consegnandosi al Braccio secolare. Estremamente seducente questa altra coincidenza di opposti: quel che tende l'arco dell'intelletto, la vita del medesimo, lo fionda nell'infinito e poi nel nulla della morte. Nessun giudizio morale, nessun applauso all'eroe. Per

¹¹ G. Bruno, *De l'infinito*, a cura di A. Guzzo e R. Amerio, Milano-Napoli, 1956, vol. I, p. 262.

¹² I. Frith, «He believed that the hewn branch should blossom, ancient truths revive, hidden truths be revealed, and upon the darkness of night a new light should arise and shine upon men», *Life of Giordano Bruno*, London, 1887, p. 19. Traduzione mia.

aver detto o fatto qualcosa di grande, in fondo, non è necessario esser morti (magari violentemente) per un'idea, ma essere stati vivi¹³. L'uomo non è un eroe se non è costretto ad esserlo. Del resto, il nostro tempo, malato di resipiscenza, è messo a disagio dall'eroe. Se c'è penuria d'uomini l'eroe è una desolante e pure inutile utopia. Bruno diventa eroe quando gli inquisitori diventano assassini? Perché non prima?

Quanti erano morti alla stessa guisa prima di lui? Moltissimi, tutti eroi? Loro malgrado. Nel 1488 si parlava già di 10220 bruciati vivi¹⁴.

La morte resta comunque un avvenimento etico importante, capace di candeggiare tutta una vita, e la familiarità con questo evento «non fa che mettere in movimento i poteri dell'intelligenza (...). La ragione ne deriva delle norme interiori che, se non soddisfano i sentimenti, li alimentano nell'atto stesso in cui si apprestano a imbrigliarli»¹⁵.

«Ch'io cadrò morto a terra, ben m'accorgo; ma qual vita pareggia al mio morir?»¹⁶. Bruno sapeva che se fosse tornato in Italia avrebbero tappato quella bocca, nonostante per un po' avesse sperato nella clemenza del Papa, la bocca che diceva: «siamo promossi a scuoprire l'infinito vigore; e abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesimi siamo dentro a noi (...). Così uno solo, benché solo, può e potrà vincere, ed al fine avrà vinto, e trionferà contro l'ignoranza generale (...) tutti gli orbi non vagliono un che vede»¹⁷. È la lotta contro la "Bestia trionfante", ma pur sempre bestia. Orione non l'ha persuaso che «l'ignoranza è la più bella scienza del mondo». «Il filosofo non può credere alle favole religiose cristiane, e Bruno

¹³ Pensiamo a Campanella, per esempio, che si sottrae, come fanno tutti gli uomini, che hanno disgusto per questa inutile sciagura che ci perseguita, la morte, fingendosi pazzo. All'Inquisizione che lo interroga risponde: «dieci cavalli bianchi»... , dieci cavalli il prezzo di una vita.

¹⁴ Persino i bigami venivano uccisi così.

¹⁵ Cfr. A. Tenenti, *Il senso della morte e dell'amore della vita nel Rinascimento*, Torino, 1989, p. 211.

¹⁶ G. Bruno, *Eroici furori*, cit., p. 48.

¹⁷ G. Bruno, *La cena de le ceneri*, a c. di G. Aquilecchia, Torino, 1955, p. 98 sgg..

non si perita a dirlo apertamente»¹⁸. La passività, anche nella religione, lo ripugna. Così gli inquisitori trassero dal pensiero bruniano pericolose conseguenze teologiche. La Chiesa rappresentò il laccio del mutamento e Bruno la sua necessità e la sinderesi. Lo scontro ha il suo epilogo nel 1600, quando il Nolano viene ucciso: se non fosse stato eretico sarebbe morto credendo in un Dio “scelerum vindex”, ma muore da eretico e dunque muore e basta: questo sì che è eroico.

La consapevolezza di un ritorno suicida in Italia, dopo una lunga apodemia, non lo frena, egli continua la sua pericolosa filosofia, pure in carcere, facendo cadere uno dei perni fondamentali per la sua salvezza: “unus testis nullus testis”. In carcere prolifera il numero dei testimoni, veri e presunti, delle sue “eresie”. A morte, dunque. E la “sceglie”, non prima di averla combattuta. È il 17 febbraio del 1600 quando Bruno, la lingua chiusa in una morsa di legno, viene condotto in Campo dei Fiori, denudato, legato ad un palo, arso vivo.

È a questo punto che la filosofia del “capovolgimento” del mondo rovesciato trova il suo sigillo, la teoria degli opposti la sua consacrazione. Come la fenice, Bruno rincorpa dalle ceneri e torna oggi con la potenza della sua filosofia.

La morte del Nolano coincide col suo contrario.

Ritroso alle catene, neanche in questa faticosa sintesi il pensatore vuole lasciarsi “contenere”, perciò, con la certezza di aver detto il meno rispetto a quanto si potesse dire, esplichiamo il senso, provocatorio, che ha per noi una tal vicenda: non sciupate la vostra vita in una inutile degenza sulla terra, non la sciupate in una stucchevole e breve permanenza, non consumatela nella paura, per l’atroce soggezione che ne deriverebbe, non sporcatela a cercare di non cadere, perché non ci è dato, ma spendetela nella forza vera della vita: cadere dieci volte e rialzarsi l’undicesima.

¹⁸ N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, 1955, p. 181.

Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: 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 nuovo.

Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoche nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate. Tutte, non escluse quelle che la Grecia fece della poesia, dell'arte, della filosofia, della libertà politica, e Roma del diritto: per non parlare delle più remote della scrittura, della matematica, della scienza astronomica, della medicina, e di quanto altro si deve all'Oriente e all'Egitto. E le rivoluzioni e le scoperte che seguirono nei tempi moderni, in quanto non furono particolari e limitate al modo delle loro precedenti antiche, ma investirono tutto l'uomo, l'anima stessa dell'uomo, non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana, in relazione di dipendenza da lei, a cui spetta il primato perché l'impulso originario fu e perdura il suo.

Benedetto Croce

Perché non possiamo non dirci «cristiani»

SALUTE E BUONI AUSPICI

Saluto a conclusione del seminario sul pensiero di B. Croce

Autorità, colleghi, signore, signori,
vi ringrazio, a nome della Scuola che ho l'onore di dirigere, per aver accolto l'invito ad essere qui presenti, quest'oggi, per la chiusura di questo primo seminario di cultura, promosso e realizzato così felicemente nella nostra città, con la collaborazione dell'Associazione Culturale Pro Press Editrice e della Rivista Culturale «Riscontri», dall'Istituto Italiano per gli studi filosofici, egregiamente presieduto dall'avv. Gerardo Marotta.

Noi abbiamo il piacere e l'onore di avere tra noi quest'uomo che tanto ha operato ed opera per la cultura nel mondo internazionale e nazionale, ed in particolare nel nostro Mezzogiorno, terra di antica civiltà e di grandi e nobili speranze che nel passato attingono, oggi più di ieri, ragioni e forza di fede operosa e viva.

L'avv. Marotta è il testimone significativo ed ammirevole di una nobile convinzione che dovrebbe essere di noi tutti, di ciascuno di noi: la cultura non è mai un orpello, per quanto prezioso esso possa essere, della nostra vita, ma è il lievito fecondo e segreto di essa; non è la voce di un accademismo arcadicheggiante, ma la luce più significativa del nostro umano esistere e divenire; non è né può essere una semplice occasione di divagazione ed ozio salottiero, ma la voce nobile ed ardita del nostro impegno ad intendere per vivere.

La cultura è scienza e coscienza insieme: è il sapere che si fa norma di etica di vita; è la legge intima del nostro io che si specifica ed avvalora di conoscenze e di riflessioni.

Una cultura diversamente intesa come somma di semplici anche se ricche informazioni, osservazioni, ricerche, invenzioni, scoperte, asservirebbe l'uomo cingendolo di barriere tanto più alte ed insormontabili quanto più ignorate o nascoste; sarebbe la tirannia dell'intelligenza che si fa prigioniera e vittima

di sé stessa.

Né si può pensare ad una cultura che persegua la conoscenza e la scoperta dell'io, dimidiandolo tra etica e scienza.

È tempo di riscoprire o, se volete, di ricostruire l'uomo nella sua interezza e nobiltà incomparabile di creatura che pensa, e sente e sa di pensare.

È tempo di tornare alla filosofia intesa non solo e non tanto come disciplina a sé stante, ma come spirito critico e creativo che si pone alla base di tutte le discipline, e le scandaglia, le sperimenta, le avvalora, le rende umane nel senso più alto della parola.

A questo fine ha inteso operare questo Seminario, tenuto da insigni studiosi e validamente coordinato e diretto dalla dott.a Rita Melillo cui va il nostro ringraziamento più vivo e che di questo Istituto Magistrale è stata alunna lodevole, in anni non lontani.

Ed è stato bello, consentitemi di dirlo, che una ex-alunna abbia pensato alla sua Scuola di un giorno come ad un punto di riferimento per questo seminario cui mi auguro tanti altri facciano seguito.

Un ringraziamento particolare va anche al consorte della dott.a Melillo, signor Benito Scopa, infaticabile collaboratore per la felice riuscita della nascente attività.

Perché essa duri, facciamo della Scuola, di ogni nostra scuola, un centro di incontro e di riscontro culturale continuo, per dare alla nostra vita un significato più alto ed orizzonti più vasti, per offrire ai nostri giovani una ragione ed una sostanza di speranza e di amore.

È questo un invito ed un augurio, ed insieme un'offerta ed un impegno *Quod erat et est in votis*.

Perché la S.F.I. è necessaria anche in Avellino?

Nel corso della vita di ciascuno di noi capitano tante cose alle quali invano cerchiamo di dare una risposta appropriata; a volte ci troviamo a dover svolgere compiti ai quali non ci sentiamo per niente preparati; ci troviamo anche coinvolti in tante responsabilità che non immaginavamo minimamente di doverci assumere. Il dar corpo alla Società Filosofica Italiana - Sezione di Avellino, rientra proprio in quelle responsabilità di cui dicevo. Dare “corpo” vuol significare far nascere, dare alla luce un “bambino”. E proprio come questo meraviglioso “essere” dell’universo conosciuto, si svilupperà, crescerà, progredirà, si ammalerà e morirà a seconda del nostro sentire, delle attenzioni e qualità di “cure” che ciascuno di noi sarà in grado di offrire. Sarà accolto e sostenuto da tutte le “Forze Culturali” e Autorità della Provincia con lo stesso ardore in questo momento di incertezze soprattutto economiche? Ce lo auguriamo: nonostante le difficoltà, sarebbe auspicabile che degli sponsors come Banche, Assicurazioni, Associazioni professionali religiose e laiche, “mezzi di comunicazione”, Ditte che operano a livello nazionale ed internazionale collaborassero a questa iniziativa. Ma, ancora una volta, dobbiamo affidarci alla generosità di tutti, che è molta e niente, perché si poggia unicamente sui contatti personali oltre che sulle capacità, sulle qualità e sui comportamenti fiduciari (il *know-how*) di ciascun promotore e operatore di tale iniziativa. Sì, per noi, la filosofia è vita nel suo tutto, fondata sulla ricerca, che è analisi e critica del pensiero con tutte le implicazioni che questo comporta. Sapremo trasmettere ai nostri vicini, ai nostri fratelli anche lontani questo nostro sentire per coinvolgerli e stimolarli a venirci a visitare e studiare con noi? Questa è la sfida con noi stessi.

È pur vero che una tale iniziativa altrove nasce per lo più con l’apporto delle Università e “gode” degli stessi servizi e privilegi. Ma è poi questo un bene? Ormai, è palese a tutti il

ritardo del processo evolutivo della nostra vita dovuto al godimento di tali privilegi istituzionali! Anche la società contemporanea della S.F.I. nazionale non appare adeguata ai problemi del presente. Milioni di giovani studenti ignorano finanche il significato del termine filosofia. Avellino, secondo noi, proprio perché è priva di Università si trova nella posizione (felice?) di beneficiare della vicinanza e dei rapporti intensi con più Università: Napoli, Salerno, Caserta, anche Benevento e perfino Roma; senza considerare che la nostra provincia ha contatti diretti con le potenze mondiali, tramite il rispetto che i nostri fratelli emigrati hanno saputo conquistarsi, grazie alla nostra cultura umanistica. Dobbiamo incoraggiarli a fare ricerca sulla nostra cultura, sulla nostra eredità e più ancora su noi stessi e la nostra capacità di saper rispondere al “nuovo” con competenza. Il futuro dei nostri movimenti culturali si deve basare su una nuova generazione di avellinesi, perciò riteniamo che la promozione e la partecipazione degli insegnanti a conferenze e seminari deve essere incoraggiata e sostenuta nonostante le ristrettezze finanziarie. Lo studio comparativo e multidisciplinare si va sempre più intensificando tra le più avanzate associazioni culturali. Ci piace pensare che proprio nel nostro ambiente a dimensione umana, in questo luogo tranquillo, che gode del clima della montagna e della vicinanza del mare si possa svolgere attività di ricerca su tutti gli aspetti culturali. In questo luogo atto a recuperare l’equilibrio psichico e fisico, in questo luogo atto allo studio e alla meditazione, si possa realizzare il sogno di ciascun “uomo” in una comunità integrata in cui passato e presente si mescolino e si armonizzino.

Non so se queste parole susciteranno lo sperato interesse in coloro che sono giovani oggi, negli anziani o nei “professionisti”, ma forse troveranno un’eco in coloro che pensano o che fanno uso del pensiero. Dalla cima del Santuario di Montevergine le antenne TV emettono in continuazione informazioni: può Avellino allora diventare un centro di studi unitario donde si irradia uno spirito medesimo attraverso le ricerche dedicate a persone diverse e composte in epoche diverse? È possibile che qui si rievochino maestri che mi hanno e ci hanno guidato nel cammino della filosofia e mi hanno insegnato a fare in qualche

modo da guida ai più giovani, obbedendo a un motivo ispiratore unico, che si chiama la “Religione della Libertà”! Ma chi vive nella scuola e per la scuola, chi ama la scuola, sa che essa è la nostra vita e che vi sono anche oggi tanti giovani intelligenti volenterosi e generosi. Non tutto è corrotto; dunque non tutto è perduto.

Siamo un pugno di pionieri, un po' *sui generis*, più che un movimento filosofico ma tutti siamo animati dallo stesso ardore: contribuiamo con tutte le forze che abbiamo a disposizione e ci sforziamo, tutti insieme, ad escogitare proposte costruttive che ci portino all'armonia interiore. Nessuno dei pionieri occupa il posto di un *maître à penser*, perciò non ci illudiamo che il nostro ruolo di operatori e costruttori delle fondamenta di una “nostra” cultura filosofica possa determinare una “scuola” di pensiero, ma favorirne lo sviluppo sicuramente. Quanti di noi oggi possono mettere a disposizione della nostra crescita culturale il proprio tempo, il proprio danaro, le proprie amicizie, le proprie capacità intellettuali? A chi sta a cuore la crescita dei nostri piccoli, l'avvenire dei nostri giovani e la serenità dei nostri anziani? Parliamone, discutiamone con garbo, l'invito è per tutti. La nostra sede provvisoria, grazie all'ospitalità del preside Prof. Giuseppe D'Errico, è presso l'Istituto Magistrale “P. E. Imbriani” di Avellino.

Sembra ieri, che con un pugno di studiosi di varie discipline, quasi per gioco, demmo vita all'associazione culturale Pro Press Editrice. Con il loro ardore armati dalla curiosità di sapere e usando i propri risparmi mi hanno permesso di investigare lo stimolante mondo filosofico canadese e resistere lungo i 3 anni di una estenuante ricerca sul campo, per gettare un ponte tra le due culture. L'attenta cura che riponiamo nei rapporti con le persone con le quali veniamo in contatto ci ha spinti a forgiare il motto “forza CON e NON sull'altro”. Collaboriamo con l'Associazione Italiana Studi Canadesi e con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli per la divulgazione degli *Appelli per la Filosofia e la Ricerca Umanistica*, e per organizzare seminari, corsi di formazione e di aggiornamento in Avellino e provincia.

Possiamo ben concludere col dire che quando l'ardore dei

giovani s'incontra con la responsabilità dei maturi e si consolida nella saggezza degli anziani è possibile qualsiasi cosa. Del resto non dobbiamo dimenticare l'etimo della parola filosofia che è il medesimo, *filìa*, su cui fonda le sue radici l'amicizia: ed è un viaggio tra amici (proprio per questo rispettosi l'uno dell'altro e disposti a collaborare e dialogare) che stiamo tentando di organizzare qui in Avellino, un viaggio nelle sconfinite terre della cultura, che anziché finire a "tarallucci e vino" sappia invece godere dello spirito gaio proprio della comitiva per aiutarci a formare il carattere e trovare l'equilibrio del cuore.

Notizie sui relatori

MARIO AGRIMI insegna filosofia morale presso la facoltà di Lettere e filosofia dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli; collabora a numerose riviste con studi su Vico e sull'età vichiana; ha pubblicato lavori su temi etico-politici ed estetico-morali del pensiero dantesco, su momenti e figure dell'Illuminismo meridionale e su aspetti del dibattito filosofico italiano tra Otto e Novecento.

Tra le sue pubblicazioni:

- *Ricerche e discussioni vichiane*, ed. Itinerari, 1984;
- *Paragrafi sul "platonismo" di Vico*, in «Studi Filosofici», V-VI (1982-'83), pp. 83-130;
- *Et 'factum' et 'verum' cum 'verbo' convertuntur*, in *Vico und die Zeichen//Vico e i segni*, Atti del Convegno tenuto a Berlino 23-25 settembre 1993, Gunter Narr Verlag, Tubinga 1995.

MARIO GABRIELE GIORDANO è direttore della rivista «Riscontri», studioso di letteratura italiana, autore di originali saggi su Dante, Galileo, Foscolo, Manzoni, Pomilio, Ripponi (da lui addirittura scoperto), Dante Troisi, Settembrini. Ha scoperto una fonte settecentesca della *Ginestra* di Leopardi: *Il Vesuvio*, di Marciano Di Leo, sulla quale questione ha pubblicato un saggio prima su «Riscontri», e poi in volume nel 1991.

Tra le sue pubblicazioni:

- *Il verismo. Verga e i veristi minori*, Conte, Napoli 1992;
- *Aspetti e figure della letteratura italiana dell'Ottocento*, Nuova Fortezza, Livorno 1988;
- *Prima della luce. Racconti brevi, brevissimi minimi*, Periferia, Cosenza 1992;
- con A. Pavone ha curato, *Lo studio critico della letteratura italiana*, in 5 voll., Conte, Napoli 1975.

RITA MELILLO insegna filosofia teoretica all'Università "Federico II" di Napoli, collabora a varie riviste scrivendo prevalentemente su temi di filosofia inglese contemporanea, di etica manageriale, e di filosofia canadese. È segretaria della Società Filosofica Italiana di Avellino. È membro dell'Associazione Italiana Studi Canadesi.

Tra le sue pubblicazioni:

- *Tra neo-hegelismo e neo-empirismo. Saggio su G.R.G. Mure*, S.E.N., Napoli 1986;
- trad. G.R.G. Mure, *Fuga dalla verità*, Loffredo, Napoli 1990;
- *Ka-Kanata. Pluralismo filosofico*, vol. I, Pro Press Editrice, Serino (Av) 1990;
- *Ka-Kanata. Pluralismo filosofico*, vol. II, Pro Press Editrice, Serino (Av) 1993.

GIULIANO MINICHELLO insegna pedagogia sperimentale all'Università di Salerno, collabora a varie riviste occupandosi di pedagogia, di filosofia della scienza, di scienza della comunicazione.

Tra le sue pubblicazioni:

- *Il doppio pensiero. Razionalità e analogia nel discorso pedagogico*, Morano, Napoli 1994;
- con G. Acone, *L'educazione divisa. Filosofia e tecnica nella pedagogia contemporanea*, Armando, Roma 1986;
- con L. Anzalone, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, Rubbettino, Catanzaro 1984.

ERNESTO PAOLOZZI insegna storia della filosofia all'Istituto Universitario di Magistero "Suor Orsola Benincasa" di Napoli, collabora a varie riviste occupandosi di temi prevalentemente crociani e di estetica contemporanea.

Tra le sue pubblicazioni:

- *I problemi dell'estetica italiana*, S.E.N., Napoli 1986;
- *Vicende dell'estetica*, Loffredo, Napoli 1989;
- *Liberalismo come metodo. Antoni, Croce, De Ruggiero, Popper*, Fondazione L. Einaudi, Roma 1995.

INDICE DEI NOMI

- ALFIERI V. E. , 65
 ALFIERI V., 109, 109N.
 ANTONI C., 89
 ARISTOTELE, 62
- BEAVIN J. H., 95
 BERNARD C., 117, 117N.
 BOBBIO N., 101N., 102, 102N., 103N., 110N.
 BORGES L., 86
 BRUNO G., **123-130**
- CARLINI A., 99
 CATTANEO C., 101, 101N.
 CATULLO, 52
 CHOMSKY N., 113
 CIONE E., 65
 CORDESCHI A., 60, 60N., 61N.
 COTRONEO G., 68N.
 CROCE B., PASSIM
- DAL PANE L., 23N., 26N., 37N., 38N., 44, 45,
 45N.
 DANTE, 50, 51, 70
 DILTHEY W., 73, 76
 DROYSEN J. G., 73, 75, 75N., 76
- EINAUDI L., 88, 110
 EINSTEIN A., 124
 ENGELS F., 19N., 23N.
 ERASMO DA ROTTERDAM, 60
- FAURE E., 15
 FICHTE G. A., 23
 FORD H., 109, 109N.
- FRANCESCHINI R., 55
 FRANCHINI R., 89
 FRATTINI A., 49
- GARIN E., 18, 18N., 24, 42, 42N., 45N., 99N.,
 100N., 101N.
 GENTILE G., 17, 18-21, 18-21N., 22, 23, 24,
 24N., 25, 26, 26N., 27-31, 32,
 32N., 33, 33N., 34, 35, 35N., 36,
 37, 39, 40, 40N., 41-43, 45N.,
 46, 47, 67, 98, 99, 102, 104
- GIOBERTI V., 22, 23
 GOBETTI P., **98-114**
 GRAMSCI A., 36, 37, 37N., 38N., 98, 105N.,
 106N.
 GUÉNON R., **115-121**
- HEGEL G. G. F., 26, 26N., 27-30, 32, 34, 55,
 56, 75, 84, 86, 113
- JACKSON D. D., 95
 JAJA D., 23
- KANT I., 23
- LABRIOLA T., 38, 39N.
 LABRIOLA A., 17, 17N., 18, 19, 19N., 20, 21,
 22, 22N., 23N., 24, 25, 26, 26N.,
 27-36, 37-39, 37-39N., 40, 41,
 42, 42N., 43-46, 43-46N., 47

LENIN V. I., 40, 41
 LOMBARDO RADICE G., 99, 103N., 105
 LUPORINI C., 24N.
 LUXEMBURG R., 101

MACHE E., 75, 75N.
 MACHIAVELLI N., 69, 86
 MARIATEGUI J. C., 105, 105N.
 MARX K., 19N., 21N., 23, 23N., 24, 25, 26,
 26N., 30, 31, 32, 32N., 33-36,
 39, 40, 40N., 41, 42, 42N., 45N.,
 69, 86, 105
 MAZZINI G., 101
 MORRA U., 101, 101N., 107N.
 MUSSOLINI B., 44, 68

PAPINI G., 65
 PARENTE A., 51N., 65, 88
 PLATONE, 55, 126
 PLOTINO, 126
 POINCARÉ H., 116, 116N., 117N.
 POMILIO M., 49
 POPPER K. R., 111, 113, 114

POSTMAN N., 111, 112, 113
 PRETI G., 65
 PREZZOLINI G., 28, 29, 29N., 65, 100N.,
 101N.

ROSMINI A., 22, 23

SALVEMINI G., 68
 SAPEGNO N., 107, 107N.,
 SASSO G., 19N., 38N., 81N.
 SERRA R., 61
 SMITH A., 66
 SOCRATE, 55, 56
 SOREL G., 21, 22, 33
 SPAVENTA B., 23, 26, 26N., 27, 28, 32
 SPRIGGE C., 54N., 56N.

VICO G. B., 23, 30, 86, 87
 VIRGILIO, 50
 VITI CAVALIERE R., 95
 VOSSLER K., 66

WINDELBAND G., 76

