

Prima edizione 1984

INTRODUZIONE A

CROCE

DI

PAOLO BONETTI



EDITORI LATERZA

BENEDETTO CROCE

Proprietà letteraria riservata  
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel marzo 1984  
nello stabilimento d'arti grafiche Gius. Laterza & Figli, Bari

CL 20-2417-9  
ISBN 88-420-2417-1

I. IL PROBLEMA DELLA STORIA  
E IL PRINCIPIO ECONOMICO

1. *La concretezza della storia.*

Nel 1918, accingendosi a ristampare i suoi saggi giovanili sulla storia e sulla letteratura, Croce scrisse che il pregio di quegli scritti stava nel documentare « un momento della vita degli studi nell'età nostra, e in Italia: il momento, cioè, in cui si cominciò a sciogliere il duro ghiaccio del positivismo, e rispuntarono qua e là, con nuovi atteggiamenti, i problemi filosofici »<sup>1</sup>. Il suo passaggio dagli studi eruditi e letterari alla riflessione critica si era, quindi, configurato « come opposizione a quell'andazzo disordinato e impetuoso, e segnatamente a quelle forme di esso che investivano e travolgevano le ragioni stesse degli studi, da me coltivati, della letteratura e della storia »<sup>2</sup>.

Ciò che lo offendeva, nella cultura positivista, era la considerazione della poesia come semplice « piacere di associazioni psichiche », mentre la storia, perdendo la sua individualità e concretezza, veniva ridotta alla « monotona ripetizione di alcuni schemi politici, sociali e variamente istituzionali » e all'« azione di alcune leggi generali, di solito passionalmente colorate dalle utopie democratiche di

<sup>1</sup> *Primi saggi*, Bari 1951<sup>3</sup>, p. VIII.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. IX.

allora e da altre tendenze pratiche»<sup>3</sup>. Ai pallidi schemi del positivismo evolucionista Croce contrapponeva, in campo estetico-letterario, la lezione di Francesco De Sanctis, e, in quello logico, l'insegnamento di Antonio Labriola che gli aveva instillato il gusto, di derivazione herbartiana, per la chiarezza e la distinzione concettuale<sup>4</sup>.

È il gusto che si ritrova pienamente nel primo scritto filosofico di Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, una memoria letta all'Accademia Pontaniana di Napoli il 5 marzo 1893. Interventendo in un dibattito allora assai vivo nella cultura storico-filosofica europea, in particolare tedesca<sup>5</sup>, Croce, dopo un iniziale

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

<sup>4</sup> Sull'importanza della filosofia di Herbart per la sua formazione intellettuale e morale, cfr. ciò che lo stesso Croce scrive nel *Contributo alla critica di me stesso*, in *Etica e Politica*, Bari 1945<sup>3</sup>: «Quel rigorismo, che era insieme amore per l'acuta distinzione, come mi salvò dall'associazionismo e dal positivismo e dall'evoluzionismo, così del pari mi mise in guardia e m'impedì di cadere negli errori dello hegelismo, ora naturalistico ora mistico, che, dialettizzando frettolosamente e spesso mitologicamente, cancellava o fiaccava le distinzioni stesse, le quali hanno e danno vita al processo dialettico. [...] Né solo quella concezione platonico-scolastico-herbartiana mi protesse dal naturalismo e materialismo dominanti al tempo della mia giovinezza e mi armò pel futuro, ma, anche, essa mi rese del tutto impenetrabile alle insidie del sensualismo e del decadentismo» (p. 395).

<sup>5</sup> Sull'europeismo culturale del giovane Croce, cfr. E. Garin, *Appunti sulla formazione e su alcuni caratteri del pensiero crociano*, in *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma 1974: «Dopo gli herbartiani [...] Dilthey, Simmel, Rickert; metodologia delle scienze storiche, conoscenza storica e intuizione estetica, *Geist*, e *Leben*, la vita e le forme, la psicologia e il suo metodo, il mondo della natura e il mondo della cultura, la *Kulturgeschichte*: è questo il giro di problemi e di autori in cui Croce si muove fra gli anni Ottanta e Novanta, avviato da Labriola ai dibattiti della più aggiornata filosofia tedesca» (p. 9); più recentemente, cfr. Pietro Rossi, *Croce e la storia*, in «Mondoperaio», 10, ottobre 1982: «Nei suoi scritti degli anni '90 s'incontrano riferimenti espliciti non soltanto a Droysen e al *Leberbuch* di Bernheim, ma anche all'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* di Dilthey, a *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* di Simmel, ai *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* di Rickert. La stessa tesi del carattere individualizzante della ricerca storica, e la conseguente

tentennamento (che lo portò a riscrivere la sua memoria), prendeva decisamente posizione a favore della tesi della storia-arte in contrapposizione a quella della storia-scienza. Il suo amore per la concretezza storica, la sua preferenza per le nette distinzioni concettuali, sono ben evidenti nel suo modo di argomentare: stabilito che la scienza «cerca sempre il generale e lavora per concetti», mentre compito della storia è quello di «narrare fatti», la conclusione non poteva essere che quella di ricondurre la storia alla categoria dell'arte:

O si fa scienza, dunque, o si fa arte. Sempre che si assume il particolare sotto il generale, si fa scienza; sempre che si rappresenta il particolare come tale, si fa arte. Ora, noi abbiamo visto che la storiografia non elabora concetti, ma riproduce il particolare nella sua concretezza; e perciò le abbiamo negato i caratteri della scienza. E dunque facile conseguenza, è sillogismo in tutta regola, concludere che, se la storia non è scienza, dev'essere arte<sup>6</sup>.

A questa distinzione segue una sottodistinzione che pone la storia come parte rispetto al tutto rappresentato dalla categoria estetica, come il «realmente accaduto» nei confronti del meramente possibile. Sottrarre la storia alla categoria della scienza non significa, tuttavia, per Croce, affidarla all'arbitrio: la sua raffinata educazione filologica, la sua lunga pratica di ricercatore di documenti, lo porta a sottolineare che «l'esattezza storica è un dovere assoluto ed imprescindibile dello storiografo» e che «lo storico, prima di procedere alla sua rappresentazione, prima di narrare, ha bisogno di approntare la materia da esporre; e i suoi lavori preparatori si chiamano la ricerca, la critica, l'interpretazione, la comprensione storica, e sono

distinzione di quest'ultima dalla scienza in base all'antitesi tra narrazione di eventi individuali e formulazioni di concetti generali, appare in linea con l'impostazione a cui Windelband e Rickert pervenivano nello stesso periodo, attraverso la critica della dicotomia diltheyana tra scienze della natura e scienze dello spirito» (p. 115).

<sup>6</sup> *Primi saggi cit.*, pp. 23-4.

più o meno agevoli, e talvolta ottengono il pieno effetto e talvolta no »<sup>7</sup>.

L'importanza delle tecniche di accertamento filologico esclude ogni possibilità di contaminare e deformare la narrazione storica con i « disegni prestabiliti » della filosofia della storia, che, fra l'altro, « condurrebbe logicamente al fatalismo, all'accomodantismo e alla individuale nehtiosità », mentre « la storia la facciamo noi stessi, tenendo conto, certo, delle condizioni obiettive nelle quali ci troviamo, ma coi nostri ideali, coi nostri sforzi, con le nostre sofferenze, senza che ci sia consentito di scaricare questo fardello sulle spalle di Dio e dell'Idea »<sup>8</sup>.

Questa vibrazione morale della concezione storica crociana, il rifiuto di ogni teologia storica, si possono cogliere anche nella concreta opera storiografica di quegli anni: nella prefazione alla seconda edizione della *Rivoluzione napoletana del 1799* (giugno 1896), Croce scrive che « se i patrioti di Napoli, per il loro idealismo, la loro ostinazione e la loro mancanza di senso politico andarono incontro a certa rovina, furono questi stessi fatti e circostanze che salvarono il frutto dell'opera loro. Nella storia, è grandissima quella che potrebbe dirsi l'efficacia dell'esperimento non riuscito, specie quando vi si aggiunga la consacrazione di un'eroica caduta », sicché « le nostre simpatie personali sono per quei vinti contro quei vincitori. [...] Ma, per quei vinti e contro quei vincitori, c'è, di più, la ribellione del nostro sentimento etico »<sup>9</sup>.

Anche nello scritto sulla *Critica letteraria. Questioni teoriche*, pubblicato nel 1894, si insiste, in opposizione a ogni intellettualismo o sociologismo, sulla necessità di un rapporto diretto con l'opera letteraria, sulla « contemplazione o godimento estetico dell'opera d'arte », a cui deve seguire « la sua descrizione, riproduzione o rappresentazione ». Su questa base descrittiva sorge, poi, il momento

della « valutazione o giudizio estetico », affidato ad un criterio di gusto che non può avere l'obiettività della dimostrazione logica, ma è relativo al grado di educazione umana e letteraria di chi lo pronuncia. Certamente « si stabilisce un'affinità di gusti, che, senza essere rigorosamente criterio oggettivo, può tenerne il luogo », e « chi giudica dell'arte si riferisce, così pel contenuto come per la forma, al gusto dei migliori »<sup>10</sup>, ma questo criterio di valutazione resta storico e soggettivo. La storiografia letteraria è, come quella politica, l'opera di un soggetto empirico che si muove nell'ambito di valori storicamente condizionati e secondo tecniche partecipabili e controllabili da tutta la comunità dei ricercatori.

## 2. La polemica sul marxismo.

Il 27 aprile 1895 Antonio Labriola scriveva a Croce per annunziargli l'uscita, a Parigi, del primo fascicolo del « Devenir social » (la rivista diretta da Georges Sorel), e l'invio del manoscritto di un articolo che egli vi pubblicava: si trattava del saggio *In memoria del Manifesto dei comunisti*. « Quando lo ebbi ricevuto — scriverà Croce molti anni dopo — lo lessi e lo rilessi, la mente mi si riempì di visioni e di concetti per me nuovi, e, nel rispondere al Labriola, gli proposi di farmi editore di quel saggio »<sup>11</sup>. Per oltre due anni s'immerse nello studio di Marx, degli economisti e dei comunisti antichi e moderni (fedele, anche in questo, alle buone regole della filologia) e divenne, a sua volta, amico di Georges Sorel e collaboratore del « Devenir social »; ma, anche in questo appassionamento per il marxismo, seguì più il suo istinto di storico che la pretesa labrioliana di congiungere la teoria marxista con la prassi del socialismo contemporaneo.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 36-7.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 67-8.

<sup>9</sup> *La rivoluzione napoletana del 1799. Biografie, racconti, ricerche*, Bari 1968<sup>7</sup>, pp. xii e xv.

<sup>10</sup> *Primi saggi cit.*, p. 107.

<sup>11</sup> *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari 1961<sup>10</sup>, p. 280.

Marx fu per lui, fin dall'inizio, maestro di realismo storico e politico, al di fuori dei « ghirigori metafisici e letterari » del rivoluzionario tedesco imbevuto di dialettica hegeliana<sup>12</sup>, e che lasciò volentieri all'esegesi del suo giovane amico Giovanni Gentile<sup>13</sup>. Questo atteggiamento di diffidenza nei confronti dell'hegelismo (di un certo hegelismo, almeno) non è smentito neppure nella celebre prefazione del 1917 alla terza edizione di *Materialismo storico ed economia marxistica*, dove si parla sì di un hegelismo (quello mediato da Marx) « assai più concreto e vivo di quello che ero solito d'incontrare presso scolari ed espositori che riducevano Hegel ad una sorta di teologo o di metafisico platonizzante », ma si insiste poi, soprattutto, sul legame del marxismo con le « migliori tradizioni della scienza politica italiana, mercè la ferma asserzione del principio della forza, della lotta, della potenza, e la satirica e caustica opposizione alle insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89 »<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> « Il filosofo napoletano si sforzava di depurare la nuova dottrina di tutti i caratteri più detestabili dello hegelismo e [...], fatto ciò, egli per un verso la demoliva in quanto teoria, e per un altro verso ne faceva proprie alcune istanze e alcuni suggerimenti » (G. Bedeschi, *Croce e il marxismo*, in « Mondoperaio », 10, ottobre 1982, p. 101).

<sup>13</sup> Si veda la pref. alla 1ª ed. (luglio 1899) di *Materialismo storico* cit., e per l'interpretazione gentiliana di Marx, G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Pisa 1899.

<sup>14</sup> *Materialismo storico* cit., p. xii. Dieci anni dopo, di fronte alle capziose interpretazioni di queste sue parole, nella pref. alla 5ª ed. dell'opera, Croce sentirà il dovere di precisare che « la stuttura » da lui censurata, consisteva « nell'illegittimo trasferimento della pratica tribunizia in campi dove non sono tribunali costituiti »; e nasceva « dall'ignavia e dalla riluttanza ad approntare travagli e fatiche a cui non è lecito sottrarsi; sicché aveva « per effetto di condurre alla servitù, cioè al dominio di coloro che profittando della stoltezza altrui, provvedono ai propri interessi col coprirsi della veste di rappresentanti di quel tribunale originario »; e aggiungerà ancora che « la differenza fra l'atteggiamento liberale e quello variamente illiberale non è già che il secondo ricorra alla forza (= energia della volontà e dell'azione), e il primo ne faccia o ne possa mai far senza; ma, semplicemente, che l'uno mette la

Anche a prescindere dalla indubbia forzatura polemica di queste pagine (Croce le scrisse in anni in cui era impegnato in un'aspra diatriba contro l'ideologia democratico-massonica), sta di fatto che l'interpretazione che egli dava del pensiero di Marx e di Labriola, nel saggio *Sulla forma scientifica del materialismo storico* del maggio 1896, era tutta centrata sui suoi interessi di storico alla ricerca di « alcuni dati nuovi, alcune nuove esperienze ». Questo era ciò che apportava di veramente positivo per gli studi sociali il materialismo storico, tanto è vero che si era formato « nella testa di politici e di rivoluzionari e non già di freddi e compassati scienziati di biblioteca »<sup>15</sup>.

Quel che Croce non accetta è la mescolanza fra il metodo della ricerca e la pretesa di dedurre da essa, in modo immediato e necessitante, i criteri dell'azione politica e morale. Non solo il marxismo non è in grado di operare una riduzione pragmatica del « pregio intrinseco ed assoluto dell'ideale morale », ma, per il kantiano e herbartiano Croce, la questione si rovescia, e le teorie economico-sociologiche di Marx svelano la loro dipendenza da un preciso universo di valori « scientificamente » verificabili:

È evidente che l'idealità o l'assolutezza della morale, nel senso filosofico di tali parole, sono presupposto necessario del socialismo. L'interesse, che ci muove a costruire un concetto del sopravvalore, non è forse un interesse morale, o sociale che si voglia dire? in pura economia, si può parlare di sopravvalore? non vende il proletariato la sua forza di lavoro proprio per quel che vale, data la sua situazione nella presente società? E, senza quel presupposto morale, come si spiegherebbe, nonché l'azione politica del Marx, il tono di violenta indignazione e di satira amara, che si avverte in

forza a servizio di un ideale liberale, e l'altro l'adopera a sostegno di un ideale autoritario. Perciò tutti i pensatori che hanno instaurato o restaurato il concetto della forza, si chiamino Machiavelli, Vico o Carlo Marx, sono stati benemeriti della scienza politica » (pp. xiv-xv).

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

ogni pagina del *Capitale*?<sup>16</sup>

Nel successivo saggio *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* del novembre 1897, la pretesa scientificità (inteso in senso teorico-sistematico) del materialismo storico, è ulteriormente e più analiticamente demolita. Marx, « nell'assumere a tipo l'eguaglianza del valore col lavoro e nell'applicarlo alla società capitalistica, istituiva paragone della società capitalistica con una parte di sé stessa, astratta ed innalzata ad esistenza indipendente »; il sopravvalore era, da un punto di vista scientifico, una parola priva di senso, e la legge del valore, elaborata da Marx, una semplice « legge particolare dell'astratta società lavoratrice », da lui posta come termine ideale di confronto per le società capitalistiche storicamente esistenti<sup>17</sup>.

### 3. L'individuazione del principio economico.

Se la concezione marxiana del valore-lavoro non poteva essere indebitamente considerata come una teoria generale del valore, non per questo veniva meno l'esigenza di una « scienza economica generale », che, come quella propugnata dalla scuola austriaca dell'economia pura, ricercasse il principio economico « deducendolo da principi affatto diversi e più comprensivi di quelli particolari di Marx »<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Ivi, p. 20.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 70 e 73.

<sup>18</sup> Ivi, p. 73. Contro questa ricerca di un principio economico generale, protestava vivacemente Antonio Labriola: « Ma donde il Croce — è proprio nell'atto che s'occupa di Marx! — trae la persuasione che oltre alle varie economie succedentesi nella storia, rispetto alle quali l'economia capitalistica industriale è, per così dire, un caso particolare (ma è quel caso, si noti, che solo fino ad ora ha la sua teoria, e questa esiste in molte varianti di scuole e sottoscuole), ci sia poi una economia pura, che da sola dà luce e indirizzo generale d'interpretazione a tutti questi casi, o, diciamo meglio, a tutte queste forme di prosaica esperienza? Un animale in sé, oltre a tutti gli animali visibili e ostensibili? E che cosa

Su questa strada Croce, se in un primo momento si incontra con le teorie della scuola edonista e il suo principio dell'utilità-ofelimità, deve ben presto giungere alla conclusione (attraverso un memorabile scambio di opinioni con Vilfredo Pareto, che segna la sua nascita come pensatore originale e creativo)<sup>19</sup> che c'è una radicale differenza tra la ricerca di tipo empirico-matematico dei suoi amici economisti, e la sua, rivolta a trovare il fondamento speculativo di quel vasto campo dell'esperienza storica che la frequentazione dei testi marxiani e labrioliani gli aveva rivelato come irriducibile a un'astratta considerazione morale.

Già, in una polemica col prof. Racca, che aveva recensito sulla « Rivista italiana di sociologia » i suoi saggi marxisti, Croce aveva insistito sul pericolo insito nel linguaggio matematico di « credere che il concetto economico, il quale è essenzialmente concetto di valore, di preferibile, di desiderabile, ossia di alcunché qualitativamente distinto, sia, invece, concetto quantitativo »<sup>20</sup>; ma è nelle due lettere a Pareto, del maggio e dell'ottobre 1900<sup>21</sup> — in significativa coincidenza con l'uscita della prima *Estetica* — che il pensiero crociano si rivela ormai in tutta la sua maturità e nettezza. Il fatto economico — scri-

dovrebbe mai contenere cotesta economia dell'uomo superstorico e supersociale, che finisce per essere più noioso dei superuomini della letteratura e della filosofia? Forse la nuda dottrina dei bisogni e degli appetiti, data la sola natura ambiente, ma senza esperienza di lavoro, senza strumenti, e senza correlazioni precise o di comunanza o di società? » (*Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Bari 1944, pp. 153-4).

<sup>19</sup> Nelle due lettere a Pareto, « con mirabile concisione e stringente rigore, la fisionomia dell'attività economica è scrutata così a fondo che solo la più matura trattazione che ne fornì nella *Filosofia della pratica* aggiungerà al quadro elementi essenziali. [...] Nelle lettere al Pareto, il volto dell'utile è ormai individuato con sicurezza » (G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975, p. 430).

<sup>20</sup> *Materialismo storico* cit., p. 176.

<sup>21</sup> La prima è una risposta alla conferenza paretiana del 1898: *Comment se pose le problème de l'économie pure*, ora nei « Cahiers Vilfredo Pareto », 1, 1963, pp. 121-30.

ve Croce nella prima delle due lettere, apparsa sul « Giornale degli economisti » — è un fatto di valutazione, positiva o negativa, anche se « nel fatto economico entrano oggetti fisici, i quali, appunto perché fisici, sono misurabili. Ma l'Economia non conosce cose e oggetti fisici sibbene azioni. L'oggetto fisico è semplice materia bruta dell'atto economico: misurando esso, si resta nel mondo fisico, non si passa all'economico »<sup>22</sup>. Il « fatto economico » è dunque un fatto di attività pratica, di volontà, una scelta consapevole in vista di un fine concretamente perseguito.

Nella sua filosofia in formazione, intesa come sistema di concetti organicamente connessi, Croce cerca per l'« utile » una collocazione che non ne pregiudichi l'autonomo valore: mentre prende le distanze dal metodo matematico-naturalistico degli economisti, si trova a dover combattere con una tradizione filosofica che ha sempre visto nel mondo degli interessi e delle passioni il negativo della moralità<sup>23</sup>. Questa identificazione dell'« utile » con l'« egoistico » e con l'« immorale » rende di fatto incomprensibile gran parte dell'esperienza umana, trasforma la ricerca storica in oratoria tribunalizia e genera un'etica dell'ipocrisia e della riserva mentale. Croce, che nel socialismo di Sorel apprezzerà sempre « l'affermazione di una morale austera, seria, spoglia di enfasi e di chiacchiere, di una morale combattente, atta a serbare vive le forze che muovono la storia e le impediscono di stagnare e corrompersi »<sup>24</sup>, difende, nell'autonomia dell'utile, le ragioni stesse della mo-

<sup>22</sup> *Materialismo storico* cit., p. 234.

<sup>23</sup> « E gli studi di economia, che nel marxismo facevano tutt'uno con la concezione generale della realtà ossia con la filosofia, mi dettero occasione di tornare sui problemi filosofici, e particolarmente su quelli di etica e di logica, ma anche in genere sulla concezione dello spirito e dei vari modi del suo operare. Meditazioni tutte, che, come gli studi economici, avevano sempre per fine ultimo la Storia, alla quale per qualche tempo disegnai di far ritorno, armato di economia e di materialismo storico » (B. Croce, *Contributo* cit., p. 382).

<sup>24</sup> *Conversazioni critiche*, serie prima, Bari 1950<sup>4</sup>, p. 309.

ralità concepita nella sua purezza categoriale, e getta le basi della sua filosofia della pratica:

L'egoistico non è qualcosa di semplicemente diverso dal fatto morale, ma è l'antitesi del fatto morale: è l'immorale. Per questa via, col fare del principio economico il medesimo dell'egoismo, anziché a distinguere l'economia dalla morale si viene a subordinare quella a questa, o perfino a negarle diritto all'esistenza, riconoscendola come qualcosa di meramente negativo, come un perversimento dell'attività stessa morale. Tutt'altro è il fatto economico. Esso non sta in antitesi col fatto morale, ma nel rapporto pacifico di condizione a condizionato; come, cioè, la condizione generale, che rende possibile il sorgere dell'attività etica. In concreto, ogni azione (volizione) dell'uomo è o morale o immorale, non potendosi concepire azioni moralmente indifferenti. Ma tanto il morale quanto l'immorale sono azioni economiche; il che vuol dire che l'azione economica, per sé presa, non è né morale né immorale. La fermezza del carattere, per esempio, è attribuito così dell'onest'uomo come del birbante<sup>25</sup>.

In questa lettera, Croce accenna anche all'analogia fra l'attività pratica (rapporto dell'economico all'etico) e l'attività teoretica (rapporto dell'estetico al logico); altri temi, decisivi e complessi, del suo successivo pensiero, sono toccati, con brevi cenni, nella seconda lettera a Pareto: la logica meramente classificatoria delle scienze naturali, « che manipolano e mutilano le infinite varietà e determinazioni delle creature viventi », il formalismo del calcolo matematico, la necessità di distinguere il principio categoriale, *summum genus*, dalle astrazioni del naturalismo. In queste discussioni con un economista necessariamente legato al metodo empirico-matematico, Croce cerca, in realtà, quello che sarà il punto centrale e tormentoso di tutta la sua riflessione filosofica, nell'arco di un cinquantennio: il congiungimento dell'individuale, dello storicamente determinato, dotato di un suo autonomo e irripetibile valore, con le eterne categorie del reale. Crede, come

<sup>25</sup> *Materialismo storico* cit., p. 239.

afferma nella seconda lettera a Pareto, di attenersi alla « sola analisi del fatto », ma è già incamminato sui sentieri di un'organica « metafisica » dell'immanenza. Con l'avvertenza che questa « metafisica », questa trama concettuale, tenderà sempre a calarsi in una visione lucida e implacabilmente realistica delle vicende storiche<sup>26</sup>.

## II. LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO

### 1. La fondazione dell'Estetica.

Nel presentare il programma della « Critica » (novembre 1902), Croce dichiarava apertamente i suoi intenti polemici nei confronti della cultura dominante. Lo scopo della nuova rivista (che si avvarrà della decisiva collaborazione dell'amico Gentile) era quello di « propugnare un determinato ordine di idee », dal momento che — soggiungeva Croce — niente è « più dannoso al sano svolgimento degli studi di quel malinteso sentimento di tolleranza, ch'è in fondo indifferenza e scetticismo, pel quale

<sup>26</sup> Si veda, in proposito, E. Garin, per il quale il rifiuto crociano della filosofia dei « professori » è « il rifiuto battagliero della "filosofia" come "metafisica" evidente o larvata, in nome di una "critica" come consapevolezza metodica, come "storia" di questo umano mondo delle nazioni colto nelle sue guise perenni », con l'avvertenza, però, che oltre questa negazione della « metafisica », c'è una « visione integrale, e perciò metafisica anch'essa del significato dell'opera umana ». Si trattava, per Croce, nella polemica contro lo spiritualismo accademico e contro il positivismo, di « salvare quelle "forme" ideali, ma nel concreto del divenire storico, affermando davvero "universale e particolare in una" »; in realtà — scrive ancora Garin — « fin dalle prime esperienze fine Ottocento, il tema centrale del pensiero crociano fu un'esigenza di valori ideali, ma sposata a una rigorosa fedeltà all'esperienza del reale concreto » (E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari 1959<sup>2</sup>, pp. 192, 194, 198, 210).

da molti si fa largo nelle proprie riviste a concetti diversi e discordanti »<sup>1</sup>.

Le *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, una memoria letta all'Accademia Pontaniana di Napoli fra il febbraio e il maggio del 1900, furono, in primo luogo, un atto d'accusa contro la cultura positivista ancora largamente prevalente in Italia, e dettero a molti giovani intellettuali insoddisfatti il segnale di una svolta. Croce, in quello scritto, non si limitava a indicare l'arte come attività espressiva, ma difendeva con vigore il carattere attivo di tutte le operazioni spirituali, in aperta contrapposizione a ogni teoria sensistica e associazionistica. Non si trattava di negare i fatti di ordine fisico o psichico-naturale, ma di non ignorare un altro ordine di fatti, i *fatti di attività*, che costituiscono la nostra stessa umanità: « Non è reale l'*attività* dell'uomo? — si chiedeva polemicamente Croce — e che cosa è l'uomo se non attività? in che modo si distingue dalla natura circostante se non come attività tra fatti di meccanismo fisico o psichico? »<sup>2</sup>.

L'espressione era, dunque, attività (come attività era la ricerca dell'utile)<sup>3</sup>, che elaborava e trasformava le semplici impressioni, appartenenti, invece, al meccanismo psichico, al mondo della natura. La bellezza coincideva con l'attività espressiva e questa era valore: « Che cosa è la bellezza se non il *valore* dell'espressione? E giacché

<sup>1</sup> *Il programma della Critica* (1° novembre 1902), in *Conversazioni critiche*, II, Bari 1950<sup>4</sup>, p. 354.

<sup>2</sup> *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale, in La prima forma della « Estetica » e della « Logica »*, a cura di A. Attisani, Messina 1924, p. 9.

<sup>3</sup> « Io son venuto, o mi par di essere venuto, alla conclusione che la libertà psicologica sia l'*azione economica* e che la forma *economica* dell'azione sia da distinguere dalla forma *morale* di essa. Ma la necessità economica non è la necessità meccanica psicologica. È una necessità spirituale, come la necessità estetica » (Lettera a Gentile del 28 dicembre 1899, in B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, intr. di G. Sasso, Milano 1891, p. 72).

l'espressione è attività, che cosa sono tutti i concetti analoghi a quello di *bellezza*, come la *verità*, la *bontà*, l'*utilità*, se non i *valori dell'attività*? La questione della relazione tra bellezza ed espressione si riduce perciò all'altra più generale della relazione tra *valore ed attività*. Ma un'attività *senza valore* non è più attività: è un'attività che è invece — passività. Valore ed attività sono dunque sinonimi. Essere attivi è realizzare un valore »<sup>4</sup>.

Riprodurre in sé un'opera d'arte, esercitare il gusto, giudicare il bello, significa rifare attivamente il processo espressivo dell'artista e realizzare ugualmente un valore, che ci scioglie dai legami della passività naturale: « elaborando le impressioni, l'uomo si libera da esse. Le distingue, le distacca, le oggettiva: e domina così quei fatti dai quali sarebbe altrimenti dominato e soverchiato. La funzione liberatrice e purificatrice dell'arte è un altro aspetto del carattere suo di attività. L'*attività è liberatrice* appunto perché scaccia la *passività* »<sup>5</sup>.

L'assalto che Croce portava al positivismo sul terreno dell'estetica si concludeva nell'affermazione dell'identità di linguaggio ed espressione e nella conseguente negazione della possibilità di una grammatica normativa, con la sua pretesa di costituire una *tecnica del teoretico*, ossia di mescolare indebitamente un fatto conoscitivo (l'espressione) con un fatto pratico, con la costruzione di schemi adatti a regolare, per scopi sociali e comunicativi, l'uso linguistico. La rivendicazione del linguaggio-espressione era, per Croce, rivendicazione della individualità e creatività della parola, dal momento che, messi da parte gli schemi della precettistica grammaticale, « il linguaggio non può dar luogo se non all'interpretazione e descrizione degli atti linguistici individuali quali si son conservati nelle scritture o si colgono nel parlare vivo »<sup>6</sup>. Ogni associazionismo veniva così respinto, e la creatività spirituale del lin-

guaggio, che emerge dall'universo caotico delle impressioni psichiche, posta a fondamento dell'Estetica.

Stabilito il carattere conoscitivo dell'attività estetico-espressiva, distinta questa dall'attività logica e dalle due forme della pratica (analizzate, proprio in quel periodo, nelle lettere a Pareto), le prime fondamentali del sistema erano gettate, anche se in una forma non ancora caratterizzata dal tema, poi dominante, della circolarità:

Il sistema delle attività umane resta così costituito di quattro attività, disposte in modo che le teoretiche stiano alle pratiche come la prima teoretica sta alla seconda teoretica, e la prima pratica alla seconda pratica. I quattro valori s'implicano regressivamente per la concretezza: il *vero* non può star senza il *bello*, l'*utile* senza entrambi, e il *buono* senza i tre precedenti. Se il fatto estetico solo è indipendente, e gli altri son più o meno dipendenti, il *meno* spetta al pensiero logico, e il *più* alla volontà morale<sup>7</sup>.

Nelle successive elaborazioni della sua Estetica, Croce preciserà meglio la teoria dell'intuizione-espressione, eliminerà, in concomitanza con lo sviluppo del suo intero sistema filosofico, gli elementi naturalistici ancora presenti nella prima Estetica<sup>8</sup>, chiarirà come la differenza fra le intuizioni « artistiche » e quelle « comuni » sia di ordine puramente quantitativo e non qualitativo, e si troverà, soprattutto, ad affrontare il delicato problema del sentimento, non solo nella sua relazione con l'intuizione poe-

<sup>7</sup> Ivi, pp. 59-60.

<sup>8</sup> « Fu nell'aspro travaglio che [...] mi costò l'*Estetica*, che io superai per me e da me il naturalismo e l'herbartismo, che ancora mi legavano: superai, cioè, la logica naturalistica mercè quella dei gradi spirituali o dello sviluppo, non riuscendomi in altro modo di intendere il rapporto di parola e logicità, di fantasia e intelletto, di utilità e moralità »; tuttavia, « nella memoria delle tesi fondamentali e nella prima edizione della *Estetica* rimangono peraltro residui di un certo naturalismo, che è piuttosto kantismo; onde lo spettro della natura qua e là ricompare, e le distinzioni sono, almeno nelle parole e immagini adoperate, poste talvolta con qualche astrattezza » (B. Croce, *Contributo* cit., pp. 399-400).

<sup>4</sup> *Tesi fondamentali* cit., p. 15.

<sup>5</sup> Ivi, p. 23.

<sup>6</sup> Ivi, p. 99.

tica, ma anche nella sua difficile collocazione all'interno di una generale concezione del reale, che tendeva sempre più a escludere, fino ad annullarlo totalmente, il momento della naturalità e della passività. Il sentimento finirà per trovare posto nell'attività più elementare dello spirito pratico, quella caratterizzata dalla polarità del piacere e del dolore, e accompagnante tutte le altre forme spirituali, anche se da esse distinta per una sua peculiare connotazione categoriale. I problemi che questa « concomitanza » del sentimento porrà fino all'ultimo alla riflessione crociana sono già intuibili in questo passo dell'*Estetica*:

Ma se l'attività del sentimento, nel significato ora definito, non deve essere sostituita a tutte le altre forme dell'attività spirituale, non è detto che non possa accompagnarle. Le accompagna, anzi, di necessità, perché esse sono tutte in relazione stretta e tra loro e con l'elementare forma volitiva; onde ciascuna di esse ha concomitanti le volizioni individuali e i piaceri e dolori volitivi, che si dicono del sentimento. Soltanto non bisogna confondere ciò che è concomitante e ciò che è principale o dominante, e disconoscere questo per quello<sup>9</sup>.

## 2. Il concetto puro e gli pseudoconcetti.

La battaglia contro gli schemi classificatori della psicologia empirica, associazionistica ed evolucionistica, condotta in difesa della concreta individualità, continua nei *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, presentati anch'essi all'Accademia Pontaniana fra l'aprile del 1904 e quello del 1905. La psicologia empirica — sostiene Croce — « non è in grado di dirci nulla sulla vera natura delle funzioni spirituali; laddove scopo della logica è appunto cercare in che propriamente consiste il pensiero che si dice logico, intellettuale o razionale, quale sia la

sua natura e modo di operare »<sup>10</sup>. D'altra parte, « la logica si costruisce col pensiero come la filosofia, ed il pensiero non fa anticamera a se stesso nella logica; la logica spontanea, ch'è costruttrice della filosofia, diventa oggetto di se medesima nella scienza logica, e, come oggetto, si colloca nel posto sistematico che le spetta: dentro il sistema, dunque, e non fuori, né sopra, né sotto »<sup>11</sup>.

Se la scienza empirica adoperi schemi e rappresentazioni generali (pseudoconcetti); — che simulano una falsa universalità, la logica, come scienza speculativa, dovrà occuparsi del vero universale, omni e ultrarappresentativo, del concetto puro, quel concetto che il nominalismo empirista tenta vanamente di negare, non rendendosi conto che la sua stessa attività del classificare lo presuppone. A Croce importa certamente distinguere l'universalità del concetto tanto dalla generalità delle scienze empiriche quanto dalla individualità del giudizio storico (la filosofia « è la funzione logica pura, non sa che farsi dei giudizi individuali, e non li adoperi mai nei suoi procedimenti »; essa consta di definizioni e « concetto e definizione del concetto sono la stessa cosa »<sup>12</sup>); ma il pensiero logico, l'universale, sorge dall'intuizione-espressione per illuminarla e definirla nella sua specifica natura: l'universale riconduce all'individuale, alla concretezza dell'esistente, alla storia, dove « è impossibile pensare un concetto senza un'intuizione determinata, o un'intuizione priva di concetto »<sup>13</sup>.

Le proposizioni estetiche o di mera rappresentazione, intellettualmente indiscriminate, costituiscono la poesia o l'arte in genere: le proposizioni concettuali, o definizioni, la filosofia: i giudizi individuali, col loro carattere esistenziale, e con la polarità di soggetto e predicato dan luogo a una terza serie di produzioni teoretiche, nate non già dal semplice incro-

<sup>10</sup> *Lineamenti di logica come scienza del concetto puro*, in *La prima forma cit.*, p. 121.

<sup>11</sup> Ivi, p. 127.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 142-3.

<sup>13</sup> Ivi, p. 177.

<sup>9</sup> *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari 1958<sup>10</sup>.

cio o miscuglio delle due prime (con che non si uscirebbe dall'una o dall'altra), ma dal ripensamento delle prime mediante le seconde: — alle proposizioni storiche, o storia senz'altro. Le proposizioni o giudizi individuali possono dunque dirsi anche proposizioni e giudizi storici<sup>14</sup>.

Esce così confermata la tesi del saggio giovanile sul carattere intuitivo-artistico della storia, seppure si tratti di un'intuizione illuminata dalla luce del concetto: ma l'elemento rappresentativo resta ineliminabile, e « se scienza, rigorosamente intesa, è conoscenza dell'universale e definizione del concetto, la storia non sarà mai scienza »<sup>15</sup>. Questo carattere asistematico della storia nega alla radice non solo ogni sociologismo empirico, ma ogni filosofia della storia, e « non c'è individuo, per insignificante che si possa comunemente giudicarlo, il quale non contribuisca in qualche modo alla storia »<sup>16</sup>.

L'elemento concettuale immanente nella narrazione storica serve, invece, a preservarla dal vuoto e inerte filologismo, in cui l'hanno fatta precipitare il naturalismo e il materialismo, quando hanno preteso « d'imporre alla storia la riproduzione del fatto bruto, decorando l'imposizione col nome di oggettività ». In realtà, « una storia verace suppone non solo, come si è detto, la vivacità rappresentativa, ma una solida filosofia. Il giudizio individuale vuole non solo la chiarezza del soggetto (rappresentazione), ma la chiarezza del predicato (concetto): una narrazione storica, vasto tessuto di siffatti giudizi, vuole la chiarezza di tutti i termini rappresentativi e la chiarezza di tutti i predicati, cioè un sistema di essi, una filosofia »<sup>17</sup>. La pretesa dello storico di sottrarsi allo sforzo e alla coerenza del pensiero è vana prima ancora che sterile: ogni tentativo « di sfuggire al fato del pensiero, è precluso: bisogna pensare e risolversi, cioè concludere »<sup>18</sup>.

Dal campo della conoscenza sono, invece, escluse le scienze positive o naturali, con le loro costruzioni pseudo-concettuali impotenti « ad esaurire l'infinita realtà », escluse dalla vera universalità come dalla concreta individualità. Ma — si chiede Croce — « le esclude la nostra affermazione, o non piuttosto si son già escluse da se stesse, con le teorie gnoseologiche, che han messe innanzi di recente, e che così bene ne rispecchiano l'indole: teorie, che insistono sul carattere convenzionale, di comodo, pratico, economico delle costruzioni cui lavorano le scienze naturali? »<sup>19</sup>. Con questa affermazione, Croce entrava animosamente nel vasto fronte antintellettualista della cultura e della filosofia degli inizi del secolo, che raggruppava una eterogenea coalizione di mistici, intuizionisti, pragmatisti, empiriocritici, filosofi dei valori e filosofi della scienza, con la differenza, rispetto ai suoi parziali alleati, che egli dissociava la critica all'intelletto astratto da ogni intento antiscopulativo: il suo incipiente hegelismo lo portava a cogliere nei « critici della scienza » i dissolutori del falso concetto, necessario momento di passaggio verso la restaurazione della grande tradizione filosofica dell'idealismo. La formula più comprensiva del nuovo indirizzo gli sembrava che fosse il « riconoscimento del carattere pratico o economico delle cosiddette scienze matematiche, fisiche e na-

<sup>19</sup> Ivi, p. 200. Sulla teoria crociana della scienza è particolarmente illuminante un recente saggio di F. Barone, *Croce e la scienza*, in « Mondoperaio », 11, novembre 1982. Dopo aver affermato che nella *Weitanschauung* di Croce « non c'è una svalutazione voluta della scienza », e che « non è né arcaica né stantia — nel quadro del contesto storico in cui fu formulata — nemmeno la soluzione proposta da Croce, nonostante le insoddisfazioni teoriche ch'essa suscita », Barone rileva che « tra fine Ottocento e inizio Novecento [...] la tesi del carattere pratico ed economico della scienza non era un'isolata stranezza crociana, bensì una concezione assai diffusa in Austria, in Germania, in Francia; e, soprattutto, era concezione brillantemente sostenuta e difesa da scienziati famosi, come un Ernst Mach. Croce era quindi convinto di muoversi nella stessa direzione di una punta avanzata della cultura europea ». In realtà, per Croce « la concezione economica della scienza » non è riduttiva, ma assegna ad essa « un posto inconfondibile nella vita spirituale » (pp. 82-3).

<sup>14</sup> Ivi, p. 185.

<sup>15</sup> Ivi, p. 188.

<sup>16</sup> Ivi, p. 190.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 192-3.

<sup>18</sup> Ivi, p. 196.

turali ». Avenarius e Mach avevano mostrato che « non vi sono casi uguali » e che « soltanto la nostra imitazione schematica della realtà foggia i casi uguali, e dal nostro schematicismo prende origine la mutua dipendenza dei caratteri dei fatti »<sup>20</sup>. Rickert riduceva i concetti naturalistici a « mezzi », mentre per Bergson si trattava di *étiquettes et symboles*, e Le Roy li considerava strumenti utili *pour parler le monde*.

Questo nuovo nominalismo sembrava a Croce « assai più importante e fecondo dell'antico », per la sua tendenza a sottolineare il carattere pratico delle conoscenze naturali, sottraendole, in questo modo, al campo della filosofia. Rimaneva il pericolo (e Croce ne era ben consapevole) di un rinnovato misticismo fortemente intinto di estetismo, ma egli non poteva che consentire con la tendenza di questi filosofi e scienziati « verso la riconquista di quella realtà individuale e integrale, che il procedere economico delle scienze distrugge e mutila ». Se la teoria economica della scienza non voleva, dunque, restare « acfala », bisognava darle, come necessario complemento, « il concetto puro della filosofia idealistica »<sup>21</sup>.

### 3. *L'incontro con Hegel.*

Il saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* fu pubblicato nel 1906, e segna una svolta nel pensiero di Croce, per la comparsa di quel tema della dialettica che lo accompagnerà fino alle pagine conclusive dell'altro grande libro dedicato a Hegel dal pensatore napoletano, un libro scritto alle soglie della morte con angoscioso ripensamento autocritico. Nel 1906, invece, sotto lo stimolo, certamente condizionante, del continuo colloquio con Giovanni Gentile, Croce tentò di innestare la logica hegeliana, impernata sulla dialettica degli opposti, all'interno del suo limpido sistema di distinzioni concet-

tuali. Per fare questo, dovette mutilare drasticamente il pensiero hegeliano (del resto, non conosciuto nella sua integralità), e al tempo stesso impegnarsi in un sottile sforzo di conciliazione, mai veramente e pienamente riuscito, fra la logica o nesso dei distinti e la dialettica degli opposti.

Ciò che Croce, nutrito di solido pensiero storico e arricchito da una profonda e complessa esperienza della poesia, ammirava in Hegel, era la capacità di rompere la dura crosta delle astrazioni, per cogliere il movimento incessante e drammatico della vita e della storia:

La realtà sembra folle, perché è vita: la filosofia sembra folle, perché rompe le astrazioni e vive col pensiero quella vita. È una follia, dunque, che è somma sapienza; e i veri e non metaforici pazzi non coloro, che folleggiano con le vuote parole della semifilosofia, e scambiano gli schemi per la realtà e non riescono a sollevarsi a quel cielo dove il loro operare si chiarisce per quel che veramente è; e anzi, vedendo il cielo sopra le loro teste, e da essi inconseguibile, son pronti a chiamarlo manicomio<sup>22</sup>.

La realtà è, dunque, « nesso di opposti », che dall'opposizione torna perpetuamente a rigenerarsi, dal momento che « se il termine negativo non fosse, non sarebbe lo svolgimento; e la realtà, e con essa il termine positivo, cadrebbe. Il negativo è la molla dello svolgimento: l'opposizione è l'anima stessa del reale ». Hegel non cancella « né il male né il brutto né il falso né il vano; niente sarebbe più alieno dalla sua concezione, drammatica, e, in un certo senso, tragica della realtà. Bensì egli vuol intendere l'ufficio del male e dell'errore »<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari 1967<sup>5</sup>, p. 21

<sup>23</sup> Ivi, p. 61. Cfr. anche la lettera a Gentile del 26 agosto 1906; « Io credo che sul rapporto dei due rapporti dei contrari e dei distinti ci sia ancora da lavorare molto [...] sono convinto che della distinzione da me indicata bisogna tener conto, e che Hegel non ne ha tenuto conto » (B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile* cit., p. 199).

<sup>20</sup> *Lineamenti* cit., pp. 284 sgg.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 287 e 289.

Ma come si concilia questa drammatica lacerazione del reale, questa negatività immanente nello svolgimento storico, con la positività delle forme distinte, ciascuna chiusa nella compiutezza del proprio orizzonte categoriale? E come si passa dall'una all'altra, senza che il movimento dialettico investa la struttura stessa dei distinti, trasformandoli in momenti astratti dell'opposizione dialettica, e, quindi, conferendo loro una indebita negatività? Era il problema che Croce si trovava a dover risolvere, se voleva ricondurre Hegel nell'ambito del proprio sistema di pensiero, che gli consentiva di pensare la storia nelle sue strutture permanenti e contemporaneamente nella sua varietà e individuale concretezza. Non minacciava la dialettica degli opposti di divorare il nesso dei distinti e di sfociare nuovamente nel panlogismo hegeliano? Se Hegel consentiva di superare il « nevrotico misticismo » delle filosofie intuizioniste e la « barbarie antistorica » del positivismo, la sua dialettica, passivamente recepita, non presentava pericoli minori per la sanità del pensiero.

Croce, dopo aver ribadito che l'universale-concreto o Idea è, al tempo stesso, « sintesi di opposti » e « sintesi di distinti », così cerca di sciogliere il nodo di questa doppia sintesi:

Se si vorrà chiamare dialettica (oggettiva) tanto la sintesi degli opposti quanto il nesso dei gradi, si dovrà poi non perdere di vista che l'una dialettica ha processo diverso da quello dell'altra. Se si vorranno applicare all'uno e all'altro nesso le denominazioni hegeliane dei « momenti » e del « superare », che è insieme « sopprimere » e « conservare », bisognerà poi avvertire che queste denominazioni assumono significato diverso in ciascuno di quei nessi. Infatti, nella teoria dei gradi, i due momenti, come si è notato, sono entrambi concreti; nella sintesi degli opposti, entrambi astratti, l'essere puro e il non-essere. Nel nesso dei gradi, *a* è superato in *b*, cioè soppresso come indipendente e conservato come dipendente: lo spirito, nel passare dall'arte alla filosofia, nega l'arte, e insieme la serba come forma espressiva della filosofia. Nel nesso degli opposti, considerato oggettivamente,  $\alpha$  e  $\beta$ , distinti tra loro,

sono entrambi soppressi e conservati; ma solo metaforicamente, perché non esistono mai come  $\alpha$  e  $\beta$  distinti<sup>24</sup>.

Ma se « l'antitesi non sorge nel seno del grado oltrepassato », che cosa permette allo spirito individuale di svolgersi nella storia, come effettivamente si svolge, e a quello universale di uscire dall'immobilità dell'identico? La risposta di Croce, in questo suo saggio hegeliano, pare duplice e non tale da conciliare i due differenti piani della vita spirituale: l'individuo si svolge « per la contraddizione stessa intrinseca al reale, ch'è divenire », mentre « lo spirito universale passa da *a* a *b*, e da *b* ad *a* non per altra necessità che quella della sua eterna natura, che è di essere insieme arte e filosofia, teoria e praxis, o come altro si determini ». Ma fra la « necessità » dell'eterno e la mobile dialetticità della storia sembra aprirsi un varco che non sarà facile colmare nello svolgimento del pensiero crociano<sup>25</sup>.

#### 4. La filosofia della pratica: la volizione e l'accadimento.

Se un filo conduttore si deve ritrovare nell'arco dell'intera speculazione crociana, questo è certamente la difesa dell'individualità, della realtà effettuale, pur nel quadro generale della filosofia dello spirito: non per nulla sono l'estetica e l'economica le due scienze filosofiche a cui Croce rivolge la sua più intensa e persistente attenzione. Nella memoria sulla *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (aprile-maggio 1907), Croce coglie, oltre l'astrazione delle leggi, la singola volontà del-

<sup>24</sup> Ivi, p. 63.

<sup>25</sup> Acutamente G. Sasso ha osservato che « lo spirito *sub specie aeterni* che la filosofia considera, è storia ideale eterna, extratemporaria: è la serie delle forme di quel nascere e morire che, come Hegel diceva, esso stesso non nasce e non muore mai », talché, « annullata la dimensione fenomenologica del divenire, il divenire s'identifica con l'essere » (G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975, pp. 207 e 217).

l'individuo concretamente operante: « Solo allorché io mi risolvo ad uniformarmi a quella legge o a violarla, cioè solo quando la mia volontà — riconosciute le circostanze di fatto tra le quali si trova — si risolve ad agire, nasce un'attività giuridica. [...] Il fatto giuridico è, dunque, sempre, fatto pratico o di volontà ». Ma quale volontà? Certamente non etica, poiché « i diritti immorali sono esistiti ed esistono e l'immoralità non toglie ad essi il carattere di diritti »<sup>26</sup>. L'attività giuridica si rivela, quindi, come un'attività pratica, « che non è per sé né morale né immorale; quantunque possa, secondo i casi, venir giudicata nell'un modo e nell'altro: un'attività, che, per sé presa, è amorale o etica »<sup>27</sup>.

Ricondotto il diritto alla categoria della prassi più elementare, questa è ancora una volta definita, nella sua umana condizionatezza, come « l'azione dell'individuo tra le azioni degli altri individui, ossia come forza tra le forze », al pari dell'attività giuridica, che « sorge sempre dalla coscienza e dalla volontà di ciascun individuo singolarmente considerato, avente a fronte tutti gli altri »<sup>28</sup>. A questa concretezza della prassi, corrisponde l'uguale concretezza e composità dell'arte: nella conferenza letta nel settembre 1908 a Heidelberg, in occasione del III Congresso internazionale di filosofia, sull'*Intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, Croce tornava a ribadire, contro ogni intellettualismo, che l'arte « rinfresca di continuo innanzi al nostro spirito gli aspetti delle cose, che il pensiero ha sottomesso alla riflessione e l'intelletto all'astrazione; e ci fa, perpetuamente, ridiventare poeti. Senza di essa, mancherebbe al pensiero lo stimolo, e la materia stessa, pel suo lavoro ermeneutico e critico »<sup>29</sup>.

Il tema dell'arte, nella sua « barbarie e ingenuità »,

<sup>26</sup> *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, Napoli 1907, p. 33.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>29</sup> *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Bari 1910, p. 15.

riconduce al perenne tema della vita, nella spontaneità della sua ricchezza emotiva, che l'arte trasfigura ma non nega, tanto è vero che « quando c'è commozione e sentimento, molto si perdona; quando esso manca, niente vale a compensarlo »<sup>30</sup>. L'intuizione pura rappresenta « la volontà nelle sue manifestazioni »; e la riflessione sul carattere teoretico e lirico dell'arte, nel suo unificarsi e distinguersi col mondo della prassi, non può che riportarci ai grandi temi del sentimento e della volizione, della libertà e della necessità, che costituiscono il sostrato permanente della meditazione crociana.

Il punto di partenza della *Filosofia della pratica* (1908) è, ancora una volta, il raccordo fra la concretezza della conoscenza storica e la natura della volizione:

La conoscenza occorrente all'atto pratico è la conoscenza percettiva. Di qui il detto comune che loda nell'uomo pratico il colpo d'occhio sicuro: di qui anche lo stretto legame che si pone tra senso storico e senso pratico e politico; di qui, infine, la giustificata diffidenza verso coloro che, impotenti ad affisare la realtà effettuale, sperano di raggiungerla a furia di meri sillogismi e di astrazioni, o credono di averla raggiunta quando hanno costruito un edificio fantastico, mostrando chiaro a questo modo di non poter diventare mai uomini pratici, almeno in quella sfera d'azione cui mirano di presente<sup>31</sup>.

Percezione e volizione si susseguono incessantemente, senza che tra esse si interpongano i cosiddetti giudizi pratici, poiché « l'uomo opera caso per caso e d'istante in istante, attuando la sua volontà di ogni istante e non già quel concetto astratto che si dice disegno. Da ciò anche la conferma, che non è possibile fornire modelli o tipi fissi di azione ». Non esiste, quindi, una « scienza pratica e normativa » e « la filosofia della pratica non può essere filosofia pratica »<sup>32</sup>. Stabilito il rapporto fra percezione e

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>31</sup> *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari 1963<sup>8</sup>, p. 27.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 33-5.

azione e posta l'unità di intenzione e volizione, Croce insiste sull'umana condizionatezza di ogni atto volitivo, dal momento che l'uomo agisce, di volta in volta, « nei limiti del suo intelletto », e « ciò vuol dire che egli è uomo e non Dio, che è essere finito e non infinito, e che umana e finita è, volta per volta, la somma delle sue storiche cognizioni, come umano e finito è, volta per volta, l'abito volitivo che sopra esse egli forma »<sup>33</sup>.

Ma se la volizione individuale coincide con l'azione, essa diverge necessariamente dall'accadimento, poiché « l'azione è l'opera del singolo, l'accadimento è l'opera del tutto: la volontà è dell'uomo, l'accadimento è di Dio ». E ancora, con una variazione di linguaggio nella quale sembra celarsi una diversità concettuale: « la volizione dell'individuo è come il contributo ch'esso reca alle volizioni di tutti gli altri enti dell'universo; e l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte »<sup>34</sup>. D'altra parte, la coscienza con la quale ogni individuo percepisce immediatamente (il « gusto pratico ») il valore o disvalore di un proprio atto, non è ancora il giudizio storico con cui si qualificano gli eventi, e bisogna ulteriormente distinguere il giudizio pratico (storico-individuale) dal giudizio dell'accadimento (storico-cosmico). Nel formulare quest'ultimo, si applicano sempre le categorie della necessità e della realtà-razionalità: « ciò che è stato doveva essere; e ciò che è veramente reale, è veramente razionale »<sup>35</sup>.

Nell'accadimento, « il progresso coincide col fatto » e « quel che per l'individuo è morte, è vita per il tutto »<sup>36</sup>. In questa prospettiva cosmica, la libertà dell'individuo appare schiacciata sulla situazione storica, tanto è vero che Croce può proclamare il « nesso indissolubile di necessità e libertà » e negare recisamente che esistano azioni in

qualche modo coatte. Il Tutto-accadimento si presenta con una razionalità che trascende quella della coscienza individuale: « Servi noi siamo della Realtà, che ci genera e ne sa più di noi; di quella Realtà, che le religioni intravedevano chiamandola Dio, padre e sapienza infinita »<sup>37</sup>. Tutto concorre al progresso, comprese le reazioni e le persecuzioni, la croce e il rogo, dal momento che « il positivo prevale in perpetuo sul negativo e la Vita trionfa di continuo sulla Morte », e « questo continuo trionfare della Vita sulla Morte è il progresso cosmico », un progresso che è « oggetto di affermazione non problematica ma apodittica »<sup>38</sup>. Né potrebbe essere diversamente, se la trama storica « è l'opera dello Spirito universale, del quale gli individui sono manifestazioni e strumenti »<sup>39</sup>. Il Tutto-accadimento, che Croce aveva delineato come il prodotto dell'intrecciarsi delle differenti azioni-volizioni individuali, sembra ora presentarsi, assai hegelianamente, come l'ipostasi di una divinità immanente al mondo degli uomini, e procedente secondo un ritmo dialettico che non è più quello, sempre aperto al rischio e allo scacco, delle umane passioni e volontà.

Nella *Filosofia della pratica* la circolarità della vita spirituale è ormai pienamente affermata: ~~conoscenza~~ e volontà non sono due parallele, ma si unificano in una successione, che non è più quella di « due finiti » ma è « relazione assoluta, cioè l'Assoluto stesso »<sup>40</sup>. Nel primo grado dello spirito pratico, l'uomo vince, con la superiore passione dell'utile, le discordanti passioni che si agitano in lui, e realizza, in questo modo, una sintesi spirituale, che deve essere ulteriormente trascesa nella volizione morale, supremo interesse dello spirito pratico, coincidente con la Vita stessa che è perpetua libertà, creazione e progresso: cosicché l'azione morale, l'azione di chi lavora per

<sup>33</sup> Ivi, p. 41.

<sup>34</sup> Ivi, p. 65.

<sup>35</sup> Ivi, p. 64.

<sup>36</sup> Ivi, p. 65.

<sup>37</sup> Ivi, p. 163.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 170-1.

<sup>39</sup> Ivi, p. 173.

<sup>40</sup> Ivi, p. 205.

il tutto, è azione conforme alla vita, e « sarebbe contraria al dovere e immorale, se invece di promuovere la Vita, la deprimesse e mortificasse »<sup>41</sup>.

##### 5. L'unità di giudizio definitorio e giudizio individuale.

La *Logica come scienza del concetto puro*, ebbe a dire lo stesso Croce nell'avvertenza alla seconda edizione del novembre 1918, era e non era la memoria del 1904-5: in realtà, nella nuova opera, Croce cercava di stringere in un unico nodo quello che nei *Lineamenti* rimaneva ancora distinto, il piano extratemporale delle definizioni filosofiche e quello empirico-esistenziale del giudizio storico. La discussione con Gentile sul rapporto d'identità fra filosofia e storia della filosofia certamente gli giovò (come egli ebbe a riconoscere)<sup>42</sup> per chiarire a se stesso un problema che, non risolto, gli impediva di giungere a una chiara connessione fra le varie parti della sua filosofia; ma il risultato ottenuto fu anche la riaffermazione di quel principio della distinzione che l'identificazione gentiliana di filosofia e storia della filosofia tendeva a obliterare.

Al congiungimento tra filosofia e storia, tra giudizio definitorio e giudizio individuale sembrava fare ostacolo la difficoltà di connettere i momenti ideali del reale (per i quali vige la logica dei distinti, sicché nessun distinto è opposto all'altro), con le loro manifestazioni esistenziali, nelle quali, al contrario, il mutamento è incessantemente prodotto dalla dialettica degli opposti. Croce tornava a in-

<sup>41</sup> Ivi, p. 305.

<sup>42</sup> In una postilla del 1909, Croce parla del suo debito nei confronti degli studi gentiliani « intorno alla relazione tra filosofia e storia della filosofia », e aggiunge che egli l'« ha allargata nel rapporto di filosofia e storia in genere ». Il processo del suo pensiero l'avrebbe condotto « dall'accettazione del carattere di concretezza, che la storia ha rispetto alle scienze empiriche e astratte », al ritrovamento di questa stessa concretezza nella filosofia, finché « le due concretezze [...] si sono dimostrate, in ultimo, una sola » (*Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1964<sup>9</sup>, p. 211).

sistere che i momenti ideali (le categorie) « non passano l'uno nell'altro, perché sono eternamente l'uno nell'altro, ciascuno distinto e l'uno con l'altro », sicché « l'estensione degli opposti alle forme dello spirito e della realtà darebbe luogo [...] non al circolo, che è la vera infinità, ma al *progressus in infinitum*, che è la falsa o mala infinità »<sup>43</sup>. Ma come trovare il nesso fra la trama razionale dell'eterno, in cui tutti i distinti sono comprensenti, e la mobile varietà del processo storico dominato dalla legge del « passaggio »?

Se si voleva identificare il giudizio individuale col giudizio definitorio, occorreva che il primo non perdesse, in questa operazione, la sua specifica caratterizzazione, datagli dall'ineliminabile elemento rappresentativo: in realtà — osserva Croce — se « si considera la definizione nella sua concreta realtà, vi si troverà sempre, esaminandola con cura, l'elemento rappresentativo e il giudizio individuale », poiché « la domanda, il problema, il dubbio è sempre individualmente condizionato »<sup>44</sup>. Se ogni problema filosofico è sempre storicamente condizionato, la definizione concettuale che ne offre la soluzione illumina « insieme quella condizionalità individuale e storica, quel gruppo di fatti da cui essa sorge ». L'universale immane nell'individuale e lo qualifica, e « l'atto logico, il pensiero del concetto puro, è unico, ed è identità di definizione e giudizio individuale »<sup>45</sup>.

Colui, che guarda il cielo e dimentica la terra, sarà astronomo, ma non è di certo filosofo; poiché nell'atto del pensiero, nel mondo delle idee, cielo e terra sono tutt'uno, e chi affisa bene il cielo, vede più nettamente configurata la terra [...] ogni approfondimento e affinamento di concetti giova alla migliore cognizione dei fatti. Si parla comunemente di coloro, che coltivano idee, in contrapposto di coloro, che coltivano fatti, degli uomini platonici e degli uomini aristotelici. Ma i

<sup>43</sup> *Logica* cit., p. 66.

<sup>44</sup> Ivi, p. 133.

<sup>45</sup> Ivi, p. 135.

platonici, se coltivano sul serio idee, sono aristotelici; perché insieme con esse coltivano fatti; e gli aristotelici, se coltivano sul serio fatti, sono platonici, perché insieme coltivano idee <sup>46</sup>.

Il concetto non può esistere fuori dell'intuizione: questa è la sintesi a priori logica, strada maestra della filosofia moderna, e di ogni vera filosofia, che voglia evitare gli opposti pericoli dell'empirismo e del formalismo scolastico; ma la sintesi a priori deve essere concepita come unità di distinti e non sintesi di opposti, dal momento che ciò che è materia in un certo grado dello spirito (materia che entra a comporre la sintesi), in un altro grado è pienamente e autonomamente forma. L'eterno vive, dunque, nel tempo, e permette di cogliere, nel flusso della temporalità, le distinzioni che impediscono alla storia di degenerare in un confuso fenomenismo, o, che è lo stesso, di rattrappirsi nell'indistinzione del puro pensiero, privo della concretezza che gli proviene dall'intuizione. Il "sistema" crociano (inteso non in modo formalistico, ma come connessione sistematica dei concetti che lo costituiscono) <sup>47</sup> riconduce sempre, anche nei momenti più altamente "metafisici", al tema, tutto umano, della storia e della conoscenza storica, se è vero che «la conferma della bontà del sistema è nella potenza di cui esso dà prova nell'interpretare e narrare la storia: la pietra di paragone della filosofia è la storia» <sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 136-7. Cfr. anche, per l'unità di filosofia e storia, quanto è detto in *Contributo* cit., p. 407: «Si filosofia sempre che si pensa, e qualsiasi cosa e in qualsiasi forma si pensi. Anzi, la perfezione di un filosofare sta (per quel che mi vuol parere) nell'aver superato la forma provvisoria dell'astratta "teoria", e nel pensare la filosofia dei fatti particolari, narrando la storia, la storia pensata».

<sup>47</sup> *Logica* cit., p. 209.

<sup>48</sup> Si veda, in proposito, la lettera a Vossler del 9 giugno 1910: «Io credo, sì, che ogni proposizione filosofica sia intimamente sistematica, cioè capace di accordarsi con tutte le altre, che sono state o saranno pronunziate. Ma non credo al sistema nel senso tradizionale, e cioè come carcere in cui si chiuda la verità e tutta la verità. Perciò non ho inteso dare un sistema in questo senso;

Nella conoscenza storica, che è l'unica forma di conoscenza, le discipline naturali — e fra di esse vanno comprese scienze come la sociologia o la psicologia, poiché non di oggetto si tratta, ma di metodo — svolgono, con i loro schemi, una funzione semplicemente sussidiaria, anche se utile, e le loro astrazioni debbono essere sempre ricondotte alla concretezza dell'individuale illuminato dalla luce del pensiero e colto nella sua distinzione categoriale. Se le scienze naturali tendono a prevaricare, uscendo dalla loro funzione pratica per usurpare il luogo del pensiero storico-filosofico, si entra nella varia e vasta fenomenologia dell'errore, come vi si entra tutte le volte che un atto dello spirito mentisce a se stesso la sua vera natura, convertendo la sua intrinseca positività nel negativo di un'altra forma spirituale. L'errore ha, quindi, una sua razionalità, ma di ordine pratico-economico, mentre sul piano teoretico dà luogo a quelle disintegrazioni del concetto puro che vanno sotto il nome di estetismo, empirismo, matematismo, filosofismo e mitologismo.

La polemica di Croce contro empirismo e neocriticismo è una polemica in difesa dell'autonomia della filosofia: la rinuncia a ogni elemento speculativo, operata dai neocritici nei confronti del pensiero kantiano, li ha condotti a subordinare la filosofia alle scienze, e «il filosofo, che, facendosi empirista e positivista e psicologista e neocritico, ha rinunciato alla sua autonomia, si mette allora attorno agli scienziati, offrendo poco decorosamente servigi, che quelli ricusano. [...] La verità è che la maggior parte dei filosofi empiristi sono scienziati mancati e filosofi non arrivati, i quali la loro duplice debolezza innalzano a teoria logica: altra prova (se altre occorressero) a conferma dell'origine pratica degli errori» <sup>49</sup>.

ma nel senso puramente letterario che in tre volumi ho trattato tutti i problemi che mi hanno occupato, naturalmente connettendoli tra loro. Ora è assai *improbabile* che io abbia risolto bene i problemi tutti che mi sono proposto; ed è certo poi che non ho risolto quelli che non mi sono proposto o che sorgeranno poi» (*Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, Roma-Bari 1983<sup>2</sup>, p. 129).

<sup>49</sup> *Logica* cit., pp. 264-5.

## 6. *Intermezzo vichiano.*

Nella polemica che Croce conduceva contro l'ormai declinante positivismo, ma anche contro le nuove forme di intellettualismo e di logicismo, l'incontro con Vico fu, come quello con Hegel, e in misura maggiore, un riprendere contatto con il solido terreno della storia e della vita, in particolare con quelle forme di esperienza — l'arte e la politica, la fantasia e la forza — che l'intellettualismo e il moralismo tendono a ignorare per la loro congenita incapacità a intendere la ricchezza molteplice e disordinata delle manifestazioni vitali. Anche Vico — afferma Croce nella monografia sulla *Filosofia di Giambattista Vico* (1911), che egli scrisse a coronamento di una appassionata serie di studi vichiani — era rimasto offeso, di fronte alla cultura del suo tempo di impronta cartesiana, dall'« arido intellettualismo che aveva reso inintelligibile il processo della mente, e mutilato e falsato la verità della storia umana »<sup>50</sup>. E, sebbene si senta in lui « il cattolico che è avvinghiato al filosofo, il pessimista cristiano che grava sul dialettico dell'immanenza », tutto il pensiero posteriore è « come un ricorso delle idee del Vico »<sup>51</sup>.

La conversione del vero col fatto, l'unità di filosofia e filologia, la rivendicazione del valore della storia, la limitazione del valore delle matematiche e delle scienze esatte, la comprensione della particolare "logica" poetica, le sue dottrine sul linguaggio, sulla religione e sul mito, l'affermazione della coscienza morale come « spontaneo pudore e giudizio senza alcuna riflessione », il rifiuto dell'utilitarismo etico, la polemica contro le teorie contrattualiste circa l'origine dello Stato, e la coscienza dell'importanza del momento della « forza » per comprendere il corso effettivo delle vicende umane, tutte queste idee avevano trovato il loro invero nella grande filosofia idealistica e storicistica sorta fra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo.

<sup>50</sup> *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1962<sup>6</sup>, pp. 242-3.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 253 sgg.

A un significato di tipo hegeliano Croce riconduceva anche la « Provvidenza » vichiana, accostandola all'« astuzia della ragione » del filosofo tedesco, e vedendo in essa « la razionalità e oggettività della storia, che osserva logica diversa da quella che le viene attribuita dalle individuali immaginazioni e illusioni ». Croce poneva sotto il segno di Vico anche la storia del pensiero europeo più recente — Marx, Nietzsche, Sorel — una storia, così si esprimeva, « che non è ancora chiusa sebbene abbia avuto, sotto nome di "positivismo", una parentesi di parziale ritorno all'astrattismo e materialismo del secolo decimotavo, che essa, invece, sembra ora chiusa fermentante »<sup>52</sup>.

## 7. *Teoria e storia della storiografia.*

In un saggio del 1912, *Il concetto del divenire e l'hegelismo*, Croce tornava ancora sui temi più inquietanti e tormentosi della sua filosofia: la piena coincidenza di reale e razionale, la dialettica scissa fra la logica degli opposti e il nesso dei distinti, la necessità di stringere in un unico ordine concettuale l'eternità, fuori del tempo, delle forme spirituali con l'accidentata temporalità del processo storico. C'era in Hegel una « superiorità della storia alla morale », una « adorazione del fatto », che introduceva, nelle sue pagine dedicate agli eroi della storia universale, « come una risonanza del Vecchio Testamento, un ricordo di Geova e dei delitti che esso comanda e che, comandati da lui, non sono delitti, perché superiori alla morale che è cosa umana ». Ma — obiettava Croce — « la razionalità del reale si può e si deve connettere con la più rigida condanna dell'errore e del male, e la perpetua dialettica con la costanza del vero »<sup>53</sup>. Impresa difficile, se egli stesso negava (proprio in polemica con Hegel) ogni distinzione tra « il necessario e l'accidentale », e ribadiva che « la

<sup>52</sup> Ivi, p. 259.

<sup>53</sup> *Il concetto del divenire e l'hegelismo*, in *Saggio sullo Hegel* cit., p. 155.

logica umana, la vera logica umana è divina»<sup>54</sup>, chiudendo così la storia, la storia fatta dagli uomini, nel ferreo giro della necessità<sup>55</sup>.

In quello stesso 1912, Croce scrisse, su invito della nuova università di Houston nel Texas, le pagine del *Breviario di estetica*, che vennero pubblicate in italiano nel 1913. Nel riprendere in esame i punti fondamentali della sua estetica, Croce tornava anche sul problema del circolo, sulla distinzione delle forme e sul passaggio dall'una all'altra, nell'ansia di evitare ogni sorta di misticismo, che rischiava di tradursi in assoluto giustificazionismo, non solo teoretico, bensì morale. La distinzione era inseparabile dall'unità e « questo esserci tutte, e la energica unilaterale di così dell'arte come di qualunque altra forma particolare, che tende insieme a ridurle a una sola, spiega il passaggio dall'una forma all'altra, il compiersi dell'una forma nell'altra, e lo svolgimento »<sup>56</sup>.

Il movimento, perciò, non implicava una dialettica fra le forme, per via di reciproca negazione, ma un continuo arricchirsi del reale nell'eterno ripetersi del circolo: questa era la « vera idea filosofica del progresso, dell'accrescimento perpetuo dello spirito e della realtà in sé medesima, dove niente si ripete salvo la forma dell'accrescimento ». Ma, proprio nel momento in cui riconduceva il movimento storico all'eterna struttura e alla legge necessitante del circolo, si premurava anche di sottolineare il suo profondo dissenso nei confronti della mistica unità del-

<sup>54</sup> Ivi, p. 161.

<sup>55</sup> Cfr., in proposito, G. Sasso, B. Croce. *La ricerca cit.*, pp. 1006-7: « A seguire fino alle ultime conseguenze la strada rigorosa del concetto puro e dell'identità di spirito e storia, quest'ultima si sarebbe contratta nell'essere, la novità dell'accadere nella ripetizione dell'essere già accaduto »; di qui, « il tentativo, che, senza interruzione, egli rinnovò nel corso degli anni, di resistere alla prepotenza dell'identico, e di restituire concreta tensione dinamica al reale, di farlo muovere attraverso l'opposizione e il contrasto, di ritrovare la vitalità del problema alla radice della sua identità con la soluzione ».

<sup>56</sup> *Breviario di estetica*, in *Nuovi saggi di estetica*, Bari 1920, p. 63.

l'atto puro gentiliano, in cui teoria e prassi si dissolvono nella vuota identità di un Dio divorante ogni specifica realtà, mentre « questa unità, questo Amore, questo Dio esiste già nel circolo e pel circolo »<sup>57</sup>. Era quello che sarebbe tornato a ripetere, qualche anno dopo, e sempre a proposito del problema estetico, nel saggio sul *Carattere di totalità dell'espressione artistica* (1917):

Ogni schietta rappresentazione artistica è se stessa e l'universo, l'universo in quella forma individuale, e quella forma individuale come l'universo. In ogni accento di poeta, in ogni creatura della sua fantasia, c'è tutto l'umano destino, tutte le speranze, le illusioni, i dolori e le gioie, le grandezze e le miserie umane, il dramma intero del reale, che diviene e cresce in perpetuo su se stesso, soffrendo e gioiando<sup>58</sup>.

La filosofia dello spirito, che si era aperta, all'inizio del secolo, con le *Tesi* sull'estetica, nel segno della concretezza individuale e della libera creatività, si chiudeva, alla vigilia della guerra, e nella crisi di un'intera società, con le riflessioni sulla contemporaneità di ogni storia, mentre si riproponevano, in drammatica tensione (si veda la polemica con Gentile), i problemi del Soggetto storico, della libertà e del male morale. Nei saggi scritti fra il 1912 e il 1913, pubblicati in tedesco nel 1915 e in italiano due anni dopo, col titolo *Teoria e storia della storiografia*, Croce ribadiva (come è esplicitamente detto nell'avverenza del maggio 1916 alla prima edizione italiana) che « il problema della comprensione storica » era « quello verso cui tendevano tutte le indagini da [lui] condotte intorno ai modi dello spirito, alla loro distinzione ed unità, alla loro vita veramente concreta che è svolgimento e storia, e all' pensiero storico, che è l'autocoscienza di questa vita »<sup>59</sup>.

Ogni vera storia è storia contemporanea, nata da un

<sup>57</sup> Ivi, pp. 68-9.

<sup>58</sup> *Il carattere di totalità dell'espressione artistica*, in *Nuovi saggi cit.*, p. 126.

<sup>59</sup> *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1963<sup>8</sup>, p. vii.

interesse della vita presente che ci muove a indagare il passato, ma questo rapporto di unità della storia con la vita non va inteso « nel senso di una astratta identità, ma in quello di unità sintetica, che impone la distinzione e la unità insieme dei termini »<sup>60</sup>. Distinta la storia vera dalle pseudostorie (la filologica, la poetica e l'oratoria)<sup>61</sup>, Croce tornava a dichiarare che « l'errore (e il male, che fa tutt'uno con esso) non è un fatto, non ha esistenza empirica, è nient'altro che il momento negativo o dialettico dello spirito, necessario alla concretezza del momento positivo »; pensare lo spirito senza il negativo che gli è intrinseco (ammesso che questo pensiero sia effettivamente attuabile, e non si riduca, invece, a una semplice astrazione) equivarrebbe « a immaginare la morte dello spirito, come è confermato dal detto che l'astrazione è morte »<sup>62</sup>. Negata anche la filosofia della storia come una delle forme del trascendente (in essa esistenza ed essenza si presentano scisse), Croce riconduceva il suo storicismo a una rigorosa « metafisica » dell'immanenza:

Se il corso storico non è trapasso dal male al bene né vicenda di beni e di mali, ma trapasso dal bene al meglio; se la storia deve spiegare e non condannare; essa pronuncerà soltanto giudizi positivi, e comporrà catene di beni, salde e strette così da riuscire impossibile introdurvi un piccolo anello

<sup>60</sup> Ivi, p. 6.

<sup>61</sup> Su questo tema dell'unità-distinzione fra vita e storia, cruciale per intendere il pensiero di Croce, si vedano le lettere a Gentile del 29 ottobre 1912 (« Sapevo già che avresti trovato qualche difficoltà nella parte concernente la distinzione delle false forme di storia: ma io non riesco finora a pensare in altro modo certe distinzioni, nelle quali m'incontro sempre (voglio dire, da anni e anni) nello studiare l'arte, la storia e la vita stessa. Distinzioni che non sono distinzioni pratiche, ma principi di critica, senza i quali non riuscirei né ad intendere e giudicare un poeta né a condannare e giustificare insieme le umane storture »); e del 7 novembre 1912, a proposito del *Sommario di pedagogia* (« Anche questa volta mi pare che il problema della distinzione non sia né risoluto né liquidato, e che dalle tue parole stesse il problema riappaia ») (B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile* cit., pp. 432-3).

<sup>62</sup> *Teoria e storia* cit., p. 39.

di male o interporvi spazi vuoti, che, in quanto vuoti, non rappresenterebbero beni ma mali. Un fatto che sembri meramente cattivo, un'epoca che sembri di mera decadenza, non può essere altro che un fatto non storico, vale a dire non ancora storicamente elaborato, non penetrato dal pensiero, e rimasto preda del sentimento e dell'immaginazione<sup>63</sup>.

Polemizzando contro l'« astratto individualismo » della storia pragmatica, che vede gli uomini soggetti a un'alternativa vicenda di vittorie e di sconfitte, Croce difende quello che egli chiama « umanesimo cosmico », che non è più « quello dell'uomo chiuso e contrapposto verso l'uomo », ma

è l'umanità comune agli uomini, anzi all'universo tutto, che tutto, nelle sue più riposte fibre è umanità, cioè spiritualità. E la storia, in questa concezione, come non è più l'opera della natura o del Dio estramondano così non è nemmeno l'opera impotente e a ogni istante interrotta, dell'empirico e irrealista individuo, ma l'opera di quell'individuo veramente irrealista che è lo spirito eternamente individuantesi. Perciò essa non ha di contro avversario alcuno, ma ogni avversario è insieme suo suddito, vale a dire è uno degli aspetti di quel dialettismo, che compone il suo intimo essere<sup>64</sup>.

È pur vero che Croce affermava, qualche pagina dopo, che « chi taglia fuori dalla storia gli individui, osservi bene e si accorgerà che o non li ha tagliati punto via come immaginava o ha tagliato fuori, con essi, la storia stessa »<sup>65</sup>. Ma gli individui, stretti nella ferrea morsa di questo dialettismo regolato dalla categoria della necessità, rischiavano di perdere quella concreta dimensione esistenziale, quella umana e fallibile condizionatezza, che Croce aveva più volte riconosciuto, e che ora sembrava sacrificare sull'altare di un Soggetto assoluto autocomprendentesi e autogiustificantesi. Mai come in *Teoria e storia della*

<sup>63</sup> Ivi, p. 77.

<sup>64</sup> Ivi, p. 91.

<sup>65</sup> Ivi, p. 98.

*storiografia* Croce aveva sfiorato, più che le teorie hegeliane, le stesse tesi gentiliane, e aveva rischiato di smarrire, assieme alla concretezza del processo storico, lo stesso fondamentale criterio della distinzione, per annegare il suo pensiero nella celebrazione di uno Spirito che tutto in sé risolve e giustifica.

Fu proprio la sua teoria della filosofia come metodologia della storiografia, come criterio di comprensione, ma anche di distinzione, immanente allo stesso processo storico, a imporgli una vigorosa e traumatica presa di distanza dalle teorie che, proprio in quel periodo, veniva esponendo il suo amico Gentile, con il vivo consenso e sostegno dei suoi allievi della scuola palermitana<sup>66</sup>.

Nella polemica « Intorno all'idealismo attuale », che si svolse pubblicamente sulle pagine della « Voce », a partire dall'ottobre del 1913, Croce non esitò ad accusare l'amico di misticismo, facendone il prosecutore non di Kant o di Hegel, ma di quel Bertrando Spaventa che, « venuto fuori dal seminario e dalla teologia, fu esclusivamente divorato dall'ansia religiosa dell'unità e rimase chiuso ad ogni altro interesse ». Ciò che più lo impensieriva nell'idealismo attuale era la « depressione » da esso prodotta « nella coscienza dei contrasti della realtà, l'acquiescenza al fatto come fatto e all'atto come atto »,

<sup>66</sup> Si veda, in proposito, la memoria gentiliana sull'*Atto del pensare come atto puro*, stampata prima negli « Annuari della Biblioteca filosofica » di Palermo, vol. 1, 1912, pp. 27-42, e ripubblicata, poi, nella *Riforma della dialettica hegeliana*, Messina 1913. Sempre in riferimento al pensiero gentiliano, che riscuoteva grande successo tra i giovani, così Croce scriveva a Vossler il 19 agosto 1913: « Il vero è che io credo dannoso quell'indirizzo perché fiacca tutte le opposizioni e distinzioni della vita, indebolisce le energie del giudizio, della fantasia, della volontà, e riesce a una forma di misticismo. Il mio sforzo era stato invece nel far valere, nel seno dell'unità, tutte le distinzioni ed opposizioni e fondare un sistema di giudizi sulla vita: sistema vivente e trasformabile con la vita stessa, ma costante nel suo mutarsi. Ma quest'esigenza, che io sento profondamente, di una filosofia che sia *giudizio*, non è sentita del pari da altri temperamenti, che cercano sempre nella filosofia la pace dell'anima e si acquietano nella immobile contemplazione del sempre Uno » (*Carteggio Croce-Vossler cit.*, pp. 166-7).

implicita in una teoria che attenuava l'errore e il male fino alla « completa vanificazione » e alla perdita « di ogni realtà »<sup>67</sup>.

Per parte sua, egli aveva cercato di conciliare « l'irrealtà del male e dell'errore in quanto tali » con la loro effettiva presenza di fronte alla coscienza morale, ricorrendo a quel criterio della distinzione fra una forma superiore e una inferiore della coscienza pratica, tale da evitare la concezione puramente « cronologica o empirica » che l'attualismo aveva del male. Il male era, dunque, per Croce, la forma economica dello spirito (in sé positiva) vista alla luce della superiore categoria morale: soluzione che se consentiva di evitare il « fenomenismo » e l'esaltazione del « fatto brutto », implicitamente presenti nell'attualismo gentiliano, riapriva anche l'antico problema della lacerazione fra il giudizio storico-individuale e il giudizio storico-cosmico, dal momento che non era facile vedere come fosse possibile applicare all'accadimento-tutto, da parte della coscienza individuale, che giudica le volizioni-azioni, la qualifica di morale o di immorale.

Nella *Storia della storiografia italiana nel secolo diciannovesimo* (composta nel 1914-15, e pubblicata, a puntate, sulla « Critica », negli anni fra il 1915 e 1920), Croce cercava ancora di cogliere l'errore insito nella teoria hegeliana del « successo », mettendone in evidenza l'indebito trasferimento del giudizio storico-cosmico dall'accadimento ai singoli individui, mentre un altro errore commesso da Hegel era stato quello di « adeguare e confondere sotto le parole di necessità e razionalità tutti i gradi dello svol-

<sup>67</sup> I testi crociani (assieme a quello già citato, apparve, sulla « Voce » del dicembre 1913, un altro scritto: *A Giovanni Gentile - Postille a una risposta*) si possono vedere nelle *Conversazioni critiche, serie seconda*, cap. XV: *Una discussione fra filosofi amici*, Bari 1915. Le mie citazioni sono tratte dalla 4ª ed., ivi 1950, pp. 69 sgg. Gentile rispose con uno scritto dell'ottobre 1913, *Idealismo e misticismo*, pubblicato nell'« Annuario della Biblioteca filosofica » (1914), e ristampato nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Pisa 1916; il suo secondo intervento, *Intorno all'Idealismo attuale. Ricordi e confessioni*, fu pubblicato sulla « Voce » del dicembre 1913.

gimento spirituale, e trasferire all'uno il giudizio proprio dell'altro»<sup>68</sup>. In questa inquieta tensione concettuale, e alla vigilia di una stagione di grandi battaglie ideali e politiche, il pensatore napoletano cercava la via d'uscita dalle sopravvivenze teologiche che, in qualche modo, continuavano a insidiare la sua stessa filosofia, la quale pure le aveva così drasticamente rifiutate: ogni bramosia unificatoria gli sembrava mossa non da «bisogni storici e critici, sibbene dal persistente bisogno religioso di rifugiarsi e beatificarsi e acquietarsi in Dio, nel Dio o mitologicamente immaginato o misticamente sentito»; ma, aggiungeva subito dopo, «chi, in definitiva, non conosce altra divinità che la vita stessa, si soddisfa nell'unità che questa gli offre, nella unità "irrequieta", nell'unità che è tutt'uno con la diversità, e si rassegna di buon grado a non potersi "adagiare", perché sa che il riposo — anche il riposo in Dio — è il contrario della vita»<sup>69</sup>.

### III. POESIA E CIVILTÀ

#### 1. Poesia e vita morale.

In un saggio del 1907, *Di un carattere della più recente letteratura italiana*<sup>1</sup>, c'è un giudizio sulla lettera-

<sup>68</sup> *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, 2 voll., Bari 1964<sup>4</sup>, vol. I, p. 28 (la 1<sup>a</sup> ed. è del 1921).

<sup>69</sup> *Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze* (nota letta all'Accademia Pontaniana il 19 gennaio 1919), in *Nuovi saggi di estetica* cit., p. 314. Sullo stesso tema si veda anche lo scritto del 1916 *Contro i sistemi definitivi*, nel quale Croce dichiarava di «aver perseguitato la trascendenza e la teologia sotto tutte le forme con le quali si travestono, per tutti i meandri nei quali si insinuano, e in tutte le pieghe e angoli nei quali si cacciano». Si trova in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Bari 1955<sup>3</sup>, p. 203.

<sup>1</sup> *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, vol. IV. Bari 1914, pp. 179-96.

tura di quegli anni, e in particolare su D'Annunzio, Fogazzaro e Pascoli, in cui è contenuta in germe l'analisi che, nella successiva *Storia d'Italia*, Croce farà della malattia morale che già insidiava la vita italiana negli anni della apparente stabilità dello Stato liberale. Fedele al suo presupposto della circolarità della vita spirituale, Croce usa la letteratura non per costruire facili schemi sociologici, ma per cogliere il nucleo etico-sentimentale che sta all'origine della creazione letteraria, e in cui si condensano tutte le inquietudini e le confuse aspirazioni di un'epoca.

Negli scrittori italiani tra la fine dell'800 e i primi del '900 — in concomitanza col generale movimento della cultura europea — si avverte una trasmutazione morale gravida di conseguenze: «Abbiamo — scrive Croce — non più il patriota, il verista, il positivista, ma l'imperialista, il mistico, l'esteta, o come altro si chiamino con molteplici specificazioni e varianti di nome. Tutti costoro, sotto vari nomi e varie maschere, lasciano tralucere una comune fisionomia. Sono tutti operai della medesima industria: la grande industria del vuoto»<sup>2</sup>. Croce si preoccupa di distinguere la «poca chiarezza interna» di questa confusa letteratura dalla rinascita dell'idealismo, che appartiene a tutt'altra temperie spirituale, poiché

è, e deve essere, la restaurazione dei valori dello spirito, e in primo luogo, del valore del Pensiero; laddove la corrente che abbiamo descritta, annulla i valori dello spirito e del pensiero nell'arbitrio, nella sensualità, nel sentimentalismo, nella fede all'inconoscibile e al miracolo, ed è nemica dell'idealismo, com'è avversata ora e sempre da questo.

Riconoscere la forza creatrice dell'arte non significa essere estetizzanti, rifiutare le astrazioni dell'intelletto e le ideologie democratico-umanitarie non vuol dire, in nome della «concretezza hegeliana», dimenticare «la rigidità kantiana, né per la dottrina di Kant quella di Cristo».

<sup>2</sup> Ivi, p. 186.

Si tratta — osserva ancora Croce — di una condizione di disagio spirituale che investe l'intera cultura europea, la quale, prima col positivismo, e poi con il torbido misticismo da esso, per contraccolpo, generato, ha abbandonato « il principio della potenza del pensiero a investire e dominare tutta la realtà »; ma, accanto alla ricerca di queste motivazioni spirituali della crisi, occorrerebbe — egli aggiunge — fare « l'analisi delle condizioni economiche e delle lotte sociali del secolo decimonono », che hanno condotto « agli ineffabili ideali della forza per la forza, dell'imperialismo, dell'aristocrazia »: il risultato di questo processo morboso (e a cui vanamente tentano di porre argini gli ideali « peggio che brutti, melensi, della pace, del quietismo e della non resistenza al male ») è « quella Egoarchia, quell'Egocentricità, quella Megalomania, ch'è tanta parte della vita contemporanea »<sup>3</sup>.

In questo modo Croce rivendicava — d'accordo col suo maestro Francesco De Sanctis — « la serietà e l'indipendenza dell'arte, il suo legame con la realtà e insieme la sua idealità »; quel De Sanctis, che « non era pessimista e moralista acre », dal momento che « se nei primi anni della giovinezza soffrì anch'egli, com'era naturale, delle incomposte aspirazioni, degli smarrimenti e disperazioni romantiche, ne guarì presto e completamente, e abbracciò la vita con amore e coraggio, consapevole del significato e valore di essa »<sup>4</sup>.

La stessa serenità e lo stesso coraggio — che nascono da un'esperienza complessa e drammatica della vita — Croce trovava in Goethe, alla cui rilettura si dedicò nei « tristi giorni della guerra mondiale », e su cui pubblicò un significativo saggio nell'immediato dopoguerra<sup>5</sup>, quando la vita europea era ancora sconvolta da distruzioni materiali e spirituali, e avvelenata da rancori e pregiudizi.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 194-5.

<sup>4</sup> *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, vol. I, Bari 1914, pp. 362 sgg.

<sup>5</sup> *Goethe, con una scelta delle liriche nuovamente tradotte*, ivi 1919.

Goethe rappresentava — al di fuori di ogni patologico superomismo — un modello « di alta umanità », « di virtù tranquilla, di seria bontà e giustizia, di saggezza, di equilibrio, di buon senso, di sanità, e, insomma, di tutto ciò che si vuole irridere come « borghese ». « L'arte di sottrarsi ai modesti doveri e di assottigliarsi e trasumanarsi, o di sensualizzarsi e imbestiarsi, si potrà apprendere da altri maestri, ma non certo da lui ». Nella poesia di Goethe, la concezione crociana della poesia come teoresi, contemplazione del sentimento, trova la più alta incarnazione: a lui, come a Croce, « spiaceva nei pasticcini romantici l'assenza di forma e di carattere e lo scapricciamento dell'io »<sup>6</sup>.

Altro poeta « crociano » per eccellenza, è Ludovico Ariosto, nel quale l'arte « non è altro che l'espressione o rappresentazione del reale, del reale che è contrasto e lotta ma contrasto e lotta che in perpetuo si compongono, che è molteplicità e diversità ma insieme unità, che è dialettica e svolgimento ma insieme, e attraverso ciò, cosmo ed Armonia ». L'amore per l'Armonia si ritrova, d'altronde, « in ogni poeta degno del nome che non può rappresentare il suo dramma di affetti se non come modo particolare del dramma e della drammatica o dialettica Armonia cosmica, la quale perciò si contiene ed immane in quello come l'universale nel particolare »<sup>7</sup>.

Nell'avvertenza al libro in cui raccoglieva i suoi saggi su Ariosto, Shakespeare e Corneille, Croce dichiarava di volere attraverso quei lavori, « illustrare ed esemplificare e confermare alcuni concetti estetici e in genere filosofici », che gli stavano particolarmente a cuore: questo intendimento è soprattutto evidente nel saggio su Shakespeare, con la rigorosa distinzione fra la « persona pratica » e la « persona poetica », seguita dall'affermazione che solo quest'ultima è oggetto di studio per il critico e storico dell'arte, e che essa sta con la prima in un rapporto

<sup>6</sup> Ivi, pp. 2 e 6.

<sup>7</sup> *Ariosto, Shakespeare e Corneille*, Bari 1920, pp. 23 sgg.

che « non è deterministico, di effetto a causa, ma creativo, di materia a forma, e perciò incommensurabile »<sup>8</sup>.

Anche qui, la distinzione, tenuta ben ferma, fra le differenti forme della vita spirituale, porta ad accentuare la polemica antiromantica: la confusione di arte e documento, di poesia e vita, « trasporta nell'arte quanto ha scorto o crede avere scorto nel documento; e le serene opere della poesia travolge a fremiti, gridi, smanie, convulsioni, balzi feroci, manifestazioni ora di sentimentale rapimento ora di brame furibonde »<sup>9</sup>. Ma se la poesia non s'identifica con il furore incompeso della vita, è, tuttavia, con lei in profonda relazione, e, nella sua teoresi, ne ripercorre l'intero ritmo dialettico: Shakespeare è il poeta non di un particolare ideale, ma della realtà nella sua totalità, e questo spiega l'alta drammaticità della sua opera, « animata dal senso della vita considerata in sé, nella sua perpetua discordia, nel suo dolce-amaro, in tutta la sua contraddizione e complessità »<sup>10</sup>.

Nel libro dedicato alla poesia di Dante, già pronto nel 1920, ma uscito soltanto nel 1921, Croce torna a difendere, in una introduzione di grande valore metodologico, la sua teoria dell'arte come intuizione lirica dalle deformazioni che di essa « fanno gli odierni disordinati e disarmonici artisti », trasformando in « caricatura » e « perversione romantica » un concetto « non romantico, sorto come correzione del romanticismo ». Il romanticismo ha giustamente sostenuto che « la passione è la materia della poesia come dell'arte in genere, e senza passione non nasce poesia ed arte », ma ha confuso « la passione come "materia" con la passione come "forma" », identificando la poesia con l'immediatezza del sentimento, e privilegiando di questo le manifestazioni più grossolane e vistose. Su questa strada ha continuato a muoversi il verismo con « la tendenza a concepire l'arte come riprodu-

<sup>8</sup> Ivi, p. 81.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 84-5.

<sup>10</sup> Ivi, p. 91.

zione della realtà, di una realtà anch'essa arbitrariamente delimitata, grossa, tangibile, rumorosa, gridante ».

L'estetica crociana, che ha rifiutato la concezione hegeliana dell'arte come « rivestimento sensibile di un concetto speculativo », converte il problema del sentimento come materia dell'arte in « problema teoretico, che l'arte pone insieme e risolve, creando l'immagine »<sup>11</sup>. L'immagine di cui parla Croce, in queste pagine, non è certamente l'« immaginazione » come manifestazione diretta del desiderio vitale: c'è una recensione crociana, del 1926, all'edizione francese dell'*Interpretazione dei sogni* di Sigmund Freud, in cui, dopo aver affermato che « sono molti i problemi sul sogno che il Freud [...] riesce a porre e risolvere » col principio della concretizzazione dei desideri in immagini, sicché il sogno può essere giustamente considerato una « manifestazione vitale o dello spirito pratico », si sottolinea vigorosamente « la differenza, anzi l'abisso, che s'apre tra il sogno e l'arte, tra l'immaginazione e la fantasia. Nella fantasia, il motivo fondamentale è la contemplazione (il θεωρητικόν e non ορητικόν); onde, sebbene abbia in sé l'immaginazione e il desiderio che l'ha generata, l'ha come materia, che essa supera configurandola in immagine cosmica »<sup>12</sup>.

Qualche anno dopo, nel presentare gli studi sulla poesia italiana dal Tre al Cinquecento raccolti in *Poesia popolare e poesia d'arte*, Croce tornerà a insistere sul fatto che la sua « lunga battaglia per la poesia che sia energia fantastica e non costruzione intellettualistica e pratica », non doveva essere interpretata « come un rifiuto di quel pensiero e di quella cultura e di quella esperienza che innalzano la poesia » e le evitano di cadere in « una sorta di povertà mentale o addirittura di infantilismo »<sup>13</sup>. Que-

<sup>11</sup> *La poesia di Dante (1920-21)*, Bari 1966<sup>11</sup>: si veda tutta l'Introduzione, pp. 1-26.

<sup>12</sup> *Il sogno e l'arte. Sigmund Freud: Le rêve et son interprétation*, trad. de l'allemande par Hélène Legros, Paris 1925, in *Conversazioni critiche. Serie terza*, Bari 1951<sup>2</sup>, pp. 29-30.

<sup>13</sup> *Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana dal Tre al Cinquecento*, ivi 1933, p. xi.

sto legame della poesia con l'intero circolo della vita spirituale, questa sua umanità matura e complessa, Croce non riusciva a scorgerla nel maggiore rappresentante della cosiddetta « poesia pura », in quel Mallarmé a cui dedicherà, nel 1933 (data quanto mai significativa per le vicende della vita politica e morale europea), un saggio duramente negativo, pubblicato poi nella seconda edizione di *Poesia e non poesia* (la prima era apparsa nel 1923): Mallarmé gli appariva come « uno spirito tutto ripiegato e spasmodicamente concentrato a riguardare in sé, come preso da fascino, le impressioni e i moti del senso, il brulichio confuso e spesso discorde e cozzante dei desideri, l'attraente e tremendo delle voluttà, l'infinito e l'ineffabile delle oscure bramosie », sicché non vi era in lui « alcun sentore di una più larga vita umana, che integri e trasmuti quella vita del senso e della carne, degli appetiti e delle libidini »; bloccata in questo ingorgo della vitalità, l'anima restava a dibattersi « sempre nello stesso posto o nella stessa regione, immersa come in un'acqua greve, che si sposta e non fluisce ».

Non si trattava di una condanna moralistica per semplici ragioni di contenuto, ma di un giudizio estetico, che, nella sua autonomia, prendeva vigore dalla penetrante analisi spirituale: tanto è vero che in quelle stesse pagine veniva ricordato Baudelaire, affine per tanti aspetti a Mallarmé, ma la cui poesia aveva ben altra potenza e complessità nel ritrarre « l'epica e la tragedia del senso ». In realtà, concludeva Croce, la « poesia pura » s'ingegna a fabbricare « un oggetto voluttuario » col quale eccitare i nervi, « un oggetto che è anzitutto prodotto di volontà e opera di riflessione e di congegamento. Niente di più lontano dalla natura della poesia, catarsi nella pura umanità, e vita che, disciogliendosi dalla tensione volitiva e pratica, si fa verità »<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, ivi 1942<sup>3</sup>, pp. 318 sgg.

## 2. *Politica e Stato nella crisi della società europea.*

« Filosofare è unificare, connettere, sistemare », scrive Croce in un saggio del 1908 sul *Risveglio filosofico e la cultura italiana*<sup>15</sup>. La cultura filosofico-storica, nemica non della concretezza del sapere scientifico, ma degli schemi e delle astrazioni intellettualistiche, consente « quel perpetuo trapasso dall'universale all'individuale, dall'idea al fatto e dal fatto all'idea, che è la vita stessa della conoscenza, eternamente rinnovantesi ed eternamente crescente su sé stessa ». Questo modello culturale, potentemente unitario nelle sue specificazioni, e che dovrebbe permeare l'intera società, è, però, ancora gravemente ostacolato da una tradizione culturale (di ascendenza positivista) che produce « il tipo dell'uomo che ha conoscenze non poche, ma non ha la conoscenza; che è ristretto a una piccola cerchia di fatti o dissipato tra fatti della più varia sorta, ma che, così ristretto o così dissipato, è privo sempre di un orientamento o, come si dice, di una fede ».

La cultura naturalistica e matematica, elevata a supremo ed esclusivo ideale educativo, finisce col mutilare la vita nella varietà e concretezza delle sue manifestazioni: i « nuovi direttori della vita sociale sono affatto insensibili all'arte, ignorano la storia, sogghignano, come villanoni ubbriachi, innanzi alla filosofia, e soddisfano, se mai, il bisogno religioso in quei sacri luoghi, che sono le logge massoniche e i comitati elettorali ». C'è, dunque, un problema di generale « riforma della filosofia e della cultura », che si potrebbe essere tentati di attuare, in modo centralistico e autoritario, attraverso la poderosa macchina educativa controllata dallo Stato, uno Stato concepito hegelianamente come « Stato etico ». Ma il problema — osserva Croce — non è soltanto pratico-organizzativo, il punto sostanziale della questione è « di cer-

<sup>15</sup> *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, ivi, 1953<sup>3</sup>, pp. 9-32, *passim*.

care nel mondo effettivo dove sia davvero, in un determinato momento storico, il vero Stato; dove sia davvero la forza etica. Giacché se lo Stato è l'eticità concreta, non è detto che questa s'incarni sempre nel governo, nel sovrano, nei ministri, nelle Camere, o non piuttosto in coloro che non partecipano direttamente al governo, negli avversari e nemici di un particolare Stato, nei rivoluzionari ». In realtà, dichiara Croce, in piena conformità con le sue tesi fondamentali di filosofia della pratica, « lo Stato vero siamo tutti noi, uomini di buona volontà, quando bene e saggiamente operiamo »<sup>16</sup>: agli individui, alle loro concrete iniziative, spetta il rinnovamento della cultura.

Emergono, in questo testo, due temi fondamentali della successiva speculazione e pubblicistica crociana: la riduzione dello Stato a forma elementare della vita pratica, che soltanto l'azione individuale è in grado, di volta in volta, di eticizzare; il bisogno di una nuova « religiosità » immanente e non trascendente, che faccia uscire la società europea dalle secche culturali del positivismo, senza per questo precipitarla nell'abisso di un nevrotico misticismo, di cui già si avvertono i pericolosi sintomi. I ripetuti appelli di Croce all'« universale », al « tutto », nel periodo che precede la guerra mondiale, vanno intesi non tanto in senso angustamente conservatore dal punto di vista politico (anche se questo aspetto non manca), quanto piuttosto come un richiamo al sentimento della responsabilità morale, proprio nel momento in cui si fa più evidente e angosciata, per l'intera società europea, la difficoltà di trovare un soddisfacente equilibrio etico-politico.

Tutti i temi politici che egli affronta in questi anni, riconducono alla distinzione fra politica e morale, e alla ricerca delle concrete ed effettuali volontà che si celano dietro gli schemi dei programmi e delle teorie. La « fede », intesa come l'universale morale, è qualcosa d'assoluto, mentre i programmi sono, necessariamente, « contingenti

e mutevoli ». Dopo la morte del « mito » socialista e la sua trasformazione in prassi riformistica<sup>17</sup>, il pericolo è che l'utilitarismo borghese si sommi a quello della classe operaia, per dar luogo a un tipo di società in cui sempre più viene a mancare il « sentimento dell'unità sociale ». L'ideologia della lotta di classe ha indebolito l'antica disciplina sociale, senza però produrre una nuova civiltà, un diverso tipo di organizzazione della vita collettiva: « lo Stato, che doveva essere liquidato dalla classe nuova, è invece con ogni cura serbato da tutte le classi e categorie lottanti, e non solo è voluto salvo ma pingue, per poterne ciascuna succhiare maggior copia di sangue »<sup>18</sup>.

Croce coglie assai bene le tendenze duramente economicistiche della incipiente società democratica di massa, così come aveva acutamente diagnosticato il torbido attivismo della cultura contemporanea: si tratta di processi paralleli, che sfociano in un nuovo e pericoloso concetto di « aristocrazia » (sorto, per reazione, dal seno stesso delle società democratiche)<sup>19</sup>, il quale tende a esaltare « in orrido connubio l'energia e la cupidigia, la religione e la sensualità, la nobiltà e la vanità, la magnificenza e la vacuità », e a produrre un gusto dello straordinario e un disprezzo della prosaicità quotidiana, che spingono i giovani verso il rifiuto degli elementari doveri sociali di cui s'intesse la normale vita borghese.

In un importante saggio del 1912, *Contro l'astrattismo e il materialismo politici*, nel riprendere in esame il problema del rapporto fra la politica e le altre forme dello spirito, Croce distingue « due ordini affatto diversi di valori: i valori universalmente umani che si dicono di cultura, e i valori empirici o, come si chiamano, storici », e pone fra di essi una netta differenza: « i primi sono

<sup>17</sup> *La morte del socialismo*, in *Cultura e vita morale* cit., pp. 150-9. Lo scritto apparve, come intervista, sulla « Voce » del 9 febbraio 1911.

<sup>18</sup> *Fede e programmi* (1911), in *Cultura e vita morale* cit., p. 165.

<sup>19</sup> *L'aristocrazia e i giovani* (1911), ivi, p. 175.

<sup>16</sup> *Il risveglio* cit., pp. 21 sgg.

istanze supreme, i secondi no; i primi sono non nati e imperituri, i secondi nascono e muoiono. Non c'è nulla di sopra al Vero e al Bello; ma c'è qualcosa di sopra Roma e Grecia, Italia e Francia, Stato e Chiesa»<sup>20</sup>. Questa distinzione è intrinseca allo stesso impianto categoriale della filosofia crociana, ma l'angoscia morale nasce quando i valori empirici, che debbono anch'essi essere difesi, entrano in conflitto fra di loro e impongono agli individui il dovere di una scelta. Ma quale scelta, se « tutte quelle istituzioni contrastanti e lottanti incarnano del pari, e insieme non incarnano i valori umani; tutte hanno in sé la giustizia e l'ingiustizia, tutte sono degne di essere difese e degne di essere lasciate perire »?<sup>21</sup>

La risposta di Croce è assai netta, e giunge quasi a configurare un rapporto di tipo organicistico tra individuo e Stato, che contrasta, per altro, con il suo mai rinnegato individualismo morale, che non è certamente difesa dell'atomismo sociale, ma non è neppure rinuncia, in nessuna circostanza, a un proprio autonomo criterio di scelta. In questo scritto sembra, invece, prevalere un legame di tipo immediatamente naturalistico, dal momento che il rapporto individuo-istituzioni è concepito negli stessi termini di quello che intercorre fra padre e figlio (« ogni istituzione deve essere difesa da coloro che sono suoi figlioli »), e inoltre, in piena corrispondenza con alcuni nuclei tematici della *Filosofia della pratica*, si afferma che « noi siamo, nella vita, come guarnigioni e sentinelle poste qua e là dallo Spirito del mondo; al quale male serviremmo abbandonando i posti che ci ha affidati per rendergli un omaggio astratto e inerte, a lui non gradito »<sup>22</sup>.

Questa convinzione, che rispondeva anche a un *ethos* risorgimentale in lui profondamente radicato, avrebbe accompagnato Croce durante l'intera vicenda mondiale e nei terribili anni che la seguirono, fino allo stabilimento della

<sup>20</sup> *Contro l'astrattismo e il materialismo politici* (1912), ivi, p. 184.

<sup>21</sup> Ivi, p. 185.

<sup>22</sup> Ivi, p. 186.

dittatura fascista: solo con l'avvento di questa, e, in misura ancora più accentuata, nel corso del successivo conflitto mondiale, il nesso patria-coscienza morale si sarebbe irrimediabilmente incrinato e la filosofia politica di Croce aperta a esiti di alta e fin tragica drammaticità. Ma ciò che, anche in questa fase del suo pensiero, egli non poteva in alcun modo ammettere (fino a suscitargli « riprovazione e nausea ») era l'atteggiamento di chi alla patria (o magari al proprio partito)<sup>23</sup> giungeva a sacrificare la verità o la moralità, « cose che non gli appartengono, leggi non scritte degli dei, le quali nessuna legge umana può violare »<sup>24</sup>.

Le pagine che Croce compose e pubblicò nel periodo della neutralità e durante gli anni della guerra (e che oggi possiamo leggere, raccolte in volume, sotto il titolo definitivo *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*), sono fra le più vigorose e incisive che Croce abbia mai scritto, legate alla migliore tradizione del pensiero politico italiano, realistiche e spregiudicate nella valutazione dei fatti, ma ricche anche di intima tensione morale, volte sempre a trovare il punto di mediazione (non di eclettico compromesso) fra la logica imprescindibile dell'azione politica e i supremi valori etici e intellettuali. Ogni tentativo di interpretarle al di fuori della connessione sistematica del pensiero crociano, rischia di trasformarsi in una oggettiva falsificazione. Questo non significa che in esse non si rinvenivano aporie e nodi problematici irri-

<sup>23</sup> In questo periodo, Croce era incline a ricondurre lo stesso concetto di partito (dissolto in quanto schema o pregiudizio, ma conservato nella concretezza delle singole volizioni) a una dimensione fortemente eticizzata. Si veda, in proposito, il celebre scritto del 1912, *Il partito come giudizio e come pregiudizio* (in *Cultura e vita morale* cit., pp. 191-8), dove è detto che, sotto i differenti nomi dei partiti, « gli uomini di buona volontà » vogliono « tutti lo stesso », mentre gli « uomini di mala volontà » perseguono « ciascuno il proprio utile individuale e il proprio capriccio », sicché « la vera azione politica richiede sempre un trarsi fuori dai partiti per affisare, sopra di essi, unicamente la salute della patria » (pp. 192 e 197).

<sup>24</sup> *Contro l'astrattismo* cit., p. 188.

solti, ma una conoscenza non mediocre della filosofia di Croce dovrebbe rendere accorti di fronte alle facili deformazioni ideologiche<sup>25</sup>.

Nel difendere la sua teoria della politica, contro l'asalto convergente e capzioso di nazionalisti e patriottardi, umanitari e ultrademocratici, Croce era ben consapevole di difendere le ragioni stesse della scienza e della sua autonomia, in un momento in cui la violenza di quelle passioni politiche che egli si sforzava di spiegare e comprendere razionalmente, tendeva a sommergere i « valori di cultura » sotto il peso preponderante dei « valori empirici », intesi, per di più, in modo unilaterale e sovente barbarico.

La stessa teoria del diritto come forza (tutt'altro che germanica di origine, anzi italiana, dal Machiavelli al Vico e all'abate Galiani) — sosteneva in uno scritto del 1915 — è affatto innocente; e fino a ieri tutti ce ne siamo valse, filosofi e storici, e ce ne varremo anche domani, ed io per mio conto me ne valgo anche oggi per intendere l'andamento della storia: niente affatto disposto a riscambiarla con la frivola teoria progressistica ed illuministica ed umanitaria del secolo decimottavo. Ma quella teoria ha ben larghe braccia, da comprendere così la forza dell'aristocrazia come della democrazia, così quella della nazionalità come l'altra dei diritti dell'uomo<sup>26</sup>.

In una riflessione del 1916 sulla *Real-Politik* e sulla teoria dello Stato come potenza (considerate da giusnaturalisti e democratici come manifestazioni di una partico-

<sup>25</sup> Anche un critico severo di certi aspetti della filosofia politica crociana, come N. Bobbio, ha insistito sul fatto che « sarebbe ingeneroso, oltre che stolto, dimenticare che questo concetto della forza, che domina la vita degli stati, si inseriva in una visione generale della storia in cui, accanto e sopra all'attività utilitaria, era posta la coscienza morale che alla forza comanda per redimerla, in cui insomma se la politica era tutta quanta utilità, la utilità non era tutta quanta la vita dello spirito » (N. Bobbio, *Benedetto Croce e il liberalismo, in Politica e cultura*, Torino 1955, p. 221).

<sup>26</sup> *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari 1965<sup>4</sup>, p. 62. La 1<sup>a</sup> ed., col titolo *Pagine sulla guerra*, uscì a Napoli, in 2 voll., nel 1919.

lare ideologia germanica, e non come concetti scientifici universalmente validi), tornava polemicamente a chiedere: « Si pensa dunque [...] che il concetto dello Stato del Machiavelli sia qualcosa da buttar via? che quel concetto, austeramente morale perché tragicamente umano, sia immorale? »<sup>27</sup>. Nell'argomentazione crociana a favore della teoria dello Stato come potenza, s'incrociavano due motivi concettuali non necessariamente inscindibili: da una parte, egli difendeva, contro « i raccapricci che innanzi ad essa provano le anime timorate », una categoria (quella dello Stato-utilità e volontà di potenza) che permettesse di comprendere la logica della storia (e, con essa, della guerra), la quale « mostra che gli Stati e gli altri aggruppamenti sociali sono fra loro perpetuamente in lotta vitale per la sopravvivenza e per la prosperità del tipo migliore »; dall'altra, insisteva sul dovere, che gli individui avevano, « di schierarsi alla difesa del proprio gruppo, alla difesa della patria », senza porsi il problema della guerra ingiusta o giusta, della ragione o del torto: quest'ultimo gli sembrava solo il prodotto « di una falsa ideologia, un sofisma di letteratucci »<sup>28</sup>.

L'accadimento-guerra, « tanto poco morale o immorale quanto un terremoto o altro fenomeno di assestamento

<sup>27</sup> Ivi, p. 85. E si vedano anche le lettere a Gentile del 5 maggio 1918 (« Io credo fermamente che la sola politica cosiddetta della forza sia austeramente morale: il resto è chiacchiera e copre la pigrizia e il comodo proprio »); e del 16 maggio '18 (« Del resto, io ho sempre battuto sull'unità della vita spirituale, e ho sostenuto che non vi sono azioni eticamente indifferenti. Il politico segue senza dubbio idee morali e adempie doveri morali; ma (questo è il punto) li adempie *adottando la logica della politica* (= economia): così come il poeta adempie doveri morali coltivando la purezza dell'arte, ma li adempie *adottando la logica dell'arte*. Io non vedo altro modo di intendere la vita dell'arte e della politica; e così i fatti mi si spiegano chiari. Se non si adottano queste distinzioni, una delle due: o si cade nel moralismo astratto o si parla genericamente, del corso spirituale in genere, senza toccare mai il problema specificamente politico o artistico ») (B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile* cit., pp. 557-9).

<sup>28</sup> *La moralità della dottrina dello Stato come potenza*, in *L'Italia* cit., pp. 92-3.

tellurico», veniva così sottratto a ogni possibile valutazione da parte della coscienza morale. In un altro scritto dello stesso anno, ribadiva che «la politica come l'economia, ha leggi sue proprie, indipendenti dalla morale; e [...] morale non è già chi si ribella vanamente ad esse leggi, ma colui che le adotta sottomettendole al dovere etico, e, per esempio, combatte per la patria: *rightly or wrongly, is my country*»<sup>29</sup>. Col che, però, essendo la patria (a detta dello stesso Croce) solo un valore empirico e non un valore assoluto, si rischiava di sottomettere l'etica alla politica.

Le vicende storiche contemporanee come quelle di ogni altra epoca, confermavano la teoria del diritto da lui elaborata nella *Riduzione* e nella *Filosofia della pratica*, e il diritto internazionale presentava il carattere «di lasciare meglio trasparire la schietta natura di ogni diritto e il suo fondamento ultimo ed unico, che è la forza, ossia la convenienza economica». Ma lo stesso valeva per il diritto civile o nazionale: «sembra che in esso si contenda di ragione, e la contesa è sempre di forza e di autorità». Accanto al momento del diritto-forza, del diritto-lotta, si erge, però, la categoria della moralità, certamente «imponente a far che il diritto non sia diritto (come non può fare che l'arte non sia arte)», ma «per altro potentissima a formare la coscienza e la volontà, e a proporre bisogni morali che continuamente operano nella storia del diritto, sebbene debbano in esso assumere sempre, di necessità, la forma di diritto, di forza, di utilità: il che per l'appunto si chiama progresso morale del genere umano» e conferma che «una vita senza dolore, una vita che non sia morte e non rechi morte, è inconcepibile»<sup>30</sup>.

Nessuna legge del cuore, nessuna vaga aspirazione sentimentale, poteva surrogare l'inesorabile logica delle faccende politiche, che, affermava Croce con durezza,

<sup>29</sup> *I limiti della dottrina dello Stato come potenza*, ivi, p. 107.

<sup>30</sup> *Diritto internazionale ed altre questioni concrete*, ivi, pp. 119-21.

non sono faccende private nostre, né trasformabili dal nostro tenero cuore, ma appartengono a quei Leviatani che si chiamano gli Stati, a quei colossali esseri viventi dalle viscere di bronzo, ai quali noi abbiamo il dovere di servire ed obbedire, ed essi da parte loro hanno buone e profonde ragioni di guardarsi in cagnesco, di addentarsi, di sbranarsi, di divorarsi, visto e considerato che solo così si è mossa finora, e così sostanzialmente si muoverà sempre, la storia del mondo»<sup>31</sup>.

Croce, negli anni inquieti della guerra, mentre molti si abbandonavano alla retorica, all'invettiva, alla coscienza falsificazione della verità, aveva continuato a svolgere il proprio mestiere di studioso, e così aveva consigliato pubblicamente di fare, per non rompere il filo di una tradizione culturale, che sarebbe stata ancora preziosa al ritorno della pace, e avrebbe potuto evitare l'imbarbarimento degli spiriti<sup>32</sup>. La sua filosofia gli faceva ben chiaro che non era ammissibile, neppure in quelle particolarissime circostanze, «sostituir la scienza stessa, sotto pretesto di rendere servizio alla causa della patria», dal momento che tutto era «doveroso dare per la patria, salvo la moralità e la verità, che non sono cose che appartengono agli individui e di cui perciò questi possano a loro grado disporre». E così, egli che non si era mai messo *au-dessus de la mêlée* nel campo pratico (alla maniera di un Romain Rolland), aveva avvertito la necessità di restare «*au-dessus de la mêlée* nel campo teoretico e scientifico, perché l'arte

<sup>31</sup> *Per la serietà del sentimento politico* (1916), ivi, p. 168.

<sup>32</sup> «Accusato in Italia di tedeschismo e disfattismo, Croce fu in realtà — e per questo destò l'ammirazione dei giovani Gramsci e Gobetti — uno dei pochi intellettuali europei che non persero la testa. Pur essendo tutt'altro che goethiano, seppa esercitare in quell'occasione un controllo, quasi eccezionale, tra le sue passioni di cittadino italiano e i doveri, che, secondo la sua concezione dell'intellettuale, egli considerava impliciti nella propria *Beruf*. Per questa scelta intellettuale e morale fu implacabile contro chiunque, si chiamasse pure Simmel, Bergson, o Boutroux, cedesse alla tentazione di contaminare la cultura col nazionalismo. Perfino col suo amico Vossler non ebbe riguardi» (D. Coli, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Bologna 1983, p. 83).

e la scienza [...] sono appunto le due forme con le quali lo spirito umano esce di continuo e si mette di perpetuo di sopra alla *mêlée* o tumulto della pratica»<sup>33</sup>.

Nei *Frammenti di etica*, pubblicati nel 1922, dopo che molti di essi erano apparsi sulla « Critica » e in altre riviste, a partire dal 1915, il discorso su Stato e politica proseguiva con grande lucidità e talora con duro sarcasmo, mentre, in molti paesi d'Europa, le lotte politiche ed economiche si esasperavano ulteriormente e tendevano a degenerare in aperta guerra civile. Di fronte ai ricorrenti tentativi di « moralizzare » la politica, Croce ribadiva che « l'onestà politica non è altro che la capacità politica: come l'onestà del medico e del chirurgo è la sua capacità di medico e di chirurgo che non rovina e assassina la gente con la propria insipienza condita di buone intenzioni e di svariate e teoriche conoscenze »<sup>34</sup>. Sarcasticamente notava come l'azione politica, che implica sempre lotta e rischio, andava « direttamente contro l'ideale della pace, del riposo e della tranquillità »<sup>35</sup>: la « nausea per la politica » era, quindi, una forma di accidia spirituale, un tentativo sottilmente epicureo di sottrarsi all'urto delle forze vitali che si contendono il mondo.

Tuttavia, la posizione di Croce nei confronti dello Stato cominciava lentamente a mutare, perdendo progressivamente quei caratteri crudamente naturalistici, che ancora manteneva in alcune delle *Pagine sulla guerra*: in un

frammento intitolato *L'antierocità degli Stati*, questi venivano sì definiti « magnifici animali, poderosi, colossali », e paragonati alle « forze della natura », ma per sottolineare, subito dopo, l'importanza dell'individuo etico chiamato a guidare queste forze che egli non ha creato, ma nel dirigere le quali « spende tesori d'intelletto e di volontà e in ciò si mostra, pur nel servirle, a esse superiore »<sup>36</sup>. La verità scoperta da Machiavelli rimaneva « una conquista per sempre, una eterna verità » e, con la sua, quelle dei filosofi storicisti da Hegel a Marx, per arrivare, infine, a pensatori e uomini d'azione contemporanei, come Treitschke, Maurras o Lenin. Ma, accanto allo Statopotenza si poneva lo Stato-valore morale, e non in senso hegeliano, bensì in quello del perpetuo passaggio, che c'è nella vita spirituale, dal momento dell'economicità al momento dell'eticità, posto che « in effetto, lo Stato non è altro che l'uomo nel suo pratico operare e, fuori dell'uomo praticamente operante, non serba realtà alcuna »<sup>37</sup>.

Contro la confusione fra filosofia e politica operata dalla teoria gentiliana, contro il tentativo di identificare la tradizione liberale risorgimentale con la dottrina dello Stato etico, Croce scrive, nel 1923, una nota polemica che segna il deciso rifiuto di ogni organicismo politico-statale. La teoria idealistica della storia è dialettica, e, in quanto tale, liberale; essa riconosce « con la necessità della lotta, l'ufficio e la necessità dei più diversi partiti », e sa che, nel mondo della prassi,

non si hanno più dinanzi posizioni logiche, ma interessi, forze da adoperare e da appoggiare contro certe altre forze, classi, gruppi e individui da avversare; e l'uomo d'azione, comunista o cattolico o liberale che si dica, non potrà mai fare del liberalismo, del comunismo o del cattolicesimo (cioè della teoria), ma sempre contrapporrà forze a forze, interessi a interessi, individui a individui, mettendo le sue poste nel giuoco che l'evento deciderà<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> *L'antierocità degli Stati*, ivi, p. 179.

<sup>37</sup> *Lo Stato etico*, ivi, pp. 180 sgg.

<sup>38</sup> *Contro la troppa filosofia politica* (1923), in *Cultura e vita morale* cit., pp. 245-6.

<sup>33</sup> *La guerra e gli studi* (1917), in *L'Italia* cit., pp. 212-3. Si veda la lettera a Vossler del 22 luglio 1919: « Io non mi sono mai collocato *au dessus de la mêlée*; ma ho stimato dovere di coscienza non falsificare mai la scienza e la storia per un presunto dovere patriottico. [...] Come sai bene, le lotte degli Stati, le guerre, sono *azioni divine*. Noi, individui, dobbiamo accettarle e sottometerci. Ma sottomettere la nostra attività pratica e non quella teorica: sottomettere i nostri affetti politici e non i nostri affetti personali e privati. Altrimenti la barbarie si ristabilirebbe nel mondo, non la barbarie generosa, ma quella corrotta e depravata » (*Carteggio Croce-Vossler* cit., pp. 206-7).

<sup>34</sup> *L'onestà politica* (1919), in *Etica e politica*, Bari 1945<sup>3</sup>, p. 166.

<sup>35</sup> *La nausea per la politica* (1919), ivi, p. 170.

Gli *Elementi di politica*, scritti e pubblicati nel 1924 — l'anno in cui precipita la crisi dello Stato liberale italiano, mentre Croce si trova a dover compiere scelte tormentate e drammatiche —, rappresentano un fondamentale momento di passaggio nella filosofia politica crociana: non solo lo Stato si dissolve nella concretezza delle azioni individuali (questa tesi era già chiaramente presente nelle opere precedenti di Croce, seppure talvolta mescolata ad argomentazioni di tipo naturalistico-organicistico), ma il suo concetto si allarga fino a comprendere le volizioni di tutti coloro che, al di fuori di ogni specifica istituzione politico-giuridica, operano, con i mezzi più diversi e secondo fini che soltanto la coscienza morale individuale può dettare, per l'incessante rinnovamento della vita sociale.

Come abbiamo avuto occasione di vedere, già in uno scritto del 1908, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, Croce aveva avuto modo di affermare, in polemica con la concezione hegeliana dello Stato etico, che l'eticità non s'incarna necessariamente negli organi giuridico-istituzionali, ma può anche trovarsi in coloro che operano al di fuori e contro un particolare Stato. Ora questa tesi torna con ben altra maturità concettuale, e s'intreccia, in un complesso nodo problematico, alle fondamentali questioni della crociana filosofia della pratica: il rapporto fra volizione e accadimento, e quello fra libertà e situazione storica.

Nel primo saggio degli *Elementi di politica*, Croce scrive che « forza e consenso sono in politica termini correlativi, e dov'è l'uno non può mai mancare l'altro », e aggiunge poi che « ogni consenso è forzato, più o meno forzato ma forzato, cioè tale che sorge sulla " forza " di certi fatti, e perciò " condizionato " », sicché « nel più liberale degli Stati come nella più oppressiva delle tiranidi, il consenso c'è sempre, e sempre è forzato, condizionato e mutevole »<sup>39</sup>. Questa affermazione, interpretata nel suo genuino significato teoretico, al di fuori di ogni coloritura ideologica, pone il problema della condizionatezza

<sup>39</sup> *Il senso politico*, in *Etica e politica* cit., p. 221.

storica della libertà, che è sì « la vita che vuole espandersi e godere di sé, la vita in tutte le sue forme e sentita da ciascuno in modo proprio »<sup>40</sup>, ma sempre si trova dinanzi la barriera dell'accadimento storico, all'interno del quale, nei limiti che questo le pone, deve compiere le proprie scelte rischiose. È così che s'intesse la perenne dialettica di libertà e autorità, di regola sociale e di iniziativa individuale. Se la libertà si esercita soltanto nella situazione storica, e non nel vuoto di una coscienza che si atteggia ad « anima bella », è evidente che « l'uomo morale non attua la sua moralità se non operando politicamente, accettando la logica della politica ».

Tuttavia, accettare questa logica non significa ridurre la forma superiore all'inferiore, chiudere la vita morale entro l'ambito ristretto e inadeguato « della vita politica e dello Stato ». È questo l'errore dei dottrinari dello Stato etico, i quali, per non aver dissolto lo Stato nella concretezza delle individuali volizioni utilitarie e morali, non si rendono conto che « la vita morale abbraccia in sé gli uomini di governo e i loro avversari, i conservatori e i rivoluzionari, e questi forse più degli altri, perché meglio degli altri aprono le vie dell'avvenire e procurano l'avanzamento delle società umane ». La vera eticità non può consistere, dunque, in una « concezione " governativa " della morale », in un « dionisiaco delirio statale e governamentale », poiché lo Stato è solo « forma elementare e angusta della vita pratica, dalla quale la vita morale esce fuori da ogni banda e trabocca spargendosi in rivoli copiosi e fecondi; così fecondi da disfare e rifare in perpetuo la vita politica stessa e gli Stati, ossia costringerli a rinnovarsi conforme alle esigenze che essa pone »<sup>41</sup>.

La drastica riduzione dello Stato a forma elementare della vita pratica, che incessantemente viene « superata » e riformata dalla coscienza morale, non poteva che tradursi in una diversa concezione della storiografia, con il primato assegnato alla storia etico-politica sulle storie con-

<sup>40</sup> Ivi, p. 222.

<sup>41</sup> *Lo Stato e l'etica*, ivi, pp. 228 sgg.

cernenti le specifiche attività della sfera pratica, poiché « le opere da loro descritte sono, a volta a volta, presupposti della storia etico-politica e strumenti che essa adopera ai suoi fini, materia che essa forma e riforma ». È pur vero che queste storie particolari, fuori della cerchia etico-politica, conservano una relativa autonomia, ma l'unica vera storia dell'umanità comincia a essere, per Croce, la storia etico-politica, in quanto « storia religiosa », che è capace di cogliere, nei popoli e nelle epoche altamente storici, « la fede attuosa nell'universale etico, l'operosità nell'ideale e per l'ideale », di cui danno prova gli autentici geni politici, « e le aristocrazie o classi politiche che li esprimono dal loro seno e che essi a loro volta generano e mantengono »<sup>42</sup>.

### 3. La concezione liberale della vita.

In una recensione del 1925 a *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* di Friederich Meinecke<sup>43</sup>, nel polemizzare con lo storico tedesco, Croce sosteneva che « il problema della ragion di Stato è, anzitutto, problema categoriale e metodologico, e in questa sede va trattato e risolto »: l'errore di Meinecke era quello di non saper passare « dalla logica (che non è vera logica) dell'empirismo » alla logica della filosofia, che è « logica speculativa », e « nella quale soltanto i particolari problemi ricevono la loro determinatezza e la loro soluzione ». La stessa accusa era rivolta, non molto tempo dopo, a Ernst Troeltsch per il suo *Der Historismus und seine Ueberwindung*: a Troeltsch, Croce rimproverava di non aver mai compreso « il concetto dell'unità d'ideale e reale, elaborato dalla filosofia moderna, o, come si potrebbe dire, la "sintesi a priori" », e di essere, perciò, rimasto « fisso

nel concepire, l'uno di fronte all'altro, l'elemento naturale e quello spirituale nell'uomo, il materiale e l'ideale »<sup>44</sup>. Il risultato era, per entrambi, un dualismo insuperato e il ricorso finale alla trascendenza; in particolare, l'impossibilità per Meinecke di « concepire la pura politica o la pura utilità come attiva forma spirituale », lo conduceva a una « tragedia senza catarsi », nella quale l'elemento naturale sempre riappariva per far sentire « il suo peso e la sua forza ».

Se l'*Historismus* di Meinecke e Troeltsch oscillava fra naturalità irrisolta e trascendenza, l'attualismo gentiliano tentava di far passare lo Stato dal piano della naturalità a quello dell'eticità, ma era incapace di tradurre « quell'astrazione dello Stato nella concretezza di un determinato avvenimento o momento storico »<sup>45</sup>, per cogliervi l'infinita creatività della coscienza morale nelle sue specificazioni individuali, nella concretezza delle singole volizioni-azioni. La soluzione crociana a queste molteplici antinomie, che rischiavano di spezzare l'unità e la circolarità della vita spirituale, consisteva ormai in un'energica identificazione dell'universale morale con la libertà della coscienza morale individuale, unica creatrice di valori:

Il vero e concreto dovere è la libertà, la vera regola e disciplina è l'originalità della nuova forza che si attua. Infatti, quale dovere sarebbe dovere se non fosse il mio dovere, quello che è proprio della mia forma di libertà? quale universalità se non quella che s'incarna nella mia individualità e si fa individualità? quale disciplina se non quella che io do alle mie spontanee e personali attitudini? [...] Donde il rispetto che si ha e si deve avere, e il diritto che bisogna riconoscere, alla varietà delle disposizioni e tendenze e capacità umane, e delle attrattive e delle repugnanze, e degli amori e degli abborrimenti, senza la quale mancherebbe alla vita morale la sua materia stessa. Donde anche la santa ribellione contro l'universale, il dovere, la regola, la disciplina, che si pretende

<sup>42</sup> *Storia economico-politica e storia etico-politica* (1924), ivi, pp. 275 sgg.

<sup>43</sup> *La Ragion di Stato e la sua storia*, in *Conversazioni critiche. Serie quarta*, Bari 1951<sup>2</sup>, pp. 96 sgg.

<sup>44</sup> *Il superamento dello storicismo*, ivi, p. 130.

<sup>45</sup> *Intorno al cosiddetto « Idealismo attuale »*. Lo « Stato etico », ivi, p. 318.

imporre, e che non sono quelli che l'individuo accetta in quanto li pone come a lui propri, ma, sotto mentite forme di universale, di dovere e di regola, sono nient'altro che le particolari volontà altrui<sup>46</sup>.

Nel *Presupposto filosofico della concezione liberale* (1927)<sup>47</sup>, il liberalismo, superati i limiti di una teoria formale della politica, veniva fatto coincidere « con una concezione totale del mondo e della realtà », nella quale si rispecchia « tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della dialettica ossia dello svolgimento », cosicché da « questo fondamento teoretico nasce la disposizione pratica liberale di fiducia e favore verso la varietà delle tendenze ». In quanto teoria metapolitica, il liberalismo non solo si contrappone alle religioni trascendenti, con le loro precettistiche estranee alla libera creatività della coscienza morale, e al socialismo autoritario, fondato su un'idea astratta e meccanica d'eguaglianza, ma si svincola anche dalla connessione col capitalismo e col liberismo economico, ossia con un determinato « ordinamento della proprietà » e della « produzione della ricchezza », tanto è vero che si potrà giungere a parlare finanche di « socialismo liberale »<sup>48</sup>, se il socialismo farà propria l'etica della libertà e rifiuterà quella che pretende di regolare in modo autoritario ed estrinseco le autonome scelte della coscienza morale. Il liberalismo come « metapolitica » e concezione storica della vita è, dunque, la stessa etica moderna, che

rifiuta il primato a leggi e casistiche e tabelle di doveri e di virtù, e pone al suo centro la coscienza morale; al pari dell'estetica moderna, che rifiuta modelli, generi e regole, e pone al suo centro il genio che è gusto, delicato e severissimo insieme. Come questa estetica vuole non già servire a scuole e

<sup>46</sup> *Libertà e dovere* (1925), in *Cultura e vita morale* cit., p. 302.

<sup>47</sup> *Il presupposto filosofico della concezione liberale*, in *Etica e politica* cit., pp. 284 sgg.

<sup>48</sup> *Liberismo e liberalismo* (1928), ivi, p. 320.

scolette, ma interpretare le aspirazioni e le opere degli spiriti originali e creatori, così la concezione liberale non è fatta per timidi e per pigri e per quietisti, ma vuole interpretare le aspirazioni e le opere degli spiriti coraggiosi e pazienti, pugnaci e generosi, solleciti dell'avanzamento dell'umanità, consapevoli dei suoi travagli e della sua storia<sup>49</sup>.

Se l'ideale della libertà sembrava in crisi nella società europea, a partire almeno dal 1870, con l'avvento dell'industrialismo e il diffondersi della cultura positivista prima, e di quella irrazionalistica e vitalistica poi, non di meno esso restava l'unico criterio interpretativo valido per comprendere quelle stesse vicende storiche contro cui aveva dovuto lottare per cercare d'improntarle di sé<sup>50</sup>. Anche nel mondo contemporaneo continuava, in senso ideale, la perpetua lotta fra Stato e Chiesa, « entrambe potenze umane, che compongono nel loro nesso e nella loro dialettica l'unico processo del volere e fare umani: vita che sale a moralità e moralità che si traduce in vita ». Contro ogni forma di storiografia « piagnona », Croce sosteneva che era assurdo, per la mente dello storico, pensare che questo nesso potesse spezzarsi, e la libertà-moralità disertare il mondo; ma questa eterna e necessaria presenza della libertà, inoppugnabile dal punto di vista storioteoretico, tendeva a incrinarsi nella prospettiva della coscienza morale in atto, « la quale appunto è quella che è perché teme sempre di andar sommersa e perduta, perché, come dice il Vangelo, è sempre "pavida" »<sup>51</sup>.

Erano questi, già, i grandi temi della *Storia come pensiero e come azione*, anticipati, fra l'altro, in un breve e denso saggio del 1929, *La Grazia e il libero arbitrio*, in cui il problema della libertà e della necessità, dell'accadimento e dell'individuo (centrale in tutta la storia della speculazione crociana), veniva visto come « l'eterno ope-

<sup>49</sup> *Il presupposto filosofico*, ivi, p. 293.

<sup>50</sup> *Contrasti d'ideali politici dopo il 1870* (1928), ivi, pp. 302 sgg.

<sup>51</sup> *Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia* (1928), ivi, pp. 341-2.

rare del pensiero e dell'azione, della teoria e della prassi, di due categorie dello spirito e della realtà, che sono l'una per l'altra e nel loro distinguersi e opporsi si risolvono in quella sola unità concepibile che è l'eterno unificarsi »<sup>52</sup>. Sul piano della conoscenza storica, l'individualità non può essere che quella delle opere<sup>53</sup>, ben più concrete delle ineffabili e ingiudicabili anime-sostanze; ma, per il ritmo stesso delle categorie e della circolarità spirituale che le regge, ciò che nella teoresi appare come razionale necessità, come Provvidenza e Grazia, come giudizio storico-cosmico, nella prassi ridiventa iniziativa individuale, senso di responsabilità, lotta contro le condizioni di fatto per creare nuova vita e nuova storia.

#### 4. Poesia, letteratura e civiltà.

Nel recensire lo *Speculum mentis or The Map of Knowledge* di R. G. Collingwood, Croce scrisse una pagina che merita di essere riportata per la nettezza e il vigore con cui è indicato il carattere della sua "mondana" filosofia, e la lotta sempre condotta contro gli esangui schemi delle filosofie intellettualiste:

La Poesia è, per me, l'*experimentum crucis* nel quale faliscono tutte le filosofie variamente intellettualistiche e panlogistiche; e perciò il nome della Poesia vale come sacra formula per esorcizzare e fugare le nebbie dell'intellettualismo e del panlogismo. [...] Alla Poesia si accompagna, con analogo uf-

<sup>52</sup> *La Grazia e il libero arbitrio*, in *Ultimi saggi*, Bari 1963<sup>3</sup>, p. 300.

<sup>53</sup> Si veda in proposito il « frammento di etica » del 1925: *L'individuo e l'opera*, in *Etica e politica* cit.: « Il vero è che nel giudizio secondo la verità, ossia storicamente, bisogna disfarsi del tutto dei concetti di merito e di demerito, i quali non sono criteri di giudizio storico. E anche questo è implicitamente riconosciuto nella tendenza della migliore storiografia, tutta intenta a cercare non l'attribuzione individuale degli avvenimenti e delle opere, ma la loro qualità; non la fantastica genesi causale individuale, ma la genesi dialettica e ideale » (p. 122).

ficio, nella filosofia pratica, un altro atteggiamento spirituale e un altro concetto: l'Amore: — non meno di quello scansato dai filosofi intellettualistici e moralistici, e a me sempre presente oggetto di meditazione, e da me teorizzato come il momento individualistico, edonistico e utilitario della vita pratica: l'Amore, al pari della poesia, « oiseau sauvage » che « l'on ne peut apprivoiser », come canta Carmen, che se ne intendeva meglio dei filosofi. Gli intellettualisti e moralisti hanno bensì tentato questo addomesticamento e imposto all'amore di sorgere dalla riflessione morale, come amore della persona virtuosa, e simili. Ma l'imposizione non vale: quello, a quel modo, non nasce; e anzi, per contrario, la riflessione morale non nascerebbe se prima non fosse l'Amore, sua condizione e materia. Del pari, la critica e la filosofia non sarebbero, se prima non fosse la Poesia, loro condizione e loro materia<sup>54</sup>.

Poesia ed Eros sono la corporeità dello spirito, la sua individuale concretezza, che nessun processo logico può mai riassorbire e nessuna eticità negare nella loro autonoma radice: ma essi stanno anche, nel circolo della vita spirituale, in un rapporto che fa di Eros (inteso come la molteplice vita del sentimento) la materia occorrente alla sintesi estetica, e, senza la quale, non solo la poesia non nasce, ma tende a trasformarsi nello sterile gioco combinatorio dell'immaginazione. D'altra parte, il sentimento che dà unità e vita all'intuizione lirica è realtà assai più complessa di Eros inteso come forma elementare della prassi, come semplice volizione dell'individuale: nella voce *Aesthetics* scritta per la XIV edizione dell'*Encyclopedia Britannica*, e pubblicata in italiano col titolo di *Aesthetica in nuce* (1928), Croce, nel condannare l'« arte pura » che si riduce a « disgregato impressionismo », dichiara che « fondamento di ogni poesia è la personalità umana, e, poiché la personalità umana si compie nella moralità, fondamento di ogni poesia è la coscienza morale »<sup>55</sup>. L'arte come atto

<sup>54</sup> *Unità reale e unità panlogistica* (1924), in *Ultimi saggi* cit., pp. 344-5.

<sup>55</sup> *Aesthetica in nuce*, ivi, p. 11.

teoretico ha il suo necessario antecedente nella piena partecipazione al dramma umano, e « la figura del poeta puro, cultore della pura Bellezza, scevro di umanità è [...] non una figura, ma una caricatura »<sup>56</sup>.

Energia vitale che trova il proprio equilibrio nella personalità morale, per giungere poi a possedersi nell'infinità dell'intuizione lirica: questi sono i termini entro cui si aggira l'estetica crociana, dominata dal sentimento della classicità, che era in lui, molto più che una questione di gusto, volontà di salvare il carattere teoretico dell'arte, contro gli assalti del morbido sentimentalismo romantico e dell'oscuro e torbido vitalismo decadente. Sempre nel medesimo testo, egli torna a parlare del romanticismo come « ribellione non contro il classicismo, ma contro la classicità stessa, contro l'idea della serenità e infinità dell'immagine artistica, contro la catarsi e a favore della torbida passionalità, indocile e recalcitrante alla purificazione », mentre in tutta l'arte contemporanea, fino alle forme estreme dell'impressionismo e del futurismo, il concetto stesso dell'arte viene sostituito « con quello della non-arte di una o altra specie », in piena sintonia con la psicologia favorita dal diffondersi della società industriale, che tende a fare dell'arte non il superamento della vita « nell'infinito e universale della contemplazione, ma anzi la parte gridante e gesticolante e sprizzante colori della vita medesima »<sup>57</sup>.

Nel saggio del 1931 sulle *Due scienze mondane. L'estetica e l'economica*, torna ancora sul tema del « senso », che la filosofia moderna, per opera della Politica e dell'Estetica, ha giustificato nella sua autonomia e messo in relazione con le altre forme dello spirito. In questo modo il « senso » ha perduto i tradizionali caratteri di passività e negatività per convertirsi in attività spirituale, che sta come base di tutte le altre, in primo luogo della vera filosofia, la quale rinasce perpetuamente fresca « dalla vita,

<sup>56</sup> Ivi, p. 12.

<sup>57</sup> Ivi, p. 29.

dall'esperienza, dalla poesia, contro l'esangue filosofare accademico e universitario, che si aggira di solito in un mondo senza passione e senza fantasia e inclina alle astrattezze del logicismo e del moralismo »<sup>58</sup>. Si chiude così il « circolo dell'immanenza » e si supera il dualismo di spirito e natura; la natura colta nella sua concretezza, oltre gli schemi dell'intelletto e del sapere scientifico, è la vita passionale stessa, nella sua polarità di piacere e dolore: ma non è, come in Schopenhauer, una volontà cieca e irrazionale, posta fuori dello Spirito e ad esso antagonistica, bensì

una particolare forma o categoria dello spirito stesso, e come la più elementare delle forme pratiche, quella nella quale anche la forma pratica superiore, ossia l'eticità, perpetuamente si traduce e s'incarna, e nella quale il pensiero stesso e la fantasia s'incorporano, facendosi parola ed espressione e passando, in questo farsi, per le pratiche vicende di tutte le commozioni, e per le antitesi del piacere e del dolore<sup>59</sup>.

Se la natura è dentro lo spirito, e lo spirito, nelle sue distinzioni, è sempre piena positività categoriale, non solo il male non è natura, ma non può essere nemmeno una forma dello spirito, poiché il negativo è vero soltanto all'interno di quel positivo che perpetuamente lo supera e lo comprende, mentre, considerato in sé, è pura astrazione, indebita scissione, operata dall'intelletto, della sintesi dialettica; e tuttavia, se da questo piano categoriale si passa a quello temporale della coscienza, il male è ben presente e la lotta contro di esso risulta « terribilmente seria e reale ». Croce reagisce vigorosamente alla tentazione di porre la categoria dell'economico come una forma che si situa ai margini della vita spirituale e che conserva, in una qualche misura, il volto ambiguo di una natura non pienamente penetrata dalla luce del pensiero: il male

<sup>58</sup> *Le due scienze mondane. L'Estetica e l'Economica*, ivi, p. 51.

<sup>59</sup> Ivi, p. 56.

si spiega come quel « positivo che assume sembianze di negativo nello sforzo del passaggio da quella forma di positivo a una positività di forma superiore »; esso è « lo spasmo del ricadere senza ricadere dalla moralità nella mera e “ naturale ” utilità, la quale tuttavia, per sé presa, sebbene rispetto all'altra sia un bene inferiore, nondimeno è un bene e non un male, un positivo e non un negativo »<sup>60</sup>.

Sono affermazioni dietro le quali è facile avvertire il nodo complesso (e non chiaramente risolto) che lega fra loro il nesso dei distinti e la dialettica degli opposti: se il male consiste nello « sforzo del passaggio » dall'uno all'altro distinto, esso sembra star fuori di ogni realtà, dal momento che lo spirito è reale soltanto nella piena positività delle sue distinzioni categoriali. Ma che il male sia una semplice astrazione, è negato da quella stessa drammatica dialettica della coscienza che Croce descrive con tanta efficacia, né, d'altra parte, egli intendeva ridurlo a un « cuneo », spinto nel nostro spirito « dalla prepotenza di una forza extraspirituale, che sarebbe la natura o la materia ». Così, fino all'ultimo, persisterà drammaticamente nel suo pensiero il problema del negativo e del tipo di dialettica che può darne ragione, se la filosofia deve davvero aiutarci a comprendere le vicende della vita e della storia.

Se la poesia e la vitalità sono la “ corporeità ” dello spirito, la teoresi della poesia deve, però, essere il superamento di quella barbarie che è insita nell'economicità scissa dalle ulteriori forme spirituali: nella società contemporanea — dirà Croce nella bella *Difesa della poesia*, letta a Oxford il 17 ottobre 1933 — si celebra il culto della « vitalità » in tutte le sue forme, dalla politica all'economia, dallo sport al costume: questa tende sempre più a usurpare la totalità della vita spirituale, mentre la stessa poesia, attraverso le poetiche della « suggestione », si degrada a cieco impulso vitale, e, con il carattere conoscitivo

<sup>60</sup> Ivi, pp. 58-9.

che le è proprio, perde anche la sua funzione civile. Una simile poesia — « spasmio di piacere che si esaurisce in sé stesso » — « non terrebbe nessun ufficio nella vita dell'anima, non darebbe e non riceverebbe nulla dal pensiero e dal volere, non entrerebbe a comporre con queste altre forme l'armonica unità dello spirito »<sup>61</sup>.

Il libro *La poesia*, pubblicato nel 1936, quando ormai la barbarie calava sull'Europa, fu la rivendicazione, assieme alla riconfermata autonomia, della funzione civile dell'arte e della letteratura. Una poesia intellettualmente povera e moralmente immatura, il disprezzo della tradizione letteraria e delle sue istituzioni, segnalavano la crisi di una civiltà in modo non meno grave di quanto potessero fare le contemporanee vicende politiche. L'estetica dell'intuizione lirica si caricava di tutti i valori della circolarità spirituale; il criterio della distinzione e quello della relazione si congiungevano nella difesa di una cultura minacciata dal duplice pericolo del cerebralismo e della regressione al vitalismo barbarico: quali che fossero i limiti del « gusto » crociano, la sua difesa della grande tradizione letteraria culminata in Goethe (il poeta più citato nel libro) era la difesa di un'idea ancora integralmente umanistica dell'Europa e del suo ruolo all'interno della civiltà universale.

Nella sua meditata difesa della letteratura, Croce riconosceva, accanto all'espressione poetica vera e propria, altre forme espressive appartenenti a diverse sfere dell'attività spirituale, anche se la sola autentica parola restava, per lui, l'espressione poetica, che « riannoda il particolare all'universale, accoglie sorpassandoli del pari dolore e piacere, e di sopra il cozzare delle parti contro le parti innalza la visione delle parti nel tutto, sul contrasto l'armonia, sull'angustia del finito la distesa dell'infinito »<sup>62</sup>; ma l'espressione sentimentale o immediata, quella

<sup>61</sup> « *Difesa della poesia* », ivi, p. 74.

<sup>62</sup> *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, Bari 1953<sup>2</sup>, p. 9.

prosastica, quella oratoria, e infine quella letteraria, che tutte si giovano, per i loro fini specifici, della creatività del linguaggio poetico, vanno anch'esse a comporre il quadro della vita civile e culturale. In questa prospettiva, l'espressione letteraria, che « nasce da un particolare atto di economia spirituale », risulta essere

una delle parti della civiltà e dell'educazione, simile alla cortesia e al galateo, e consiste nell'attuata armonia fra le espressioni non poetiche, cioè le passionali, prosastiche e oratorie o eccitanti, e quelle poetiche, in modo che le prime, nel loro corso, pur senza rinnegare sé stesse, non offendano la coscienza poetica ed artistica. E perciò, se la poesia è la lingua materna del genere umano, la letteratura è la sua istitutrice nella civiltà o almeno una delle sue istitutrici a tal fine deputate<sup>63</sup>.

Riaffermata la bellezza come unica categoria del giudizio estetico e negato, ancora una volta, il valore speculativo delle classificazioni empiriche fra le arti, ribadita l'identità di fatto e valore, di giudizio storico e giudizio estetico, Croce riprendeva il motivo della circolarità della vita spirituale, scrivendo che « la poesia non genera poesia, come la filosofia non genera filosofia, né l'azione azione, senza che ciascuna di esse ripassi attraverso tutte le altre forme »; ma, di fronte alla grave crisi della cultura contemporanea, nella quale ogni distinzione sembrava andare sommersa nell'identità di un oscuro vitalismo, nell'esaltazione della « personalità » misticamente intesa, tornava a ripetere che « la relazione in cui la personalità poetica si pone verso la vita pratica dell'uomo-poeta è la medesima di quella generale della poesia con la vita pratica, ossia non è relazione d'identità né di dipendenza ». Affermazione tanto più necessaria quanto più intenso e dilagante (nella poesia non meno che nella vita sociale) si era fatto ai suoi occhi il « morbo romantico ». Il filosofo della Poesia e dell'Amore vedeva, nella letteratura e nella critica contemporanee, queste due forme della vita con-

<sup>63</sup> Ivi, p. 34.

giungersi indebitamente fino a unificarsi in un cieco spasimo nervoso<sup>64</sup>, in

un morboso convellersi di nervi eccitati, oggetto di un'attrazione parimenti morbosa, non dissimile dalla torbida commozione che il Sant'Antonio flaubertiano esprimeva alla vista dell'enorme Catoblepa, il quale se ne stava inconsapevole a divorare le proprie estremità per nutrimento (« sa stupidité m'attire... »). In quel cieco convellersi di sostanza nervosa tutto s'adeguava, tutto trapassa in fremiti e spasimi e vellicamenti voluttuosi, dolorosi e libidinosi. Non più la personalità viene definita dall'opera, ma l'opera, invece, dal fondo animale dell'individualità, in cui va sommersa e perduta. E la poesia (quando di poesia si ode far discorso), ogni più nobile poesia, vi torna innanzi contaminata, tramandante un disgustoso olozzo di sesso e d'istinto predace<sup>65</sup>.

#### IV. LA STORIOGRAFIA ETICO-POLITICA

##### 1. *Filosofia, esperienza, storia.*

« Se la filosofia non fornisce né una cognizione del trascendente né una verità definitiva, è chiaro anche che essa non può essere se non esperienza, immanente come l'esperienza, in perpetuo accrescimento e divenire come l'esperienza »: così scriveva Croce nell'indirizzo inviato al VI Congresso internazionale di filosofia, tenuto a Cambridge, Massachussets, nel settembre 1926<sup>1</sup>; la filosofia

<sup>64</sup> Si veda, a proposito del rapporto poesia-amore, l'affermazione secondo cui « la poesia è piuttosto il tramonto dell'amore, se la realtà tutta si consuma in passione d'amore; il tramonto dell'amore nell'euthanasia del ricordo. Un velo di mestizia par che avvolga la Bellezza, e non è velo, ma il volto stesso della Bellezza » (*La poesia cit.*, p. 12).

<sup>65</sup> Ivi, pp. 155 e 159.

<sup>1</sup> *Punti di orientamento della filosofia moderna*, in *Ultimi saggi cit.*, pp. 219 sgg. Cfr. anche *Filosofia come vita morale e vita morale come filosofia* (1926), ivi, p. 229.

non scopre le categorie, che sono gli eterni predicati del reale, ma « le sue indagini sono circa le categorie, ossia formulano e risolvono sempre nuovi problemi che il crescere della vita e la necessità di operare e di giudicare fatti sempre nuovi, porgono senza cessa allo spirito, giusta il detto del poeta che quel che si possiede bisogna sempre riguadagnarselo ». Filosofia, esperienza, storia: ecco il nesso del pensiero crociano, inteso « non come sistema definitivo ma come perpetua catena di sistemazioni », stante il « bisogno della coerenza mentale » da cui è dominato il « filosofo di vocazione », colui che non è un semplice burocrate o retore della filosofia, e si sforza sempre di ragionare sui dati dell'esperienza, intesa, naturalmente, il senso non riduttivo.

Questo nuovo tipo di filosofo partecipa « alle indagini della storia e della scienza, e soprattutto al travaglio della vita del suo tempo, politica e morale, se non con l'opera direttamente politica con l'osservazione e con la passione »; costui non è un « puro filosofo », ma esercita, « come tutti gli altri uomini, qualche mestiere, e prima di tutto (ed è bene non dimenticarlo, giacché spesso i filosofeggianti han voluto dimenticarlo), il mestiere di uomo ». Dopo alcuni decenni di dure battaglie culturali, Croce poteva affermare orgogliosamente:

In Italia non regna più nelle menti la figura del « Filosofo », del puro, del sublime « Filosofo », di colui che, incurioso delle cose piccole, sta intento a risolvere il gran problema, il problema dell'Essere: non vi regna più, perché (se bisogna dire la verità, ancorché con qualche offesa della modestia) quel « Filosofo » io l'ho fatto morire. [...] Questa nuova orientazione data alla filosofia [...] reputo il più generale risultato della mia vita di studioso; e chi vuole dimostrare che la mia vita è stata una vita sbagliata o fondamentalmente sbagliata a questo concetto deve attaccarsi, questo concetto criticare e disfare [...] e deve tornare, insomma, senz'altro al concetto antico, a quello che s'irraggia dalla figura del « Filosofo »<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Il « Filosofo » (1930), in *Ultimi saggi cit.*, pp. 395 e 397-8.

Poste queste premesse, non è possibile intendere la grande storiografia crociana senza costantemente riportarla alla trama della sua filosofia, e questo non certamente per scoprirvi una qualche filosofia della storia, ma perché (come Croce stesso ha più volte ripetuto) narrare e giudicare fatti, significa connetterli e presentarli secondo un coerente ordine concettuale: fuori di questa logica del pensiero, la storia è muta, e non resta che il dato incoerente e rapsodico della cronaca. Non per nulla, nella *Storia del Regno di Napoli* (1924), quella che è stata spesso giudicata la storia crociana più densa di « fatti », in qualche modo la meno « filosofica », Croce ribadisce che nessuno si sottrae mai alla filosofia, « e questa [è] la ragione per la quale noi, modesti cultori di filosofia, sogliamo raccomandare, sfidando il ridicolo, di approfondire i suoi concetti, unico mezzo di purgare sé e gli altri dei pregiudizii delle filosofie deteriori »<sup>3</sup>.

Una filosofia deteriori era, certamente, quella che aveva condotto a concepire la storia dell'Italia meridionale, non come storia degli uomini che creano col lavoro, e con la lotta il proprio mondo, ma come storia di una natura fissata nella perpetua immobilità delle astrazioni naturalistiche. A questa filosofia senza dialettica, inetta a conoscere davvero gli eventi storici nel loro svolgimento e nella loro individualità, Croce contrapponeva una storia la cui fondamentale categoria interpretativa è lo « sforzo spirituale: sforzo che urta in ostacoli e li supera e se ne fa sgabello, e ne è talora come sopraffatto e si risolveva per superarli daccapo »<sup>4</sup>.

Una dialettica aperta, dunque, di naturalità o economicità (il clima, le condizioni geologiche, la posizione geografica, le disposizioni etniche, i traffici commerciali, ecc.) e di moralità, nella quale il primo momento (in qualunque modo si configuri) è materia o strumento del secondo, che deve « formare sempre il punto centrale della considera-

<sup>3</sup> *Storia del Regno di Napoli*, Bari 1958<sup>3</sup>, p. 295.

<sup>4</sup> Ivi, p. 297.

zione»<sup>5</sup>. Nella nuova storiografia etico-politica la circolarità della vita spirituale tende a trasformarsi nel più drammatico e incisivo nesso dialettico di economicità (o natura) e vita morale che lotta con essa per plasmarla secondo una superiore regola di civiltà.

Questo prevalere dell'eticità sulle altre forme dello spirito per improntarle di sé (anche nella poesia, come abbiamo visto, la coscienza morale diventa il centro stesso della vita sentimentale), consente a Croce di aprire una diversa prospettiva circa il problema del rapporto tra l'individuo e il Tutto, il libero arbitrio e la grazia. Il nesso tra questi due momenti non viene rotto (né una simile frattura avrebbe potuto accadere, senza gravi sconvolgimenti, nel quadro categoriale del pensiero crociano), ma l'iniziativa dell'individuo viene significativamente accentuata oltre ogni precedente confine, poiché — scrive Croce —

insieme col limite, il singolo avverte anche la propria potenza e la propria responsabilità, e il dovere di far sempre, di fare senza indugio quel che gli spetta fare, farlo con molti o con pochi compagni o affatto solo, farlo per il presente o farlo per l'avvenire. Che cosa importa che gli altri non seguano o non seguano subito, che cosa importa che gli altri sragionino o folleggino, e, concependo bassamente la vita in simil modo la vivano?<sup>6</sup>

## 2. La « Storia dell'età barocca in Italia ».

Nella *Storia dell'età barocca in Italia*, scritta negli anni cruciali 1924 e 1925, pubblicata sulla « Critica » fra il 1924 e il 1928, e in volume nel 1929, il nucleo generatore del giudizio storico, è ancora « il dramma che si svolge nel petto di ciascuno di noi », la storia etico-religiosa che dal Rinascimento giunge all'età contemporanea,

le vicissitudini della libertà nella lotta contro i « falsi idoli che di frequente ne prendono il luogo, idoli di lussuria, idoli di ebrietà, idoli di violenza »<sup>7</sup>. Il limite storico della Controriforma — di fronte a Rinascimento e Riforma, che « esprimono esigenze universali dell'anima umana » — sta nel prevalere del momento economico-politico su quello etico: l'« accorgimento politico » è il tratto distintivo della Controriforma, ma questa abilità « non rappresenta un nuovo atteggiamento e un accrescimento mentale e morale », e quello che manca a tutto il movimento promosso dalla Chiesa cattolica e dai gesuiti è « l'inventività morale, la facoltà di creare nuove e progressive forme della vita etica »<sup>8</sup>.

Il giudizio storico, nel momento in cui riconosce una qualche positività alla Controriforma (quell'« accorgimento politico » che, nella filosofia crociana, rappresenta una delle forme o categorie dello Spirito), sembra negare a questa stessa positività quel carattere di creatività e di progresso che dovrebbe essere insito in tutte le manifestazioni della vita spirituale. In realtà, Croce vede la Controriforma e il Barocco non dall'interno della logica che è loro intrinseca, ma nel nesso dialettico con la coscienza morale in formazione dell'età moderna, una coscienza che lotta contro le regole autoritariamente ed esteriormente imposte, per affermare soltanto la legge della propria interiore libertà<sup>9</sup>. Lo stesso squilibrio artistico della poesia barocca si svela come mancanza di libertà morale, insincerità, deterioro gesuitismo.

Ma il Barocco, a sua volta, « si ritrova in ogni tempo e luogo, sparsamente e più o meno rilevato. È un peccato estetico, ma anche un peccato umano, e universale e perpetuo come tutti i peccati umani, se non altro in quanto

<sup>7</sup> *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero-Poesia e letteratura-Vita morale*, Bari 1967<sup>3</sup>, p. 7.

<sup>8</sup> Ivi, p. 16.

<sup>9</sup> « Questa difficoltà ad affisare con fermezza il volto dell'utile nel suo distinto profilo assiologico costituisce uno dei caratteri della storiografia crociana della maturità » (G. Sasso, B. Croce. *La ricerca della dialettica cit.*, p. 522).

<sup>5</sup> Ivi, p. 298.

<sup>6</sup> Ivi, p. 300.

pericolo di incorrervi »<sup>10</sup>. La radice di questo peccato sta poi sempre nell'incapacità della coscienza di trasformare la materia vitale in poesia, pensiero, effettiva volontà di progresso: consiste, insomma, in una stanchezza e in un ripiegamento ironico della vita spirituale; nella cultura barocca « è venuta meno quasi del tutto ogni ispirazione seria e profonda, e di vivo non rimane se non un certo impressionismo sensuale e un congiunto giocherellare e celiare e ironizzare »<sup>11</sup>.

Il concetto di decadenza, per certi aspetti incompatibile con la crociana filosofia dello spirito, s'introduce nelle sue opere storiche attraverso la teorizzazione della pratica della storiografia etico-politica<sup>12</sup>; la moralità (intesa come libertà creatrice dei valori, di ogni forma di valore) diventa il criterio interpretativo di ogni storia, e la « seria ricerca storica sulla vita morale di un popolo e di un'età volge unicamente sugli ideali che in essi si formarono e si svolsero »; ma l'Italia, nel '600, « era diventata un paese conservatore, tale cioè che viveva sugli ideali e sulle forze del passato: ideali e forze che non possedevano più la gagliardia di una volta, perché gagliardia è attualità di svolgimento e di trasformazione »<sup>13</sup>.

### 3. La « Storia d'Italia ».

Anche nella *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (scritta nel 1927 e pubblicata l'anno dopo), pur così densa di

<sup>10</sup> *Storia dell'età barocca* cit., p. 33.

<sup>11</sup> Ivi, p. 39.

<sup>12</sup> G. Sasso ha giustamente notato che se la crisi italiana ed europea fra le due guerre « è all'origine dello specifico travaglio in cui il concetto dell'utile entrò in quel tempo, così questo travaglio e questa crisi, ossia l'impallidimento della sua autonomia e, per converso, l'approfondirsi dei suoi tratti negativi, sono all'origine della grande storiografia crociana e costituiscono uno dei criteri più sicuri, se non forse il più sicuro, per interpretarla e comprenderla » (G. Sasso, *B. Croce. La ricerca della dialettica* cit., p. 576).

<sup>13</sup> *Storia dell'età barocca* cit., pp. 475 e 478.

avvenimenti politici ed economici, e ricca di personaggi raccontati nella loro concreta umanità (si pensi ai ritratti di Depretis, di Crispi, di Giolitti), il filo interpretativo è dato dalla trama concettuale che illumina gli avvenimenti e conferisce loro un senso preciso all'interno del dramma etico-politico che Croce viene configurando con la sua narrazione. E bene dire che la storiografia crociana, se non è mai passionale e oratoria, tanto meno è « olimpica » e banalmente giustificatoria. La dialettica come grande scoperta di filosofia morale, legge immanente della vita (di cui parlerà il vecchio Croce), è già pienamente presente nel taglio delle sue ricostruzioni storiche, dove « decadenza » e « progresso » sono il ritmo stesso di questa dialettica storica.

Nella *Storia d'Italia*, alla decadenza dell'età del positivismismo — con il suo naturalismo agnostico, che riduceva gli ideali morali e religiosi a « fatti di associazione psicologica, di riflessi fisiologici e patologici, di eredità » e magari di « nevrosi »<sup>14</sup> — segue la ripresa degli anni '90, col diffondersi del socialismo marxista, il quale « veniva a riempire il vuoto che vaneggiava nel pensiero e negli ideali italiani sotto l'azione dissolutrice del positivismo e del correlativo pessimismo, e che i giovani sentivano e di cui assai pativano, bramosi di una luce dall'alto, di un fuoco per le loro anime, di un fine a cui tendere le forze, che non fosse alcuno dei piccoli fini della vita pratica e professionale, di un fine che avesse valore universale ed etico »<sup>15</sup>. Questo nuovo entusiasmo morale prodotto nella vita sociale e culturale italiana dalla conoscenza del marxismo e dal diffondersi delle idee socialiste, preparò la « svolta » liberale dell'inizio del nuovo secolo e accompagnò la prima crescita industriale del paese: il marxismo, pur con i suoi limiti, era una filosofia dell'attività e non della passività e dell'inerzia, in grado di vincere la depressione e il pessimismo in cui erano caduti la società ita-

<sup>14</sup> *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari 1959<sup>12</sup>, p. 141.

<sup>15</sup> Ivi, p. 173.

liana e i suoi nuclei dirigenti dopo gli entusiasmi risorgimentali.

Ma l'Italia liberale non è per Croce l'idillio di cui alcuni hanno favoleggiato: nonostante il positivo consolidarsi delle istituzioni liberali nel periodo giolittiano, la « malattia » europea — che era poi il non risolto squilibrio fra la crescita impetuosa delle forze vitali e il troppo lento sviluppo della « fede » liberale in sempre più larghi strati sociali — doveva necessariamente coinvolgere anche la debole e arretrata struttura sociale italiana. Nel farsi storico di se stesso, Croce non manca di notare come la stessa diffusione delle sue teorie estetiche non fu esente, nel generale clima irrazionalista dei primi anni del secolo, da pericolosi fraintendimenti: lo spirito del suo lavoro « non fu accolto se non da pochi », e l'unità del suo pensiero « fu di solito frantumata e presa a pezzi ». La rinascita dell'idealismo si pervertì, con Gentile, in un « nuovo irrazionalismo, un misto di vecchia speculazione teologica e di decadentismo ». Lo spirito che prevaleva in Europa era « rapace spirito di conquista e di avventura, violento e cinico »<sup>16</sup>; nazionalismo e imperialismo tenevano il campo, mentre il liberalismo, specialmente in Italia, dove le sue tradizioni erano recenti e la sua penetrazione sociale scarsa, « era allora una pratica e non già una viva ed intima fede »<sup>17</sup>. In questa incisiva analisi della fragilità liberale, di fronte alle nuove forze economiche e alle nuove correnti culturali, c'è già la chiave per comprendere le vicende posteriori: senza imporre alla propria narrazione una logica politica e polemica che le era estranea, Croce coglieva assai bene, nel dramma irrisolto degli anni che avevano preceduto la guerra, il nucleo germinatore delle successive catastrofi.

Nella storiografia crociana — come giustamente il filosofo ebbe a dire, parlando della crisi spirituale del suo tempo culminata in un generale antistoricismo, tanto di

<sup>16</sup> Ivi, pp. 268-70.

<sup>17</sup> Ivi, p. 276.

marca « tradizionalista » quanto di colore « futuristico » — dietro le « formole filosofiche »,

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

L'antistoricismo non era, dunque, una vuota formula intellettuale, ma si presentava, nella sua varia e contraddittoria fenomenologia, come « impoverimento mentale, debolezza morale, eretismo, disperazione, nevrosi, e, insomma, un'infermità, da superare con la pazienza e con la costanza come tutte le infermità »<sup>18</sup>. Nell'accingersi a scrivere la *Storia d'Europa*, Croce poteva ormai unificare coscienza teoretica e coscienza morale nell'unità di un giudizio storico che aveva la « religione della libertà » come criterio di spiegazione degli avvenimenti e fondamento speculativo di una profezia morale circa il futuro della società europea. Da questo superiore punto di vista metapolitico, senza fare violenza alla verità della storia narrata, egli poteva condannare l'« irreligione » e l'« ateismo » degli antistoricisti, « enurgamenti del nuovo e vacui restauratori dell'antico »<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> *Antistoricismo* (Lettura tenuta al VII Congresso internazionale di filosofia in Oxford il giorno 3 settembre 1930), in *Ultimi saggi* cit., pp. 259-60.

<sup>19</sup> Ivi, p. 263. Sono da condividere, in proposito, i giudizi di E. Paci: « Se nella sua opera di storico parla di religione della libertà, il che ha tutt'altro che un tono dogmatico, ne parla in quanto si inserisce in una situazione di fatto nella quale la negatività della situazione stessa è tale che gli sembra necessario opporre ad essa dei valori che egli sente indiscutibili e in tal senso religiosi » (*La filosofia contemporanea*, Milano 1966<sup>5</sup>, p. 68); e di H. Stuart Hughes, per il quale Croce scrisse « grandi storie impostate filosoficamente e di tono oltremodo elevato », rendendo esplicita « la versione riveduta del suo pensiero storiografico che era

#### 4. La « Storia d'Europa ».

L'idea della libertà — che costituisce il filo conduttore della *Storia d'Europa* — non può essere definita « per mezzo di distinzioni giuridiche, le quali hanno carattere pratico e si riferiscono a particolari e transeunti istituti », ma è la suprema categoria del reale, che genera gli istituti e incessantemente li supera<sup>20</sup>. La legge dell'essere è anche la legge del dover essere, e l'ideale morale della libertà « era concresciuto con tutto il pensiero e il moto della civiltà, ed era passato nei tempi moderni dalla libertà come complesso di privilegi alla libertà come diritto di natura, e da questo astratto diritto naturale alla libertà spirituale della persona storicamente concreta »; ma questo cammino della libertà era segnato da una dura lotta contro il negativo sempre risorgente, un negativo che assumeva, nell'analisi crociana, caratteri quanto mai corposi ed effettuali<sup>21</sup>. Se la libertà aveva per sé l'eterno, la dia-

lettica della sua storica attuazione era un processo che continuamente si riapriva per le lacerazioni inferte al tessuto civile dalla barbarie ognora risorgente; d'altra parte — affermava Croce — « se la moralità distruggesse il male nella sua idea, dissolverebbe sé medesima, che solo nella lotta contro il male ha realtà e vita ».

Diversamente da altre filosofie che concludono il cammino dello spirito nella pace dell'autocoscienza, lo storicismo crociano pone nella « lotta di continuo rinascente » il significato ultimo della dialettica, e converte « il senso della vita da idilliaco (e, di conseguenza, elegiaco) in drammatico, da edonistico (e, di conseguenza, pessimistico) in attivo e creativo »: la libertà, eterna e indistruttibile sul piano categoriale, diventa, nelle concrete e contingenti vicende storiche, « un continuo riacquisto e una continua liberazione, una continua battaglia, in cui è impossibile la vittoria ultima e terminale, perché significherebbe la morte di tutti i combattenti, ossia di tutti i viventi »<sup>22</sup>.

In questa visione dello sviluppo storico, l'eterno si calava nel tempo senza pretendere di predefinarlo e di soffocarlo nel circolo chiuso delle sue forme extratemporali: ma — come chiaramente emergeva dallo stesso racconto delle lotte che l'ideale della libertà aveva sostenuto nel corso del diciannovesimo secolo — la dialettica dei distinti rischiava di convertirsi nella dialettica degli opposti, e il momento economico (sempre più identificato con i ciechi impulsi dell'attivismo e del vitalismo) di perdere la sua autonomia categoriale, per trasformarsi in qualcosa di « patologico », che la coscienza morale era chiamata a fronteggiare in una lotta tragica, dall'esito altero, e senza la possibilità di poter mai riconoscere nel-

venuta a poco a poco maturando ». Secondo Hughes, « è significativo che l'ultima di queste opere, *La Storia d'Europa nel secolo decimonono*, fosse di gran lunga superiore alle precedenti, per la sua semplicità, per la sua capacità di astrazione ed il suo carattere quasi religioso » (*Consciousness and Society*, New York 1958; tr. it. *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Torino 1967, pp. 214 e 217). G. Galasso, a sua volta, ha visto « nella progressiva maturazione del pensiero crociano il processo, se così si può dire, di essenzializzazione (di riduzione all'essenza) della libertà », che era anche « la replica più immediata che il vecchio liberalismo ottocentesco potesse opporre ai totalitarismi e alle dittature imperversanti nel continente durante gli anni Venti e Trenta di questo secolo » (*Croce storico*, in *Croce, Gramsci e altri saggi*, Milano 1978<sup>2</sup>, p. 45).

<sup>20</sup> *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1961<sup>10</sup>, p. 7. La 1ª ed. in volume è del 1932, ma gran parte dell'opera era già comparsa l'anno precedente.

<sup>21</sup> Non pare, quindi, che si possa condividere il giudizio di F. Chabod, per il quale nella *Storia d'Europa*, « le forze spirituali e morali si pongono per così dire in un "sopramondo" di fronte a tutte le "azioni pratiche": ivi comprese, si noti, quelle propriamente politiche che concernono la vita dello Stato, e che, invece, nel programma del 1924 erano state strettamente congiunte con la formazione degli istituti morali e i sentimenti e le fantasie come

“oggetto” della storia etico-politica», sicché, « la storia dello spirito, della vita morale e culturale », si svolgerebbe « su di un piano diverso, a cui perviene troppo focamente la storia delle attività pratiche, a cominciare da quella politica » (*Croce storico*, in « *Rivista storica italiana* », LXIV, Napoli 1952, ora in *Lezioni di metodo storico*, Roma-Bari 1976<sup>5</sup>, pp. 224 e 229).

<sup>22</sup> *Storia d'Europa* cit., pp. 10-11.

l'« economico », così concepito, la piena razionalità della vita spirituale.

Di fronte a un'etica della libertà così dura e combattiva, priva di ogni edonistica o trascendente consolazione, ben a ragione Croce poteva dire che essa « richiedeva, ad essere vissuta ed attuata, coraggio ed abito virile, e talune rinunce a vecchi motivi diventati impossibili, di lusinghe e di conforti, e, ad essere compresa e ragionata e difesa, esperienza e cultura e mente esercitata ». La « malattia romantica » stava nell'incapacità delle anime « femminee, impressionabili, sentimentali, incoerenti e volubili » di tenere fermo il legame « del finito con l'infinito, del senso con l'idealità », sicché

identificavano disperatamente l'infinito con questo o quel finito, l'idealità con questo o quel sensibile; avendo smarrito il vero Dio, si fingevano idoli, che poi esse stesse disfacevano o che si disfacevano da sé, perché né la parte può stare per l'intero, né il fantasma, tessuto dal farnetico e dal capriccio, per il saldo concetto, che è lume e sostegno<sup>23</sup>.

La tessitura concettuale della *Storia d'Europa* sta tutta in questo conflitto tra l'emergere e il dilagare di un attivismo privo di luce intellettuale e morale, e la coscienza liberale che cerca di adoperarlo come suo strumento, ma che, nonostante le numerose vittorie, sempre più soccombe alla malattia del secolo, a quel « morbo » romantico, che viene, nel corso dei decenni, acuendo e complicando la sua patologica fenomenologia. Dopo la guerra franco-tedesca del 1870, il culto della potenza militare, la crescita imponente dell'apparato industriale e il prevalere del positivismo evolucionista (trasformato da teoria scientifica in ideologia) contribuirono a innalzare la « mera ed astratta energia e vitalità a ideale, come legge del più forte e valore dell'atto in quanto atto e del fatto in quanto fatto ». La nuova società industriale, unilaterale nei costumi e nelle idee, priva di una visione razionale e armonica della vita, generò una nuova ondata di romanticismo, che an-

<sup>23</sup> Ivi, pp. 49-50.

dava dalla moda di Schopenhauer, « capricciosa e sterile negazione della vita », alle nevrosi estetizzanti di coloro che anelavano a « una bellezza affatto diversa da quella in cui sorride la gioia della vita, perché l'immagine in cui si effigiava era, invece, di triste e spasimante lussuria, di disfacimento e di morte, e si colorava di satanismo e di sadismo »<sup>24</sup>.

A queste forze disgregatrici l'*ethos* liberale faceva debole resistenza<sup>25</sup>, ridotto com'era a norma giuridica e a semplice consuetudine di vita, cosicché nazionalismo e imperialismo poterono compiere la loro opera fino a trascinare l'Europa nella guerra che la cultura dell'attivismo, scimmia della libertà, aveva tenacemente preparato. E, dopo la guerra, l'attivismo continuava a dispiegarsi, « irruente come prima, e anzi con maggiore veemenza », con la comparsa del fascismo, con la scissione del comunismo dal vecchio socialismo ormai fattosi riformista e liberale, con i tentativi di restaurazione clericale e le apocalittiche profezie sulla decadenza inarrestabile dell'Occidente<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 266 sgg.

<sup>25</sup> « Anche quando si difendeva e si teorizzava la libertà, difesa e teoria erano empiriche e superficiali, come nel famoso libro su questo argomento dello Stuart Mill. Il fuoco centrale era spento o covava solo in alcune anime e vi dava qualche scintilla; e di qui il tono dimesso e prosaico, solito allora » (ivi, p. 328).

<sup>26</sup> Croce si era occupato, nel 1919, del libro di O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, uscito l'anno prima con immediato e crescente successo editoriale. In quell'occasione aveva osservato che a Spengler mancava la coscienza che « la realtà è spiritualità e creatività, e non si lascia opprimere da concezioni naturalistiche, che si rivolgono sempre in fantastiche e pessimistiche ». E aveva aggiunto: « Di ciò che accadrà, noi non sappiamo nulla; ma sappiamo, intanto, che alla selva non vogliamo tornare, e neppure al suo precorrimiento, al mandarismo o bizantinismo, e neppure al suo anteprecorrimiento, il dispotismo, che dovrebbero essere l'unica forma di reggimento delle masse amorfe. L'uomo è spiritualità, e perciò creatività, e ha in sé un'infinita potenza che gli rende possibile di affrontare e superare e trasformare tutte le situazioni, per difficili o disperate che paiano » (cfr. *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra* cit., pp. 314 e 318). Cfr. anche la lettera a Vossler del 21 dicembre 1919, in *Carteggio Croce-Vossler* cit., pp. 235-6.

Questa « crisi » era per Croce un fatto incontestabile, di fronte al quale il suo storicismo mostrava un'evidente perplessità, per la chiara impossibilità di ricondurlo immediatamente a una qualche forma di positività spirituale. Pur affermando che un « ufficio nello svolgimento dello spirito » dovesse toccare anche all'attivismo contemporaneo, almeno « come materia e stimolo al rinverimento, approfondimento e ampliamento degli antichi valori », egli lasciava la precisa definizione di questa funzione agli storici futuri, e richiamava tutti al dovere urgente di agire « secondo la parte che a ciascuno spetta e che la coscienza assegna »<sup>27</sup>. Ma l'« economico » ridotto ormai a « materia e stimolo » della superiore vita morale, essa sola dotata di vera positività, introduceva, nell'ordinata architettura del pensiero crociano, un elemento di profonda inquietudine, che ben corrispondeva alle tragiche lacerazioni dell'epoca in cui a Croce era toccato vivere e di cui aveva cercato di narrare la storia. E ancora più inquietante si rivelava questa nuova posizione dell'« economico », di fronte alla constatazione di quanto fosse problematica la sua stessa « strumentalità », capace di mettere in pericolo la vita morale e il progresso civile, e di condurre a una lunga eclisse storica della libertà.

Un anno dopo la *Storia d'Europa*, Croce pubblicava il bellissimo saggio dedicato al *Marchese di Vico Galeazzo Caracciolo* raccolto, più tardi (1936), nelle *Vite di avventure, di fede e di passione*: nel contrapporre la « vitalità genuina » della società ginevrina del '500 alla « maschera della vitalità » della contemporanea società napoletana, lo storico-filosofo attribuiva « al calvinismo e al suo concetto della predestinazione », con la sua severità morale antiegalitaria e antiedonistica, « quanto di austero è trapassato nel liberalismo, quanto esso ritiene di nemico al volgo e di aristocratico, di doloroso e di fiducioso insieme, di umile e di ardito »<sup>28</sup>. È significativo che, proprio

<sup>27</sup> *Storia d'Europa* cit., p. 364.

<sup>28</sup> *Vite di avventure, di fede e di passione*, Bari 1936, pp. 207 e 213.

nello stesso anno, egli avesse parole di stima per il teologo Karl Barth che aveva difeso, di fronte al nazismo, l'assolutezza della parola di Dio, e bollasse, invece, il famoso discorso di rettore di Martin Heidegger all'università di Friburgo (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universitäten*) con espressioni di estrema durezza, nelle quali il filosofo tedesco veniva accusato di sprofondarsi

di colpo nel gorgo del più falso storicismo, in quello, che la storia nega, per il quale il moto della storia viene rozza e materialisticamente concepito come asserzione di etnicismi e di razzismi, come celebrazione delle gesta di lupi e di volpi, leoni e sciacalli, assente l'unico e vero attore, l'umanità<sup>29</sup>.

## V. LA DIFESA DELLO STORICISMO

### 1. La storia come pensiero e come azione.

Nella *Storia d'Europa* il rapporto fra « economia » e « vita morale » tendeva a risolversi in una supremazia del

<sup>29</sup> Un filosofo e un teologo, in *Conversazioni critiche. Serie quinta*, ivi 1951<sup>2</sup>, p. 363. Sul caso Heidegger, la cui vicenda politico-culturale era paragonata da Croce a quella di Gentile, si veda lo scambio di lettere con l'amico Vossler: « Ah, quello Heidegger! Lo avevo indovinato già sei anni fa, attraverso quel che me ne fecero leggere suoi scolari e ammiratori italiani; e avevo preveduto che sarebbe finito come è finito. Bisognerebbe fargli conoscere il precursore che ha avuto in Italia nel Gentile » (10 agosto '33); e ancora: « Ho letto poi per intero la prolusione dello Heidegger, che è una cosa stupida e al tempo stesso servile. Non mi meraviglio del successo che avrà per qualche tempo il suo filosofare; il vuoto e generico ha sempre successo. Ma non genera nulla. Credo anch'io che in politica egli non possa avere alcuna efficacia: ma disonora la filosofia e questo è un male anche per la politica, almeno futura » (9 settembre '33). Vossler, a sua volta, gli scriveva che era « assai penoso sopportare la nausea e lo schifo che ci assalgono da tutte le parti, e specialmente dalle parti intellettuali » (25 novembre '34). Cfr. *Carteggio Croce-Vossler* cit., pp. 367, 371, 378.

secondo termine tale da mettere in pericolo (almeno implicitamente) la stessa autonomia categoriale del primo, ridotto, di conseguenza, a puro strumento di una superiore forma di vita spirituale. La storia etico-politica assorbiva le altre storie (quelle della molteplice vita economica) fin quasi a diventare l'unica storia davvero rispondente ai bisogni della coscienza. La circolarità della vita spirituale veniva ad essere in qualche modo pregiudicata da questa eccessiva accentuazione del momento morale, e il nesso dei distinti rischiava così di entrare in crisi. In una pagina della *Storia come pensiero e come azione*, Croce, riprendendo in esame la questione, cercherà, per il problema della storia etico-politica nei suoi rapporti con le altre storie, una soluzione più articolata: la « storia etico-politica — egli scrive — non sta sopra le altre storie, né le risolve in sé, ma, tutte compenetrando, riceve da esse la sua propria concretezza ». Se la vita consiste nella solidarietà e nella circolarità fra le forme dello spirito, tutte del pari necessarie e dotate di valore, « di questa solidarietà della vita è conseguenza la solidarietà delle storiografie, ciascuna delle quali a volta a volta emerge dalle altre per immergersi nelle altre »<sup>1</sup>.

La *storia come pensiero e come azione* (1938) è l'opera di Croce in cui più a fondo, s'indaga e si celebra la vita nell'unità delle sue distinzioni: la polemica contro tutte le forme di irrazionalismo e di attivismo è sorretta dall'ansia di non rompere il legame fra le categorie dello spirito, nel momento stesso in cui si respinge la loro indebita unificazione. La necessità storica, rifiutata ogni trascendenza e ogni naturalistico determinismo, è semplicemente il giudizio che « nel pensare un fatto, lo pensa quale esso è e non già come sarebbe se non fosse quello che è. [...] Questo e non altro è il significato della necessità storica ». Nessun Dio trascendente incombe sulla storia umana, « che non sarebbe se quel Dio fosse: essa che è a sé stessa il Dioniso dei misteri e il "Christus

<sup>1</sup> *La storia come pensiero e come azione*, Bari 1954<sup>6</sup>, p. 47.

patiens" del peccato e della redenzione »<sup>2</sup>. Il giudizio storico è l'unica forma della conoscenza, le categorie sono immanenti al giudizio stesso e permettono di distinguere la diversa qualità dei fatti storici: esse non mutano, ma producono il mutamento e il continuo arricchimento dei nostri giudizi. Anche nella trascendenza c'è, dunque, un'esigenza di verità: nel flusso incessante della realtà, qualcosa permane, un'eterno nesso di valori che produce la storia (le categorie sono anche potenze del fare), e consente di giudicarla.

Questa circolarità della vita spirituale, per cui il conoscere è necessario alla prassi e la prassi al conoscere, è ciò che si perde negli « assertori della statica identità del conoscere con l'operare », i quali, dopo aver « mortificato in sé stessi la vigile forza della interiore distinzione e chiarezza », passano, « nella vita pubblica, alla sofistica e alla retorica in rispondenza dei propri comodi, ingrossando le fila di quei "clercs" traditori, contro i quali uno scrittore francese, or è qualche anno, sentì il bisogno di stendere uno speciale atto d'accusa. La cattiva teoria e la cattiva coscienza si originano l'una dall'altra, si appoggiano l'una all'altra e cascano, infine, l'una sull'altra »<sup>3</sup>.

Nel fare propria la formula rankiana della storia che espone « le cose così come propriamente sono state », Croce aggiunge, subito dopo, « che non si può esporle come sono state senza qualificarle e perciò giudicarle, in forza del principio logico della indissolubilità del predicato di esistenza dal predicato qualificativo »<sup>4</sup>. L'univer-

<sup>2</sup> Ivi, pp. 14 e 18.

<sup>3</sup> Ivi, p. 30. Nel libro di J. Benda, *La trahison des clercs*, comparso nel 1928, Croce aveva scritto che esso tagliava, ma non scioglieva, il nodo « con l'asserire, contro l'indebita identificazione, la separazione dei chierici dai laici », a meno che non si volesse tornare « alla trascendenza nella sua forma medievale ». La soluzione del problema era un'altra, e consisteva nel nesso circolare di teoria e praxis, al di fuori di ogni « identificazione astratta » e di ogni separazione (cfr. *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra* cit., pp. 351-2).

<sup>4</sup> *La storia* cit., p. 34.

sale immane nel particolare: questa è la radice della polemica con Meinecke, e, più in generale, con l'*Historismus* tedesco. L'individuale — di cui parla Meinecke in *Die Entstehung des Historismus*, pubblicato nel 1936 — non può essere semplicemente l'irrazionale, che trova poi la sua giustificazione nella trascendenza religiosa, ma dev'essere « un individuale razionalizzato e, solo mercè dell'universale, storicamente individuato »<sup>5</sup>. In questo modo, il « razionalismo astratto » dell'illuminismo è vinto da una più profonda razionalità, capace di cogliere nell'esperienza la presenza delle assolute categorie.

Quando Meinecke, in un saggio di *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinne der Geschichte* del 1939, tornò, in diretta polemica con Croce, a ribadire le sue posizioni, questi chiari, in modo assai limpido, le ragioni del suo immanentismo speculativo:

Il Meinecke considera l'individualità come qualcosa di per sé reale e per sé pregevole, fondata sulla sostanzialità delle anime. Io rispondo che l'individualità è la concretezza dell'universale ed è reale non nelle mitologiche anime individuali, ma nell'individualità degli atti e dei processi di atti; e che è assai pericoloso attribuire pregio di per sé all'individuale scisso o distinto dall'universale, perché qui è l'origine remota del morboso romanticismo, del decadentismo e altresì del razzismo. Il Meinecke tiene al riconoscimento dell'irrazionale accanto al razionale, e mi taccia di « razionalismo ». Io rispondo che il mio razionalismo non è il cartesianismo né l'intellettualismo settecentesco, ma è passato attraverso tali esperienze mentali e storiche da essere in grado di dar cittadinanza nel regno dello spirito alle forme che un tempo si dicevano « irrazionali », come la poesia o la passione d'amore, senza le quali la ragione stessa non sarebbe. Non ci sarà forse, in fondo al nostro dissidio metodologico, un ascoso motivo di fede religiosa, giacché il Meinecke è, come il Ranke, schietto e serio spirito luterano?<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Ivi, p. 55.

<sup>6</sup> Cfr. *Pagine sparse*, vol. III, Bari 1962, p. 446.

Il dissidio di Croce con l'*Historismus* (nelle sue diverse e talora contrastanti manifestazioni) nasceva proprio da quella carenza di ossatura speculativa che egli avvertiva nei pensatori tedeschi, un'ossatura che continuava a ritenere indispensabile non solo per pensare con chiarezza gli eventi storici, ma anche per evitare gli scogli del pratico e torbido irrazionalismo. Nell'occuparsi del libro di Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia* (1940), il cui titolo era già chiaramente indicativo della contrapposizione crociana fra « vero » e « falso storicismo », egli rimproverava agli autori esaminati da Antoni di « aver dimenticato o ignorare affatto che cosa sia universale, individuale, categoria, ethos, esthesis, logos, e via », e di compiere, a causa di questa mancanza di chiarezza sui fondamentali concetti speculativi, « spasmodici e sterili sforzi per spiegare causalisticamente e psicologicamente gli atti dello spirito, che sono liberi, originali e creativi ». Con un'osservazione di ordine generale, ma che andava più direttamente a colpire l'impianto categoriale della sociologia weberiana<sup>7</sup>, aggiungeva poi che tutti « par che si soddisfino o procurino di soddisfarsi col costruire faticosamente « tipi » ossia classi di fatti (che è appunto il metodo sociologico), cioè astrazioni, che non sono certamente il fine del pensiero, se il pensiero le dissolve, sempre che se le trova dinanzi, per attingere la realtà concreta, universale-individuale »<sup>8</sup>.

Individualità del giudizio storico, concretezza dell'azione morale, che s'incarna nelle singole opere di bellezza, di verità, di utilità: questo è il ritmo fisiologico della vita spirituale, mentre il male consiste nell'« insidia al-

<sup>7</sup> Ivi, pp. 440 e 442-3.

<sup>8</sup> Su M. Weber, cfr. anche *Terze pagine sparse*, vol. II, Bari 1955, dove, prendendo lo spunto dalla pubblicazione del *Lavoro intellettuale come professione* (Torino 1948), si ripete l'accusa, alla sociologia weberiana, di voler « risolvere non filosoficamente problemi filosofici » (p. 131). Sull'interesse di Croce per Weber, si veda D. Coli, *Croce, Laterza e la cultura europea cit.*, pp. 82 sgg.

l'unità della vita», vale a dire nel rifiuto della circolarità e distinzione delle categorie, nel prevalere di una forma fino al soffocamento delle altre. Estetismo, intellettualismo, vitalismo e moralismo — Croce l'aveva detto fin dai tempi della *Logica* — sono gli eterni peccati dello spirito, la sua immanente negatività: ma la storia è sempre del positivo e non del negativo, dell'opera che è sintesi dialettica, e non astratta scissione intellettualistica. L'irrazionale è « l'ombra che il razionale stesso proietta, la faccia negativa della sua realtà, intelligibile e rappresentabile solo in quanto si rappresenta e s'intenda questa ». Tuttavia, « non appena si passa dal punto di vista della storia morale o civile a quello della storia puramente militare, economica, naturale, vitale, l'ombra si rifà cosa salda, quel negativo prende anch'esso carattere positivo, cioè viene trattato positivamente come sempre nel pensiero storico ».

Sulle « ragioni » della vitalità, Croce scrive, nella *Storia come pensiero e come azione*, pagine di grande suggestione e sapienza letteraria, ma il concetto sembra oscillare in se stesso e nel rapporto con la precedente categoria dell'« economico », alla quale non è facile ricondurre questa nuova forma, con il « recondito e misterioso » dei suoi processi, « l'inaspettato, lo sconvolgente e travolgente delle sue manifestazioni »: qualcosa, dunque, che, nel « suo prorompere irrefrenabile e trionfante », sembra sfuggire a ogni umana e razionale misura, talché « non solo il pio credente [...] s'inchina alla volontà di Dio, alla provvidenza che così ha disposto; ma ogni mente seria, consapevole delle leggi della realtà, disdegna le vane querele e si astiene dagli indebiti giudizi »<sup>9</sup>. E, tuttavia, sulla razionalità e spiritualità del « vitale », Croce torna a insistere con forza in due note del 1939, aggiunte alla terza edizione del suo libro: *La natura come storia senza storia da noi scritta e Preistoria e storia*: anche « la cosiddetta natura » è spiritualità e storia, ed « essa non può

non avere, nei modi suoi, coscienza del suo fare, cioè coscienza della sua storia »; questa storia « non si può configurare nella mente dell'uomo a storiografia, perché manca a ciò lo stimolo e la pratica attualità, e, rimanendo una storia morta, si porge al trattamento meccanico e deterministico che le scienze positive o naturali ne danno »<sup>10</sup>; ma le astrazioni del naturalismo non hanno nulla a che fare con la genuina natura, che è vivente processo storico, conosciuto, di volta in volta, e in modi propri, dagli « esseri che si chiamano naturali ».

Lo stesso accade per la preistoria: quando, in relazione ad essa, « sorge una particolare domanda di genuina qualità storica, la preistoria diventa storia, come ogni altra congerie di fatti che provvisoriamente giaccia inerte »<sup>11</sup>. Il pensiero storico nasce soltanto in presenza di un bisogno pratico, che cerca la strada della propria soddisfazione attraverso la chiarificazione della situazione storicamente determinata in cui l'uomo è chiamato a operare; ma « il rapporto fra storiografia e attività pratica, tra conoscenza storica e azione, pone bensì un legame tra le due, ma non punto un legame causalistico e deterministico ». La *praxis* non si deduce dalla teoresi, bensì « sorge soltanto da una ispirazione originale e personale », e « può dirsi, dunque, che la storiografia, rispetto all'azione pratica, sia preparante ma indeterminante »<sup>12</sup>.

Nel *Carattere della filosofia moderna* — una serie di scritti composti tra il 1939 e il 1941 — Croce tornerà a ripetere spesso che lo storicismo non è passiva sottomissione all'accaduto, quietismo pratico, viltà morale: se « la prima regola per interpretare una proposizione filosofica è di domandarsi contro chi o contro che cosa polemicamente si rivolga, e quale "angoscia" ha superata o si è sforzata di superare »<sup>13</sup>, è evidente che la «razio-

<sup>10</sup> Ivi, pp. 298 e 304.

<sup>11</sup> Ivi, p. 308.

<sup>12</sup> Ivi, p. 191.

<sup>13</sup> *Il carattere della filosofia moderna*, Bari 1963<sup>3</sup>, p. 22 (La 1ª ed. dell'opera è del 1941).

<sup>9</sup> *La storia* cit., pp. 166 e 168.

nalità » del giudizio storico non ha il compito di chiuderci nell'inerte contemplazione del passato e del presente, bensì quello di aiutarci ad « andare innanzi in modo nuovo e nostro nella via segnata dalla nostra coscienza », per vincere così l'angoscia e creare nuova vita. Lo storicismo, inteso come « adeguazione pratica all'accaduto, sottomissione a questo », non è, in verità, « storicismo né una forma particolare di storicismo, ma fiacchezza ed ipocrisia morale; non è un atto teoretico di verità ma un atto pratico e di assai vile qualità ». La necessità storica di cui è legittimo parlare, è solo « la conoscenza del passato e non punto la legge pratica del presente e dell'avvenire, dove non vige altra necessità che il dover essere, l'ideale morale »<sup>14</sup>.

In questa distinzione di forme spirituali e correlativi doveri, Croce, al contrario di Max Weber<sup>15</sup>, non vede la possibilità di un oggettivo conflitto, « ma solo la complessità del processo dello spirito nel suo travaglioso svolgimento »: il dovere dell'uomo di scienza non è in conflitto con quello del politico « che di scienza non tratta e intende unicamente alla salute e vigore dello Stato », se si mantiene la sana circolarità della vita spirituale. E, tuttavia, anche per Croce il contrasto sorge

quando il politico, uscendo dal suo campo, si attenta ad intralciare e sviare l'opera della scienza, e il guerriero distrugge per distruggere, per ferocia, di là dalla necessità militare di ottenere la vittoria; e allora l'uomo di scienza, non potendo aiutare il primo a maltrattare e falsificare quello che è affidato al proprio lavoro e alla propria coscienza, e il medico non potendo adoperare i suoi farmaci per aiutare l'altro nello spegnere vite umane, si oppongono e debbono opporsi. Il confronto non si combatte dunque tra l'uno e l'altro dei doveri, delle vocazioni, delle missioni, ma unicamente da tutti

<sup>14</sup> Ivi, pp. 101-3.

<sup>15</sup> Cfr. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* cit., p. 31.

questi contro la selvaggia cupidità che straripa e devasta e alla quale è doveroso porre argini<sup>16</sup>.

È questo un testo assai significativo e inquietante, poiché appare evidente che la « selvaggia cupidità », che devasta del pari tutte le attività spirituali, è difficilmente riconducibile, per il suo carattere davvero irrazionale e barbarico, a una qualche forma di positività categoriale, di quelle che Croce è disposto a concedere anche alle attività belliche, purché siano guidate da un criterio di razionale, seppur particolare, utilità. Ma la « selvaggia cupidità », intenta solo a distruggere il tessuto della civiltà, è qualcosa di assai più corposo di quell'« ombra del razionale » in cui consisterebbe la negatività del reale, mentre sembra introdurre, nel sistema crociano, un elemento estraneo alla spirituale dialettica dei distinti, un cuneo « naturalistico », un'aggressiva pulsione di morte, che genera quello che potrebbe freudianamente chiamarsi il « disagio della civiltà »<sup>17</sup>.

È appena il caso di aggiungere che queste riflessioni crociane sulla tragica dialettica della storia e della vita nascevano — come ogni vera filosofia, e come egli stesso aveva tante volte ripetuto — non dalla disinteressata speculazione di un pensatore « monastico », ma dal dramma di un uomo che si trovava di fronte alla guerra scatenata dal fascismo europeo, e viveva in sé l'angoscioso conflitto fra due diverse fedeltà, quella alla patria e quella suprema all'idea della libertà. La risposta di Croce a questa sfida dei tempi, era, come sempre, intonata al carattere combattivo e realistico della sua filosofia: gli « orrori del

<sup>16</sup> *Il carattere* cit., p. 105. Si veda anche, su questo testo crociano, l'analisi di G. Calogero, *Intorno al saggio del Croce « Giudizio storico e azione morale »* (1940), in *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Bari 1947, pp. 23-47.

<sup>17</sup> Su Croce e Freud sono da vedere alcune brevi osservazioni di G. Sasso in *Benedetto Croce* cit., p. 364. Cfr. anche, per l'interesse dimostrato da Croce nei confronti dell'opera freudiana, D. Coli, *Croce, Laterza* cit., pp. 86 sgg.

mondo» non lo inducevano ad asservire «la verità all'eticità, neppure nella forma di un primato dell'etica»<sup>18</sup>, e la storia continuava ad apparirgli come

storia delle creazioni dello spirito umano, le quali non in altro hanno la materia loro che negli umani affanni, e perciò la storia in questi affanni e in questi orrori tiene sempre il suo punto di riferimento, benché vi si riferisca non per fermarsi in essi affascinata, ma per intendere come sopra essi sia sorta l'opera, il poema che li trasfigura in bellezza, la critica che li converte in verità, l'azione pratica e morale che ne trae motivi di bene, [...] atteggiamento storico che risponde a quello virile dell'uomo che delle sciagure toccategli non parla, pur portandole nel cuore, e tutto si tende nell'azione nella quale gli spetta di perseverare<sup>19</sup>.

La differenza fra lo storicismo hegeliano e il suo — precisava in uno scritto del 1942 — consisteva nel rifiuto dello «scambio e della confusione tra il rispetto che si deve alla verità, e perciò il riconoscimento dell'accaduto così come è accaduto e forma parte del nostro mondo e di noi stessi, e la dignità della coscienza morale, che crea sempre nuovi fatti e rinnova il mondo e noi stessi». La rigorosa distinzione tra pensiero e azione, fra conoscenza dei fatti e attuazione dei valori, lo portava al coerente rifiuto di ogni filosofia della storia, di ogni «conoscenza a priori della storia in qualsiasi sua parte», poiché il moderno storicismo, quello che ha superato l'astratta costruzione hegeliana di una storia direttamente dedotta dall'Idée, «non ammette proposizione storica che non sia l'intelligenza del "documento", ossia della vita vissuta, che è il fondamento che sta a capo, o meglio in fondo, di ogni altro documento»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> *Il carattere cit.*, p. 177.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 178 e 180.

<sup>20</sup> *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo*, in *Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945, vol. I, pp. 125-6.

## 2. La teoria filosofica della libertà.

Nel dicembre del 1939, quando già l'Europa era entrata in una guerra decisiva per le sorti della civiltà<sup>21</sup>, Croce scrisse, su richiesta di un'istituzione culturale americana, un saggio che, nell'affrontare il problema filosofico della libertà, chiariva, ancora una volta, la natura del suo storicismo. Il titolo inglese del saggio, *The Roots of Liberty*, rende forse meglio di quello italiano: *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, il senso della ricerca crociana, che poneva le radici della libertà, non in un particolare ordinamento politico, giuridico o economico, ma nella coscienza morale perpetua creatrice di nuova storia. Nella teoria filosofica della libertà Croce distingueva tre aspetti: la libertà come forza creatrice della storia, come ideale pratico e come concetto filosofico. Il primo punto della teoria, con l'identificazione di libertà e storia, poneva il problema di come giudicare, in questa prospettiva, le epoche nelle quali la libertà è variamente oppressa: la risposta di Croce era che «lo storico guarda e giudica in modo diverso dagli uomini appassionati e lottanti [...] e sa come la lotta non si combatta mai per la morte o per la vita della libertà (la quale è poi l'umanità che lotta con sé stessa), ma per un meno o per un più, per un ritmo più lento o più rapido»<sup>22</sup>; tuttavia, anche se sorretta dalla garanzia di una libertà intesa come eterno principio di vita e di rinnovamento, la storia continuava a configurarsi come un dramma: «tutto il peggio del peggior passato può sempre tornare, sebbene torni in condizioni sempre nuove e perciò, vinto e superato che sia, porti a un nuovo e mag-

<sup>21</sup> Il 10 novembre 1939 Croce scriveva a Vossler: «Ci trema sotto i piedi e minaccia di aprirsi in voragine la terra sulla quale abbiamo vissuto e viviamo e debbono vivere i nostri figli» (*Carteggio Croce-Vossler cit.*, p. 397).

<sup>22</sup> *Principio ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, in *Il carattere cit.*, p. 113.

gior elevamento: l'epopea della storia è più vicina alla tragedia che non all'idillio»<sup>23</sup>.

Il secondo punto, quello che faceva della libertà l'ideale morale dell'umanità, portava logicamente a distinguere il liberalismo come momento eterno dello spirito (e perciò identico alla coscienza morale), presente in ogni epoca, dal liberalismo inteso come consapevolezza, sviluppatasi nei tempi moderni, del carattere e del valore della libertà. Infine, l'elaborazione di un concetto speculativo della libertà avrebbe dovuto garantirla da tutti quegli equivoci filosofici che avevano contribuito a indebolirla sul piano della prassi. Si spiega, in questo modo, il duro giudizio formulato sul celebre saggio di John Stuart Mill, *On Liberty*, nel quale, a detta di Croce, « la sincera fede liberale dell'autore » è « meschinamente e bassamente ragionata mercè dei concetti di benessere e di felicità e di prudenza e di opportunità »<sup>24</sup>.

In realtà Croce, con la sua teoria della libertà, mirava a qualcosa di più alto e complesso della semplice giustificazione filosofica di una particolare dottrina politica: il suo scopo, nel momento di più angosciata crisi della civiltà cristiana e occidentale, era quello di contribuire alla « formazione di una nuova fede religiosa dell'umanità o dei popoli civili », che potesse sostituire, innanzitutto presso le « classi intellettuali e dirigenti », ma anche presso i più vasti strati popolari, le vecchie religioni confessionali ormai esauste<sup>25</sup>. In questa prospettiva, empirismo e utilitarismo, così diffusi nella cultura anglosassone, gli sembravano inadeguati a fronteggiare la terribile crisi morale del mondo contemporaneo: l'ideale della libertà, che pure formava l'anima stessa dell'uomo moderno, era sottoposto a tali assalti per opera dell'irrazionalismo vitalistico, da rendere necessaria una sua giustificazione e fondazione in termini etico-religiosi.

Questa viva preoccupazione per le sorti della libertà

<sup>23</sup> Ivi, p. 119.

<sup>24</sup> Ivi, p. 117.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 109-10.

in una società sempre più dominata non solo dai miti della forza e della conquista, ma anche da quelli del benessere e della felicità materialisticamente intesi, spiega la rinnovata polemica di Croce contro tutte quelle teorie (il materialismo storico, l'utilitarismo empirista e sensista, e, con essi, una certa storiografia più o meno ispirata alle tesi weberiane) che intendevano sostanzialmente ricondurre il sorgere e lo svilupparsi del liberalismo a motivazioni di ordine prevalentemente economico (la formazione del capitalismo e del sistema industriale), o psicologico-individualistico (la vocazione e il successo dell'imprenditore). Il timore di Croce era che il liberalismo si convertisse in edonismo atomistico, e perdesse, in questo modo, ogni forza spirituale nei confronti dei suoi agguerriti avversari. Questo superficiale edonismo produceva, fra l'altro, la fatua credenza in un « roseo progressismo », mentre « l'idea morale richiede incessante lavoro e vigilanza, un continuo riacquistare con proprio lavoro e dolore ciò che si è ereditato dai padri »<sup>26</sup>.

Nel quadro della teoria crociana della libertà, il liberalismo non può avere legami rigidi né con una particolare struttura economica né con una determinata forma giuridica. Nel primo caso, i vari sistemi che la vita economica propone possono essere accettati o respinti dalla coscienza morale, solo in riferimento alle differenti situazioni storiche e alle loro specifiche esigenze. Nel secondo, pur senza negare l'importanza delle « costruzioni e sistemazioni giuridiche degli istituti e delle garanzie di libertà », bisogna badare al concreto contenuto storico e politico di queste istituzioni più che alla loro « astratta forma », e soprattutto ricordare che non bastano i meccanismi istituzionali a generare e mantenere la libertà, « perché, se manca l'animo libero, nessuna istituzione serve, e se quell'animo c'è, le più varie istituzioni possono secondo tempi e luoghi rendere buon servizio. Le concrete istituzioni liberali le crea di volta in volta il genio poli-

<sup>26</sup> Ivi, p. 118.

tico ispirato dalla libertà o (che è lo stesso) il genio liberale fornito di prudenza politica»<sup>27</sup>.

Croce si appellava, per la difesa della libertà, « al fervore e all'amore », e riconduceva la rivoluzione liberale a quella cristiana, la più grande « che l'umanità abbia mai compiuta »<sup>28</sup>, perché operò nel centro stesso della vita storica, nella coscienza morale. Cristianesimo e liberalismo hanno in comune « il sentimento virile del perpetuo combattente e del perpetuo lavoratore »: « riaccendere e alimentare il sentimento cristiano » della vita, gli sembrava, in quegli anni cupi, un bisogno « più che non mai pungente e tormentoso, tra dolore e speranza ». L'immagine che la società e la cultura europea davano di sé era desolante, divise com'erano fra la barbarie del totalitarismo e le morbide e autodistruttive seduzioni della decadenza:

Non più domina l'idea della ragione come virtù superiore e direttrice, né della coscienza morale ardente e scrupolosa ed evangelicamente sempre pavida, né quella del rispetto alla persona altrui e pertanto della libertà generatrice di sempre più alto costume, ma vi tiene il campo l'empito meramente vitale e vi si celebra il culto dell'irrazionale e vi si vagheggia un misto di violenza e di cieca sottomissione e vi si applaude e vi si ammira ciò che è cospicuo e anche a suo modo grandioso, ma intimamente arido e senza amore. Anche nei casi in cui par che l'anima si ripieghi su sé stessa e voglia castigarsi e rinnovarsi nella cauta e rigorosa indagine del vero, l'esasperazione dell'amorale individualismo, incapace di amare e di negarsi e placarsi nella comune opera umana, si travaglia nell'angoscia implacabile della morte e del nulla<sup>29</sup>.

A questa crisi della civiltà, così potentemente descritta, Croce opponeva il suo rifiuto del « misticismo », il senso sempre vigile della distinzione, la fiducia nell'ope-

<sup>27</sup> Ivi, p. 126.

<sup>28</sup> Perché non possiamo non dirci « cristiani » (1942), in *Discorsi cit.*, vol. I, pp. 11 sgg.

<sup>29</sup> *Filosofia moderna e filosofia dei tempi*, in *Il carattere cit.*, p. 264.

ra da compiere quotidianamente, la consapevolezza di non poter mai uscire dal circolo della vita per attingere un qualche narcisistico e fantastico « sopramondo »: l'immagine che ne risultava era quella di un filosofo integralmente e drammaticamente mondano, pur nella sua alta religiosità:

Aborro la cosiddetta « serenità » e aborro il cosiddetto « sorriso filosofico », che sta spesso sulle labbra dei contemplatori, quasi segno della loro superiorità sul mondo ma in effetto segno della loro inferiorità nel mondo, il quale si nobilita unicamente nella sempre rinnovata indagine della vivente realtà che sempre si rinnova e nel tenace lavorare a questo rinnovamento; e odio i rapimenti e le dulcedini e le altre smorfie delle mistiche anime belle, assonnanze nello stupido ozio o impure nella vantata pureità del loro sterile sentire. Contro tutte le gonfie sublimità e le equivoche squisitezze, la mia simpatia va unicamente agli uomini il cui intelletto sempre e alacramente distingue, cioè pensa e giudica gli eventi, e la cui volontà sempre e alacramente distingue sé da sé stessa, il suo attaccamento alle cose particolari e la sua fedeltà all'universale che le dissolve, le redime e le innalza, e così distinguendosi e criticandosi, cioè superandosi, di continuo opera il meglio che può<sup>30</sup>.

### 3. *L'« Apologia del diavolo » e il problema del male.*

Nel 1941, sulla rivista « Studi filosofici » diretta da Antonio Banfi, Enzo Paci pubblicò un articolo sul *Significato storico dell'esistenzialismo*<sup>31</sup>, che attirò immediatamente l'attenzione di Croce. Paci identificava l'« esistenza » con la crociana forma economica dello spirito, ma ne faceva il precatenario, quel mondo della vita da cui sorgono le forme spirituali, e che, tuttavia, di per sé, non possiede autonomia e positività categoriale. Questa de-

<sup>30</sup> *Panlogismo, misticismo e distinzione*, ivi, p. 274.

<sup>31</sup> Si trova ora in E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Milano 1950, pp. 9, 31.

gradazione dell'« economico » a « materia » era inaccettabile per il vecchio filosofo, che pure aveva esaminato con simpatia le obiezioni del suo giovane interlocutore: Croce confessava di avere dentro di sé, da cinquant'anni, l'esistenzialismo con le sue specifiche esigenze, ma, al tempo stesso, si rifiutava di ammettere che un qualche aspetto del reale potesse ridursi a « pura materia », a vita priva dei caratteri della spiritualità. Accettare qualcosa del genere significava rompere l'unità circolare dello spirito e sconvolgere quel nesso dei distinti che egli aveva sempre opposto alla dialettica hegeliana e gentiliana<sup>32</sup>.

Questo tenace insistere sulla spiritualità di tutto il reale lo ritroviamo in alcuni *Pensieri vari* pubblicati nel 1943 e ristampati nei *Discorsi di varia filosofia* del 1945. In *Sessualità e spiritualità* Croce si chiedeva se non fosse il caso, invece di ridurre (come molti facevano) tutta la vita spirituale, nelle sue molteplici manifestazioni, a un derivato della sessualità, di compiere il cammino opposto, inserendo anche il rapporto sessuale tra le attività dello spirito, « come la forma più elementare della vita pratica », quella che concerne la « cerchia dell'utile, dell'edonistico, dell'ofelimo », e che, tuttavia, materia non è, perché esercita anch'essa un ufficio spirituale e creatore<sup>33</sup>. In un altro pensiero su *Vitalità ed esistenzialismo*, ribadiva ancora che nel « concetto della forma spirituale vitale » era compreso « quanto malamente si considera pertinente alla natura, gravante sulla spiritualità e a questa estraneo e nemico », incluso « ciò che oggi, sovraccitato, invelenito, perversito, tumido come un babbone, ingombra il campo dello spirito nel cosiddetto "esistenzialismo" ».

Il problema dell'economico e del vitale, su cui aveva sempre intensamente riflettuto, fin dai primi saggi sul materialismo storico, era ormai diventato il nodo centrale della sua filosofia, ed egli stesso confessava di dover talvolta scacciare la tentazione di

raccomandare, quasi come per testamento spirituale, questa parte del lavoro mentale della mia vita alla meditazione e alle ulteriori indagini, perché mi pare che riguardi un punto capitale, non considerato o spregiato di solito dai filosofi, ma di grande conseguenza per la interpretazione filosofica della realtà, di una verità necessaria alle verità dell'estetica e della logica e soprattutto della vita morale, che nella forma vitale, positivamente intesa, nella speciale spiritualità di questa, ha la sua premessa, e nell'elevarsi sopra di essa, dominandola e piegandola a sé, la sua legge<sup>34</sup>.

Ancora in un saggio del 1942 su *Come si debba concepire la pura storiografia economica*, non mancava di mettere in guardia dal considerare il mondo delle passioni e degli interessi come l'aspetto "irrazionale" presente nella storia, qualcosa che interviene nel corso storico come « un elemento eterogeneo, straniero all'uomo e alla sua azione intellettuale e morale ». Al contrario, era « la peculiare e propria razionalità della utilitarietà ed economicità » a porre « l'esigenza di una particolare e distinta storiografia economica nella sua purezza ed autonomia »<sup>35</sup>. Ma proprio la riaffermata possibilità di pensare una storia economica senza che questa si riducesse a semplice strumento o materia della superiore sintesi etico-politica, imponeva di riconsiderare a fondo la specifica razionalità categoriale che costituisce il predicato dei giudizi storico-economici. E tutto questo doveva svolgersi nel quadro generale della filosofia crociana e del suo sistema dei « distinti », per quel bisogno di connessione sistematica dei problemi che era così vivo nel pensatore napoletano.

Croce prese lo spunto dal saggio di uno scrittore tedesco, medico e studioso della filosofia kantiana, vissuto a cavallo tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo, per cercare di dipanare, a fil di logica, la controversa questione del « vitale » e del « male ». Lo scrittore era G. B. Ehrhard e il suo saggio *Apologia del diavolo (Apologie des Teufels)* aveva visto la luce nel 1795: Ehrhard, come

<sup>32</sup> Cfr. *Pagine sparse*, vol. III, cit., pp. 416-7.

<sup>33</sup> *Pensieri vari*, in *Discorsi cit.*, vol. II, p. 290.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 291-2.

<sup>35</sup> *Discorsi*, vol. I, cit., pp. 202-3.

altri scrittori (un Poe e un Baudelaire, per citarne alcuni già precedentemente ricordati da Croce)<sup>36</sup>, finiva con l'ammettere una specifica gioia del male, qualcosa che per la logica crociana — nella quale predicato di esistenza e predicato di valore s'identificano — risultava inammissibile, trattandosi di « un reale irrazionale, che è concetto contraddittorio e insostenibile ». Se qualcosa effettivamente esiste, deve essere fornito di una sua particolare razionalità, deve essere, in qualche modo, un bene e non un male. Sotto la metafora del diavolo, Croce scorgeva due differenti realtà: c'era, da una parte, il diavolo che « è il male nella sua crudeltà, termine negativo della coscienza e dell'azione morale, da queste sempre superato e non mai sradicato », e c'era, poi, il diavolo che simboleggia la vita nella sua innocenza e positività, intenta a godere di sé e a crescere su se stessa. Questo diavolo è

la forza vitale che si concilia con la spiritualità, che è amore, poesia, lavoro, scienza, spontaneità, progresso, e, insomma, l'umanità che di continuo si sorpassa e cresce su sé stessa, il bene concepito nella sua interezza, pienezza, concretezza e storicità. Come potrebbe il primo Satana « tentare » e « sedurre » l'uomo se non gli offrissi qualche bene, la parvenza di un vero e schietto bene, quale feracemente produce e coltiva questo secondo?<sup>37</sup>

Ma lo storico Croce non poteva certo ignorare che la forza vitale non conciliata con la spiritualità, anche se resta in quella condizione di innocenza, in cui si trova chi non è ancora entrato nella ulteriore forma dello spirito pratico, non è per questo meno terribile nelle sue talvolta devastanti conseguenze. Se la negatività di Satana si svolge da una sua originaria positività, quella che è propria della forza vitale, quest'ultima può assumere, di fronte al superiore giudizio della coscienza morale, un volto ambiguo e impenetrabile, tale da generare quel-

l'angoscia di cui anche Croce, nell'ultima fase del suo pensiero, ebbe sovente a parlare, sebbene sempre la superasse nel « ricorrente rimemorare la vanità della persona per sé presa e la sublimità del fondersi e perdersi nell'opera impersonale »<sup>38</sup>.

## VI. POLITICA E LIBERALISMO

### 1. La rinascita del liberalismo e il problema del comunismo.

Nella *Storia d'Europa*, Croce aveva scritto che non bisognava concepire la restaurazione dell'idea liberale

come il ritorno alle condizioni di un tempo, come uno di quei ritorni al passato che il romanticismo sognò talora, riposandovisi in dolce idillio. Quanto è accaduto, quanto sarà per accadere nel mezzo, non potrà essere accaduto invano; e taluni istituti dell'antico liberalismo saranno da modificare in maggiore o minor misura, o da sostituire con altri meglio adatti, e classi dirigenti e politiche, composte alquanto diversamente da quelle di prima, sorgeranno; e l'esperienza del passato produrrà altri concetti, indirizzando diversamente le volontà<sup>1</sup>.

Qualche anno dopo, nella *Storia come pensiero e come azione*<sup>2</sup>, aveva difeso il carattere intrinsecamente liberale di tutti i partiti, « sempre che abbiano virtù e consistenza morale, cioè volontà del bene comune, e non si riducano a fazioni e a bande »; fra essi c'era anche il partito liberale, non « un partito filosofico tra i partiti politici », ma una forza politica reale chiamata a fronteg-

<sup>38</sup> *Tragedia e non storia della persona* (1944), in *Discorsi*, vol. II, cit., p. 152.

<sup>1</sup> *Storia d'Europa* cit., p. 371.

<sup>2</sup> *La storia* cit., pp. 234 sgg.

<sup>36</sup> Cfr. *La gioia del male*, in *Etica e politica* cit., pp. 88-94.

<sup>37</sup> *L'Apologia del diavolo e il problema del male* (1943), in *Discorsi*, vol. I, cit., pp. 194-5.

giare una diversa situazione storica, caratterizzata da crescenti processi di accentramento economico e amministrativo e da uno straordinario sviluppo del sistema dei trasporti e dei nuovi strumenti di comunicazione di massa. L'unica fedeltà del partito liberale doveva essere quella alla « sua propria religione »; per il resto, occorreva « studiare altri modi di penetrare negli intelletti e nei cuori, allearsi con altri interessi, dare vita a una nuova classe dirigente ».

Perfino il comunismo, in quanto semplice richiesta di trasformazioni economiche, poteva essere accolto all'interno dell'ordinamento liberale; certo, il comunismo inteso come ordinamento etico-politico non può esprimere dal suo seno « liberi istituti rappresentativi e libertà di coscienza e di parola »; ma se esce da questa sua logica totalitaria, per accedere a una politica di tipo riformista, esso non è più incompatibile con le istituzioni liberali<sup>3</sup>. Sul problema del comunismo e del suo ruolo all'interno di una società liberale, Croce avrà occasione di tornare spesso nel periodo che va dagli anni della guerra a quelli della rinata e travagliata democrazia, e sempre lo affronterà tenendo ben distinta la questione etico-politica da quella economica. Circa la prima, non ci poteva essere altra soluzione se non l'integrale conversione del movimento comunista ai principi della democrazia liberale; ma circa la seconda, egli scrisse che « la mente liberale si fa pensosa innanzi alle asserzioni e alle richieste del comunismo », e cerca di procurare « soddisfazione alle richieste pratiche di esso nella loro particolarità, quando si trovano i mezzi di attuarle o man mano che questi mezzi e condizioni si vengono formando ». La concezione liberale della storia e della politica, fondata com'è sul principio della diversità e della lotta, non si rifiuta « in assoluto alle cosiddette rivoluzioni », ma sa che queste, fatte inopportuno e prematuramente, « possono dar luogo ad anarchie e a conseguenti reazioni e imbarbarimenti », e

<sup>3</sup> Ivi, pp. 249-50.

preferisce, perciò, finché è possibile, percorrere la strada dei « negoziati » e dei « graduali accordi »<sup>4</sup>.

Il comunismo francese e inglese premarxista — dirà in una *Nota sui partiti e la libertà* dell'aprile 1943 — « non era solitamente e spiccatamente illiberale »<sup>5</sup>; e circa un anno dopo, nel discorso di chiusura al I congresso del risorto Partito liberale, esprimeva la speranza che il comunismo, nei « paesi che hanno serbato tradizioni ed educazione liberale », potesse, com'era già avvenuto per il socialismo, « rivedere i suoi presupposti teorici », « riformare il suo sistema di pensiero e, di conseguenza, il suo sentire e il suo fare »<sup>6</sup>. Quello che il pensiero liberale non poteva in alcun modo accettare era il particolare « storicismo marxistico, che, per via diversa, metteva capo, come il suo modello hegeliano, alla stasi e alla negazione di quella storicità da cui aveva inteso prender le mosse »<sup>7</sup>. Nel maggio del 1945, in polemica con Concetto Marchesi, sottolineava, con lucido e vigoroso realismo, le differenze del comunismo russo rispetto all'utopia marxiana e la sua assoluta inadattabilità alle società liberal-democratiche dell'Occidente:

Il comunismo russo o bolscevismo si è posto e si è mosso sul solido terreno della storia, della storia russa. Né è più un segreto che la Russia è ora una società classica al pari delle altre, nella quale un partito politico governa mercé di una nuova classe economica, di una burocrazia tecnicamente preparata e remunerata in misura di gran lunga superiore a quella delle altre classi, e che ottiene sempre maggiori larghezze e agevolzze, e conduce vita conforme. [...] Come può dunque la costituzione presente politica e sociale della Russia essere proposta a modello all'Europa occidentale e al-

<sup>4</sup> *Per la storia del comunismo in quanto realtà politica* (1943), in *Discorsi*, vol. I, cit., pp. 280-1.

<sup>5</sup> *Scritti e discorsi politici* (1943-1947), vol. I, Bari 1973<sup>2</sup>, p. 90.

<sup>6</sup> *Il Partito liberale, il suo ufficio e le sue relazioni con gli altri partiti*, ivi, p. 137.

<sup>7</sup> *Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi*, in *Scritti*, vol. II, Bari 1973<sup>2</sup>, p. 149.

l'America, quando essa è di qua del metodo liberale, di cui non nega il pregio ma che rimanda al futuro, laddove per i nostri popoli questo metodo non è un futuro ma un passato, conquistato con molti travagli, e rimane ancora un vivo presente? <sup>8</sup>

## 2. Politica e forza.

Il liberalismo crociano, pur perdendo alcuni tratti conservatori che lo avevano caratterizzato nel primo ventennio del secolo, restava decisamente antiutopistico, fedele anche in questo alla sua concezione immanentistica della vita e della storia, al suo realismo privo di moralistiche ipocrisie: quest'atteggiamento spiega la dura e persistente polemica di Croce contro l'astratto egualitarismo di derivazione democratico-giacobina, contro la « giustizia » intesa non come « riconoscimento della vita spirituale di ogni essere umano », ma come « stravagante eguaglianza utilitaria e materiale ». Di fronte alla pretesa di trasferire nella realtà una finzione antivitale come quella dell'eguaglianza, Croce faceva valere l'esigenza di quella spontanea « gerarchia sociale », che nasce dalla diversità delle attitudini, dei bisogni e dei sentimenti individuali. Il suo senso storico, tuttavia, gli faceva percepire che, dietro quei « fallaci concetti », c'era la realtà « delle lotte e dei contrasti che cercano di comporsi in nuovi rapporti e raggiungere nuove forme di produzione economica e di vita sociale » <sup>9</sup>; occorreva quindi — come scrisse in una nota dedicata a due libri di James Burnham allora assai discussi: *The Machiavellian, Defenders of Freedom* (1943) e *The Managerial Revolution* (1941) — che la « classe intellettuale » liberale restasse aperta di fronte ai miti sociali, che essa aveva il dovere di « meditare, scomporre, rielaborare ed integrare in verità e in esigenze morali » <sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 179-81.

<sup>9</sup> *Libertà e giustizia*, in *Discorsi*, vol. I, cit., p. 264.

<sup>10</sup> *Verità politica e mito popolare*, in *Discorsi*, vol. II, cit., p. 164.

L'ideale liberale doveva operare, in campo economico, con sana spregiudicatezza e vigile senso dell'opportunità: nel polemizzare con la concezione della « terza via », proposta da Wilhelm Röpke nel suo libro del 1942, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Croce negava che, per i liberali, la « terza via » tra socialismo e capitalismo potesse consistere in un semplice ordinamento economico, com'era, in definitiva, l'« economia di mercato » proposta da Röpke, e sosteneva, invece, che andava ricercata in un superiore principio etico-politico, quello della libertà « intesa nella sua dinamica concretezza », capace di trovare, di volta in volta, le soluzioni tecnicamente più efficaci (anche se tra loro contrastanti) per i problemi economici e sociali <sup>11</sup>: all'assolutezza del principio morale doveva corrispondere il più duttile pragmatismo nella ricerca dei mezzi occorrenti per la sua pratica attuazione. L'etica, come sempre nel pensiero di Croce, era tale se sapeva incarnarsi, con libera creatività, nella concretezza degli interessi e delle passioni.

Il tema della vitalità, ormai al centro della speculazione crociana, costituiva anche l'incandescente nucleo problematico del suo pensiero politico <sup>12</sup>, per gli angosciosi interrogativi che poneva circa il rapporto tra libertà e autorità, legalità e rivoluzione, in un periodo così tragico come quello della guerra e dell'immediato dopoguerra: la forza morale dell'uomo — affermava Croce nel *Soliloquio di un vecchio filosofo* —

<sup>11</sup> *La « terza via »* (1943), ivi, pp. 195-6.

<sup>12</sup> Cfr. G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, in Croce cit.: « Al crollo del fascismo non seguiva, ipso facto, la restaurazione della libertà, il risorgimento della vecchia Europa liberale: il 1945 dimostrava che il 1914 (e, in Italia, il 1922) non erano stati un'eclisse, ma un tramonto. L'accentuazione della parte della vitalità è, quindi, innanzitutto, la risposta teoretica che il Croce dava alle sollecitazioni del suo tempo » (p. 89). Si veda anche la lettera a Vossler del 21 aprile 1947, in cui si parla di « noi [che] conoscevamo un'altra Europa e credevamo che potesse progredire ma non mai ricadere nella feroce barbarie e nella stupidità baldanzosa » (*Carteggio Croce-Vossler* cit., p. 422).

non sta da sola, astratta in un mondo astratto, ma sempre in relazione con quella che è tutt'insieme la sua materia e il suo strumento, la sua avversaria e la sua alleata, cioè con la forza vitale, la quale, agitata dallo stesso principio di libertà che agita il tutto, come concorre a creare di continuo questa « bella d'erbe famiglia e d'animali » (ma anche di vulcani e terremoti), che è la terra, così concorre a creare e ricreare, mercé di continue lotte, nuove condizioni di vita, operando più propriamente in quella sfera dello spirito che è detta degli « interessi », cioè dell'economia e della mera politica, onde vengono fuori nuovi assetti di popoli e di Stati<sup>13</sup>.

L'« ordine morale liberale » non può pretendere di sopprimere queste lotte, che sono la legge stessa della vita e della storia, ma può cercare di « regolarle », in modo tale che si svolgano in forme non distruttive per quegli stessi interessi che con esse si cerca di far prevalere. La politica interna e quella estera degli Stati liberali si servono del negoziato e dei pacifici accordi come dei loro ordinari strumenti di governo, nel tentativo di conciliare la libertà con l'autorità e la potenza dello Stato, in un difficile equilibrio fra anarchia e tirannide: ma sempre incombe — nel severo pensiero politico crociano, cresciuto nella meditazione di Machiavelli e di Vico, e nell'attenta osservazione dell'esperienza storica — la consapevolezza che anche le « transazioni » dei periodi di pace, sono, secondo la legge intrinseca della vitalità, « lotta e guerra », seppure combattuta con altre armi, e passano anch'esse « per le vicende di vittorie e sconfitte », e debbono cedere, di volta in volta, per un tempo più o meno lungo, al prorompente ritorno della forza vitale nelle sue manifestazioni più primitive e barbariche: « di siffatte vicende s'intendono le pagine della storia e non si può pensare che questo ritmo di vittorie e di sconfitte sia per cessare »<sup>14</sup>.

La lotta politica — oltre ogni particolare contingenza

<sup>13</sup> *Discorsi*, vol. I, cit., p. 295.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 295-6.

storica — è sempre tra la posizione liberale e quella autoritaria, e fra queste due non si dà un'« ulteriore sintesi »: la libertà è sì « un metodo, un'eterna *via docendi et agendi* », ma è, innanzitutto, « un principio religioso, che rende forti i cuori e illumina le menti »<sup>15</sup>; nei confronti di quelle teorie liberali, di derivazione empirista, che vedono la libertà come la regola suprema del gioco politico, la concezione crociana si caratterizza e si distingue per il suo forte accento etico-religioso: « Il metodo della libertà non è un metodo empirico tra gli altri metodi empirici, ma è un metodo assoluto perché dell'assoluta coscienza morale, con la quale il concetto della libertà pienamente, senz'alcun residuo, coincide, ossia ne è un sinonimo »<sup>16</sup>.

Il pensiero politico crociano resta, però, centrato sul nesso dialettico forza-libertà, già lucidamente individuato negli anni della prima maturità, al tempo delle *Pagine sulla guerra*. In nessun campo della sua attività — nemmeno nella scienza e nell'arte — l'uomo può fare a meno del momento della forza, dell'energia, della vitalità e della lotta: « la differenza tra l'uomo morale e quello non morale, cioè meramente utilitarista, non è già che questi adoperi la forza ed esso no, ma che l'uno l'adopera a suo utile privato e l'altro a servizio del bene ». La vita « è sempre lotta e forza integrale, cioè di spirito e di corpo insieme, di mente e di braccio »; ciò che vale per gli individui vale anche per gli Stati (che non sono altro che il molteplice intrecciarsi delle volizioni individuali): governare significa compiere con energia la sintesi volitiva delle forze in campo, e « gli Stati (dicevano Cosimo il vecchio e gli altri nostri antenati del Rinascimento) non si governano coi paternostri »<sup>17</sup>. Nemmeno gli Stati liberali si sottraggono a questa legge della forza intesa come energia « spirituale e volitiva », che sa e vuole adoperare

<sup>15</sup> *Ancora sulla teoria della libertà* (1943), in *Scritti*, vol. I, cit., pp. 99 e 101.

<sup>16</sup> *Libertà e forza* (1945), in *Scritti*, vol. II, cit., p. 160.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 161-3.

i mezzi occorrenti alla conservazione della libertà contro le insidie dei suoi avversari.

Per realizzarsi, per scendere effettivamente sul duro terreno della storia, la coscienza morale deve sovente entrare in una tragica ma necessaria relazione col mondo della forza, inteso in tutta la sua estensione, dalle battaglie del pensiero a quelle cruente della spada. La debolezza mostrata dallo Stato liberale di fronte al fascismo, la guerra feroce che si era dovuta combattere per riconquistare la libertà, davano un senso preciso a queste parole di Croce, costituivano quella angoscia morale da cui (come egli stesso aveva più volte detto) sorge il pensiero capace di illuminarci sul dovere da compiere, oltre ogni facile illusione eudemonistica del sentimento:

Negoziati e transazioni per evitare le guerre sono doverosi, e doveroso è escogitare e costruire particolari istituti ad aggiunta garanzia dello Stato liberale. Ma quando un legalismo formalistico, sofisticando tutte le garanzie, usurpando quelle forme legali che erano l'assetto che lo Stato liberale si era dato e avevano questo unico loro ufficio e senso, quando un voto di maggioranza, nello Stato liberale, pretende per sé il diritto di sopprimere lo Stato liberale, in questo estremo la libertà, non già facendo eccezione alla sua regola, ma confermando la sua regola, passa da una forza all'altra, da quella dell'opinione rischiarata, della pubblica stampa, del diritto di associazione, a quella del braccio e delle armi<sup>18</sup>.

Questa durezza della politica Croce non l'ha mai rinnegata, anche quando il suo pensiero, di fronte al tragico svolgersi degli eventi, è sembrato dominato da forti preoccupazioni eticizzanti; fino all'ultimo, seppure con lucida angoscia, ha dichiarato di essere « machiavelliano », come « chiunque pensi seriamente la politica », e ha insistito nell'affermare che « la morale non sarebbe se la politica non le porgesse la materia e lo stimolo per l'opera sua santa »: ma questo nesso indissolubile di politica e mo-

<sup>18</sup> *Forza e violenza* (1945), ivi, p. 168.

ralità escludeva ogni cedimento alle « illusioni astrattamente umanitarie », e portava alla consapevolezza che dappertutto s'incontrano « i muri e gli angoli della politica ai quali dobbiamo, come si può e quanto si può, contrapporre anche noi i nostri muri e i nostri angoli; e guai se non ci comportiamo così »<sup>19</sup>.

Anche di fronte alla consolatoria speranza, nutrita da molti, che la crescente e terribile distruttività delle nuove tecnologie militari fosse in grado, da sola, per il suo intrinseco potere deterrente, di condurre all'abolizione della guerra, Croce tornava a ribadire « la durezza ed insieme la necessità e perpetuità della politica », di quella politica che è lotta in tutte le sue manifestazioni e conseguenze. Il filosofo della « vitalità », come già gli era accaduto negli aspri scritti polemici composti durante la prima guerra mondiale, non concedeva nulla ai miti del tempo e alle ricorrenti ipocrisie umanitarie:

La guerra non sarà mai abolita, perché è nel seno della realtà, inconcepibile senza guerra, *teste David cum Sibylla*, ammonitore sempre solenne l'antico savio di Efeso. Quel che solo si potrà è continuare quel che si è fatto in passato col regolare nel reciproco interesse la guerra in modo che non sparisca, con la sparizione dei suoi attori, la ragione stessa del contendere. [...] E non importa se chi così ragiona e dice passi per apoleta della guerra, della violenza e dell'astuzia, quando non solo egli è il contrario di ciò, ma non è neppure quel che si dice pessimista, perché ragionar bene e riconoscere la verità è un atto di fede nell'umanità<sup>20</sup>.

Niente gli ripugnava quanto « la contaminazione della politica col moralismo, col sentimentalismo, con la religione ». Il predicato di ogni buona politica restava la categoria dell'utile, da non confondere con « l'egoismo che, prima di offendere la coscienza morale, offende e fa sbagliare, per la troppa sua avidità, il buon calcolo uti-

<sup>19</sup> *Durezza della politica* (1945), ivi, pp. 190-2.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 194-5.

litario»<sup>21</sup>. L'utile inteso come calcolo razionale delle forze, come accorta adeguazione dei mezzi ai fini, sembrava perciò scindersi dall'impeto irrazionale della selvaggia cupidità, per raggiungere o riconquistare una sua autonomia categoriale. Questo appare tanto più vero, se si considera che, proprio nel momento in cui Croce riaffermava senza equivoci la specifica natura della politica, egli continuava e intensificava la sua polemica contro il « morbo romantico », che, nel corso del '900, dal campo dell'arte si era riversato in quello della politica e aveva assunto le forme del più irrazionale attivismo.

Nelle *Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi* (scritte nel dicembre del 1944), individuava il nemico capitale del liberalismo nella « più recente forma di quel movimento o di quel grandioso disordine spirituale, di quell'irrazionalismo, che diè i primi segni continuativi di sé negli ultimi del Sette e ai primi dell'Ottocento e prese nome di romanticismo », finché « la ribellione romantica del sentimento capriccioso e dell'immaginazione sfrenata » — condannata da uomini come Hegel e Goethe — si congiunse « con la politica e la guerra, mercè non più del culto spirituale della nazione ma di quello belluino della razza, coi fiumi di sangue ferocemente versati tra torture e beffe, e le metodiche distruzioni di quanto l'uomo ha creato con lungo lavoro e con l'opera del genio, spento e irriso ogni lume di ideale, ogni sentimento di comune umanità »<sup>22</sup>.

Di fronte a questa sconvolta « anima dei tempi », lo storicista Croce, il vecchio avversario della *Raison illuminista*, già al tempo della *Storia come pensiero e come azione* aveva chiesto che, al posto dell'altare eretto alla Violenza, si restaurasse « ai giorni nostri quello della Ragione »<sup>23</sup>. In realtà, la posizione di Croce sull'illuminismo era stata sempre assai più complessa di quanto comune-

mente si crede<sup>24</sup>, ma ora, più che mai, egli avvertiva la necessità di contrapporre, ai torbidi idoli della violenza scambiati per forza e spontaneità spirituale, il dovere di essere razionali, poiché « solo la razionalità unisce veramente gli uomini e fuori di essa non v'ha se non labili incontri d'immaginazioni e di capricci e di transeunti interessi »<sup>25</sup>.

### 3. Liberalismo, democrazia e « ceti medi ».

Il liberalismo che Croce teorizza negli anni dal 1943 al 1947 — mentre lavora alla ricostituzione del Partito liberale e partecipa intensamente al processo di rifondazione dello Stato democratico —, ben lungi dall'attestarsi su posizioni conservatrici, chiuse ai nuovi bisogni della società di massa, presenta elementi fortemente innovativi rispetto al liberalismo oligarchico dell'Italia prefascista. Né deve, in proposito, trarre in inganno la dura polemica col Partito d'Azione, al quale il filosofo rimprovera, soprattutto, la mancanza di senso politico e l'astrattezza di certi programmi, nel momento in cui occorre muoversi con accortezza politica per riconquistare e consolidare la libertà: si vuole — dirà in una nota del maggio 1943 dedicata al programma azionista — « la simultaneità di una rivoluzione sociale e di una proclamazione di libertà. Ora, non ci vuol molto a intendere che ciò non potrebbe accadere se non con la forza, con la dittatura, con la milizia rossa ecc., cioè con un rinnovato "fascismo" »<sup>26</sup>.

Questo antigiacobinismo, questo rifiuto del metodo rivoluzionario in quanto pericoloso per la sopravvivenza delle istituzioni liberali, non è, tuttavia, conservatorismo, né il liberalismo crociano si presenta vuoto di precisi contenuti politici, indifferente di fronte all'asprezza delle

<sup>21</sup> Alcune considerazioni intorno al cosiddetto « egoismo » della politica inglese (1947), ivi, pp. 425 e 431.

<sup>22</sup> *Considerazioni cit.*, pp. 156-7.

<sup>23</sup> *La storia cit.*, p. 245.

<sup>24</sup> G. Cotroneo, *Croce e l'illuminismo*, Napoli 1970.

<sup>25</sup> *Considerazioni cit.*, p. 159.

<sup>26</sup> *Note a un programma politico*, in *Scritti*, vol. I, cit., p. 92.

lotte sociali. Il ritorno alle « pure fonti della tradizione cavouriana »<sup>27</sup> significava tenere aperto il partito liberale « a tutti i nuovi bisogni e provvedimenti, da attuarsi sempre *ope libertatis* »; in quanto al programma del partito, il forte realismo e il sentimento creativo della libertà lo inducevano a pensare che « nessuno potrà mai predeterminare [...] l'ordine in cui dovranno succedersi le varie risoluzioni, leggi e provvedimenti, perché quest'ordine sarà dettato dalle circostanze, dal corso degli eventi che è sempre pieno di sorprese ed offre sempre particolari difficoltà, ostacoli e necessità ». Nessuna riforma economica andava rifiutata a priori, purché « discussa in condizioni di libertà » e « tecnicamente eseguibile nei tempi, luoghi e circostanze date ».

Per quanto Croce continuasse a distinguere liberalismo e democrazia, e a vedere nel primo i caratteri della concretezza storica, e nella seconda quelli dell'astratto e intellettuale pensiero politico settecentesco (in particolare roussoiano)<sup>28</sup>, la riflessione sulle trasformazioni sociali del suo tempo lo portava sempre più a cogliere gli elementi di coincidenza fra le due dottrine piuttosto che quelli di differenziazione: il principale punto di convergenza stava, forse, nel contemporaneo rifiuto del vecchio liberalismo atomistico e della nuova massificazione prodotta dai regimi totalitari. La concezione neolibérale della politica<sup>29</sup>, risultato di una civiltà matura e intellettualmente complessa, si fondeva sulla consapevolezza che bisognava

<sup>27</sup> *Che cosa è il liberalismo. Premessa per la ricostituzione di un partito liberale italiano* (1943), ivi, pp. 102 e 104-5.

<sup>28</sup> *Liberalismo e democrazia*, ivi, p. 117.

<sup>29</sup> Cfr. la lettera a Giuseppe Laterza del 18 dicembre 1943: « Il nostro è bensì un liberalismo che si vanta del gran nome di Camillo di Cavour, ma che non riconosce le degenerazioni che dipoi accaddero nel Partito Liberale quando si contaminò di preconcetto conservatorismo, di preconcetto monarchismo, e simili. [...] Il nostro è un liberalismo radicale o un neoliberalismo, che piaccia denominarlo » (ivi, p. 113).

contare non sulle masse né sull'individuo, ma sugli individui quanto più individualizzati sono, cioè quanto più fortemente avranno coltivato e sviluppato le loro individuali attitudini e le capacità e le vocazioni che la natura ha poste in loro, e che solo dalla loro varietà e diversità e dai loro contrasti nasce l'opera unitaria, l'opera classicamente compiuta, che invano si attende d'altronde, l'opera che nessun grand'uomo osa poi attribuire a sé stesso perché sa che tutti vi hanno con lui e in lui lavorato<sup>30</sup>.

Nella convinzione che molto era « da fare o da rifare nella produzione e distribuzione della ricchezza e nell'ordinamento del lavoro, e tutto in modi che non saranno più quelli di prima », il liberalismo crociano giungeva a trovare un sostanziale punto d'incontro con lo stesso socialismo riformistico, « il cui metodo è liberale, e il cui programma offre a buon conto uno stimolo a sempre ricordare la importanza di quel complesso di problemi che si sogliono designare, sia pure impropriamente, come la "questione sociale" »<sup>31</sup>. A questo liberalismo, ormai lontano dall'utopia liberista di un Bastiat, come i social-riformisti si erano allontanati da quella comunista di Marx, non erano estranee le esperienze del laburismo inglese, erede dello spirito fabiano<sup>32</sup>, e del New Deal americano;

<sup>30</sup> *Il Partito liberale, il suo ufficio e le sue relazioni con gli altri partiti*, ivi, p. 132.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 124 e 140.

<sup>32</sup> Nel parlare del romanzo di G. Orwell, *Nineteen Eighty Four*, Croce vedrà nel socialismo o laburismo « lo storicizzamento del comunismo, il vero passaggio dall'utopia alla storia », con l'accettazione piena del metodo liberale « delle elezioni, dei parlamenti, delle discussioni e delle votazioni, nonché della garanzia che offrono gli ordinamenti statali » (cfr., in proposito, *La nuova disciplina del pensiero* [1949], in *Nuove pagine sparse*, vol. I, Bari 1962, p. 197). Si vedano anche le considerazioni di H. Stuart Hughes: « Con la sua accettazione *de facto* della democrazia, Croce era giunto ad accettare l'eredità dell'illuminismo nella sua forma novecentesca. In ultimo, aveva riconosciuto i suoi veri padri ideologici e la direzione che il suo culto della razionalità, la sua tolleranza, la sua preferenza per le soluzioni umane avevano sempre indicato » (*Coscienza e società* cit., p. 218).

la concezione etico-religiosa della libertà si congiungeva con l'empirismo anglosassone nel rifiuto di ogni impostazione dogmatica e astrattamente dottrinarie dei problemi sociali:

Di giustizia — affermava Croce — non esiste altra al mondo se non quella che si fa caso per caso (o, come si suol dire, secondo tempo, luogo e circostanza), e le cui risoluzioni sono così varie che quel che è giusto in un caso, trasferito che sia in un altro, può essere ingiusto; ciò che è libero in un caso, trasferito in un altro, può essere costretto e servile. La descrizione di un mondo di costante e uniforme giustizia, e di uguale benessere per tutti, non è neppure una bella favola<sup>33</sup>.

La consapevolezza acuta di quanto fosse fluida la stratificazione sociale nelle moderne società industriali<sup>34</sup> portò Croce a teorizzare apertamente, « contro le perversioni della moda », il partito liberale come « partito del ceto medio o della borghesia », e l'azione di questo partito come una funzione eminentemente « mediatrice ». Il « ceto medio » a cui si riferiva, non era la borghesia capitalistica individuata secondo i vecchi schemi marxiani e dominata da precisi interessi economici, ma il « rappresentante di una esigenza superiore ed eterna di vita mentale e morale, e perciò [...] naturale custodia della libertà di tutti »<sup>35</sup>. Dietro la vaghezza di questa definizione, c'era un problema politico reale: il ruolo decisivo di « mediatore tra gli estremi », esercitato nelle democrazie industriali da ceti sociali sempre più numerosi, e che non possono essere ricondotti, per il loro tipo di cultura e

<sup>33</sup> Considerazioni cit., p. 251.

<sup>34</sup> Cfr. *Conversazione sul ceto medio* (1947), in *Scritti* cit.: « Nelle questioni economiche, il concetto di borghesia è inetto quanto confuso, richiamando una indefinibile molteplicità e diversità di condizioni economiche, che bisogna invece enunciare una per una: piccoli e medi e grandi proprietari, e grandi e medi e piccoli agricoltori, industriali e commercianti, e artigiani e tecnici e dirigenti di aziende e impiegati, e professionisti e letterati e scienziati e artisti, e via discorrendo » (p. 358).

<sup>35</sup> *Problemi attuali* (1945), in *Scritti*, vol. II, cit., pp. 241 sgg.

per il loro genere di vita, alle vecchie divisioni e schematizzazioni classiste. La funzione che Croce assegnava a questo « ceto medio », non più identificato con una precisa classe economica, era eminentemente etico-politica<sup>36</sup>: si trattava, naturalmente, di un modello ideale, che andava, in qualche modo, a sovrapporsi alla concreta realtà storica italiana, con i suoi ritardi culturali e i suoi egoismi corporativi. Ma indicava un'importante direzione di sviluppo per la fragile democrazia italiana, sempre più insidiata, negli anni successivi, da quella « partitomania » che è veramente la negazione di ogni superiore sintesi etico-politica. Croce ne era, sin da allora, ben consapevole, se ammoniva che

i partiti sono utili strumenti di azione per certi fini contingenti e non sono il fine universale, non sono la legge del bene alla quale solamente si deve obbedire. [...] La « partitomania » [...] vorrebbe invertire questa scala di valori e porre lo strumento di sopra allo spirito umano che deve adoprare, e collocare ciò che è ultimo al posto di ciò che è primo. Contro cotesta distorsione della vera gerarchia bisogna stare in guardia e ad essa opporsi in modo assoluto e radicale<sup>37</sup>.

Il ruolo assegnato al « ceto medio » era, quindi, la rivendicazione della libera iniziativa della società civile, nella inesauribile varietà e complessità delle sue specificazioni, contro l'invadenza soffocatrice e livellatrice delle burocrazie partitiche e statali. Il liberalismo crociano recuperava il momento della spontaneità associativa, frutto della libera scelta degli individui, e negava a ogni istituzione — Chiesa, Stato o Partito — il diritto di incarnare una superiore Necessità e Ragione storica; come scrisse in una bella pagina dedicata alla traduzione italiana del romanzo di Arthur Koestler, *Buio a mezzogiorno*,

la Storia, nella sua semplice, nella sua realistica verità, non

<sup>36</sup> Cfr. *Conversazione sul ceto medio* cit., pp. 538 sgg.

<sup>37</sup> *Il disegno di una nuova Costituzione dello Stato italiano* (1947), in *Scritti*, vol. II, cit., p. 372.

è altro che la tela tessuta dei sentimenti, dei pensieri, delle volontà degli uomini, proponenti, dibattenti, contrastanti, modificanti le loro idee, e in nessuna parte di essa si incontra la persona della signora Storia, il nuovo Geova o il nuovo Moloch, che impera e comanda quello che deve nascere solo dalla testa e dal cuore dell'uomo, nella pienezza dell'umanità e degli umani dolori e delle miserie altresì e degli impeti generosi e sublimi, che forma la vera storia, che non ha termine finale, ma in ogni suo momento si soddisfa e non si soddisfa, si adempie e continua. La conosciamo l'altra, la « signora Storia », o « signora Necessità storica », quando dal campo dell'intendimento è trasferita a quello che non le spetta, della risoluzione morale<sup>38</sup>.

## VII. LA VITALITÀ E LA DIALETTICA

### 1. Vitalità e civiltà.

Negli ultimi anni della sua lunga vita operosa, toccò a Croce — come egli stesso scrisse — « l'atroce tristezza del tramonto contornato da stragi e distruzioni di tutto quanto tenevamo caro e sacro al mondo »<sup>39</sup>: la consapevolezza del fondo tragico della storia si accrebbe in lui fino a mettere in pericolo la struttura stessa del suo pensiero, basata da sempre sulla circolarità della vita spirituale, sulla pari dignità di tutte le sue forme, sull'idea di progresso immanente alla concezione della storia come storia della libertà. Già durante il ventennio fra le due guerre, di fronte all'espandersi, nella società e nella cultura europea, dell'irrazionale attivismo alleato dei regimi totalitari, ma ben presente anche all'interno delle società liberali, Croce aveva, specialmente in sede storiografica, rotto il nesso dei

distinti, per attingere a una più drammatica e incisiva dialettica storica, quella che vede la moralità in perpetua lotta con la selvaggia vitalità, in un ritmo alterno di vittorie e di sconfitte, di decadenza e di progresso, benché sempre dominato dal perenne risorgere della Libertà, che « ha per sé l'Eterno ».

Ma ora, di fronte alla crisi radicale della civiltà, che si era aperta con la guerra e proseguiva in un dopoguerra carico di minacce apocalittiche (a cominciare dalla distruzione atomica), il nesso vitalità/civiltà gli si ripresentava come il nodo irrisolto e tormentoso della sua lunga riflessione filosofica, mentre cercava di riaffermare la pari necessità e dignità di tutte le forme dello spirito, sostenendo ancora, contro quella che egli chiamava la concezione « cuspidale » dello spirito, l'antica dottrina della « circolarità », la quale escludeva che una qualche forma potesse essere « l'assoluto inizio » o il « termine assoluto » della vita spirituale<sup>40</sup>. Il pensiero storico — tornava ancora una volta a ripetere — « riconosce a tutti i fatti carattere positivo, perché altrimenti non li intenderebbe; ma non già a tutti carattere morale, perché positivo è anche il mero utile o la soddisfazione selvaggia di un impeto passionale; ed esso li rappresenta e qualifica per quel che sono »<sup>41</sup>.

La « soddisfazione selvaggia » di cui, in sede storiografica, Croce ribadiva la positività, intesa come la particolare razionalità inerente all'economico, forma fra le forme, era, però, anche quella che si manifestava nelle tragiche e distruttive vicende attraversate nel '900 dalla società europea: « talvolta — scriveva Croce — popoli civili si rimbarbariscono, si rinselvaticchiscono, si animalizzano o ridiventano bestie feroci, e tornano nella natura »<sup>42</sup>. Questa

<sup>38</sup> Cfr., sulla persistenza di questi temi, *Carattere e significato della nuova filosofia dello spirito* (1945), e *Sulla teoria della distinzione e delle quattro categorie spirituali* (1946), in *Filosofia e storiografia* cit., in particolare pp. 18, 33, 36.

<sup>39</sup> *Intorno alla teoria hegeliana degli individui storici* (1946), in *Filosofia* cit., p. 148.

<sup>40</sup> *L'umanità e la natura* (1946), ivi, p. 248.

<sup>38</sup> Il fanatismo (1946), ivi, p. 376.

<sup>1</sup> *Intorno al mio lavoro filosofico* (1946), in *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, p. 53.

ritornante barbarie, questa ricomparsa della « selva » primitiva nella sua intatta naturalità, pur dopo secoli di progresso, rischiava di rompere il circolo progressivo della vita spirituale e poneva un angoscioso interrogativo sulle sorti della civiltà. In questi termini era posto il problema in un saggio del 1946, *La fine della civiltà*<sup>5</sup>, che segna l'inizio della conclusiva e più inquietante speculazione crociana.

La « fine della civiltà » — su cui Croce era indotto a meditare dalla sua personale angoscia, intimamente congiunta a quella dei tempi — non era « l'elevamento ma la rottura della tradizione, l'instaurazione della barbarie », che « ha luogo quando gli spiriti inferiori e barbarici, che, pur tenuti a freno, sono in ogni società civile, riprendono vigore e, in ultimo, preponderanza e signoria ». Croce rifiutava decisamente di considerare questi eventi, per quanto terribili e distruttivi, come estranei alla vita dello spirito, e li riconduceva all'insormontabile dialettica « dell'impeto vitale e della creatività, del duplice ordine delle forze, le vitali od organiche e le morali, ciascuno dei quali obbedisce alla sua legge che non è quella dell'altro ordine, ma nessuno dei due può far di meno dell'altro », ed entrambi compongono insieme « l'unità spirituale, che è unità dinamica o dialettica, la quale ha in sé stessa e non fuori di sé stessa le sue distinzioni, e in sé stessa e non fuori di sé stessa le opposizioni con le quali si svolge la sua vita ».

Ma dopo questa affermazione — che sembrava introdurre la dialettica degli opposti nel seno stesso dei distinti — Croce era indotto, nel tentativo di definire il processo storico in tutta la sua tragica durezza, a usare una cruda metafora di derivazione naturalistica e machiavelliana, che non era facile ricondurre ai presupposti della filosofia dello spirito: « discende da ciò [...] che la Fortuna interviene quando le piace e strappa le tele tessute dalla Virtù; e perciò, che le sorti della vita morale sono sempre in pericolo ». La forza infinita della Virtù in lotta

<sup>5</sup> *La fine della civiltà*, ivi, pp. 303 sgg.

contro la Fortuna veniva energicamente riaffermata, cosicché la storia trovava « il suo senso nell'etica », ma la concezione del « progresso cosmico », di cui aveva parlato nella *Filosofia della pratica* come di una verità apodittica, era irrimediabilmente incrinata<sup>6</sup>. Non per nulla, il poco leopardiano Croce adoperava parole e immagini del poeta della *Ginestra* per formulare questa più desolata, ma non rinunciataria, concezione della storia e della vita:

Nelle tregue concesse dalle forze distruggitrici, nelle quali la civiltà tessè e ritessè la sua tela, e che pur tra episodiche o parziali distruzioni durarono secoli e millenni, e con le quali si è potuto persino mettere insieme una cosiddetta « storia universale » [...] si è tessuta l'illusione che la civiltà umana sia la forma a cui tende e in cui si esalta l'universo, e che la natura le faccia da piedistallo. E richiede uno sforzo penoso passare alla diversa visione della civiltà umana come il fiore che nasce sulle due rocce e che un nembo avverso strappa e fa morire, e del pregio suo che non è nell'eternità che non possiede, ma nella forza eterna ed immortale dello spirito che può produrla sempre nuova e più intensa.

Se non muore « la forza eterna ed immortale dello spirito », possono ben morire le civiltà, insidiate da una negatività, che non è il semplice « abbandonarsi al male con l'interferente coscienza che quello è male », ma è il

<sup>6</sup> Come ha efficacemente osservato G. Sasso, nel saggio sulla *Fine della civiltà* « proprio questo orizzonte trascendentale dei contrasti vi è messo in crisi, e [...] lungi dal porsi come la struttura necessaria delle sue stesse deviazioni ed evoluzioni, l'umanità costituisce uno soltanto dei termini di un rapporto, all'interno del quale essa può giungere, ad opera dell'altro termine (la vitalità naturale), alla completa dissoluzione ».

In tal modo, nelle pagine dell'ultimo Croce, « la continuità positiva dello spirito viene spezzata o interrotta dal suo necessario ritorno alla vitalità, dalla quale sempre il processo ricomincia. [...] La "necessità", alla quale lo spirito è connesso, diviene così il "limite" che frena la sua potenza risolutrice del non essere, il suo assoluto "non poter" sciogliere il nesso con il finito, con il male, con il peccato originale » (B. Croce. *La ricerca della dialettica* cit., pp. 651 e 686-7).

disconoscimento e l'irrisione dei valori stessi, il prevalere di « una tendenza della nostra anima, che, anche quando non si fa sentire in essa operosa, vi sta come in agguato ». Nell'*Anticristo che è in noi*<sup>7</sup> — un altro saggio del 1946 — la vitalità sembra assumere i caratteri di quella vichiana barbarie della riflessione che è ben difficile ricondurre alla positività dell'impeto vitale creatore delle famiglie e degli Stati, e appare, anzi, come la sua diretta negazione, « l'Anticristo distruttore del mondo, godente della distruzione, incurante di non poterne costruire altro che non sia il processo sempre più vertiginoso di questa distruzione stessa, il negativo che vuol comportarsi come positivo ed essere come tale non più creazione ma, se così si potesse dire, dis-creazione ».

Nella società contemporanea, l'Anticristo ha assunto le forme storico-politiche del totalitarismo, dello Stato etico o del Partito unico, che entrambi mirano a creare una condizione di vita nella quale « gli individui non sono l'universale nella sua concretezza, ma gli schiavi di quella astrazione »: si tratta di un « ideale di morte », che, se non conduce alla fine del mondo, certo ne provoca « l'impoverimento, l'imbarbarimento, l'inselvatichimento », e lo mantiene in una condizione di « ora aperto ora represso e fremente *bellum omnium contra omnes* ». Questa fascinazione « totalitaria » — che seduce « le volontà tanto più vaghe di violenza quanto più sono sostanzialmente deboli e pigre » — Croce non esita a farla risalire alla filosofia hegeliana dello Stato, negatrice della kantiana autonomia della coscienza morale, e, con essa, al particolare storicismo marxiano, erede della dialettica hegeliana e dell'« elemento teologico e trascendente »<sup>8</sup> che persiste nell'immanentismo hegeliano.

Il tema del misticismo totalitario e dell'irrazionalismo contemporaneo conduceva il vecchio Croce a esplorare

<sup>7</sup> *L'Anticristo che è in noi*, in *Filosofia* cit., pp. 312 sgg., *passim*.

<sup>8</sup> *L'ortodossia hegeliana del Marx* (1947), in *Filosofia* cit., p. 260.

quelle zone della vita spirituale e della coscienza storica, nelle quali sembrano perdersi e confondersi le limpide distinzioni della mente adulta e « civile ». In realtà, anche nella polemica con l'etnologo Ernesto De Martino, suo tormentato ed eretico discepolo<sup>9</sup>, proseguiva l'aspra meditazione su quella categoria della « vitalità », che era ormai il nucleo problematico più vivo e ambiguo della sua ricerca storico-filosofica. L'argomento più immediato ed evidente dello scontro era certamente quello concernente la perpetuità o la storicità delle categorie, le quali restavano per Croce una « sorta di aristotelico " motore-impeto " », potenze del fare e predicati del giudizio, che generano perpetuamente i singoli eventi storici, e, nel generalarli, li qualificano. Tuttavia, a leggere con più attenzione i due saggi crociani dedicati al tema del « magismo », e apparsi dopo una prima breve nota di presentazione del libro di De Martino sul *Mondo magico*<sup>10</sup>, si scopre che l'interesse principale del filosofo è per quel dramma della « presenza » e della sua possibile perdita, che Croce tendeva a identificare con l'eterno dramma della vitalità nelle sue molteplici manifestazioni storiche, ben oltre la sua esclusiva attribuzione a una specifica epoca della storia dello spirito.

Quell'« eterno dramma umano della dispersione, della fissazione, della resistenza e del riscatto » era già stato trattato da Hegel con « occhio profondamente scrutatore e con sguardo ampio », quando aveva descritto il processo di liberazione della coscienza dalle sue radici naturali; ma questo processo non era irreversibile, e il rischio della ricaduta nel primitivo restava sempre incombente a ogni stadio della civiltà, tanto è vero che, scriveva Croce,

negli anni che ora viviamo, grave e terribile è questo dram-

<sup>9</sup> Su E. De Martino, cfr. i saggi di G. Galasso, *Ernesto De Martino* (pp. 373-486), e *De Martino e la terra del rimorso* (pp. 487-510), in *Croce* cit.

<sup>10</sup> Cfr. in *Nuove pagine sparse II*, Bari 1966<sup>2</sup>, la recensione (pp. 77 sgg.) al libro di E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 1948.

ma e paurosa la tendenza a immergersi e sommergersi nell'irrazionale e ad alienare la propria libertà, porgendo le mani alle catene della nemica, decorando la propria malattia col nome di « necessità storica ». Invocheremo, per salvarci dalla dispersione, gli stregoni, che già abbiamo sperimentati in forma di dittatori e di Stati indifferenziati e totalitari, ed entreremo in una nuova età selvaggia per venire fuori a capo di secoli, o, per contrario, ci stringeremo alle nostre forze interiori e con esse faremo resistenza? La risposta, nel dilemma e nel bivio, aspra che sia, non mi par dubbia, perché la detta all'uomo il dovere e la assiste una fede che non muore<sup>11</sup>.

Ma con questa vigorosa difesa della libertà spirituale, Croce sentiva anche il bisogno di comprendere ciò che è mistero per l'« intelletto astraente », ma non deve esserlo per la ragione: quella categoria della vitalità in cui sono presenti « tutte le forze dell'immenso universo, che operano con le nostre individuali e le nutrono e ne sono nutrite ». In una pagina di straordinaria efficacia, Croce chiariva la natura « corporea » e « mondana » del suo spiritualismo, assieme ai complessi rapporti che legano l'individuo al tutto:

Donde mai vengono a noi quelle che si chiamano le nostre scoperte di verità, le nostre creazioni di bellezza, gli impeti generosi, il coraggio e la fiducia dell'azione? Per quali vie ascose dei nervi e del sangue, per quali complicazioni delle eredità, per quale efficacia (si direbbe) dell'aria che respiriamo, per quali ripercussioni dei più lontani moti di altre anime nella nostra? Veramente non son più nel mondo i morti, o non invece sono in esso gli eternamente vivi, che hanno raggiunto quella pienezza di vita che è della sillaba di Dio che non mai si cancella, e che invisibili ci assistono, ci stimolano, ci rimproverano e ci indirizzano? e che cosa saremmo noi senza quelle forze cosmiche, e che cosa esse sarebbero senza di noi, che le riceviamo e creiamo e ri-

<sup>11</sup> *Intorno al « magismo » come età storica* (1948), in *Filosofia* cit., pp. 207-8.

creiamo con l'opera nostra, che è, in un unico atto, nostra e del tutto, individuale ed universale?<sup>12</sup>

Se bisognava, dunque, rifiutare ogni filosofia della storia, e pensare quest'ultima « con motivi e ragioni umane, con le medesime con le quali pensiamo e possediamo noi stessi operando », occorreva anche essere consapevoli che « siamo a rischio di perderci in ogni istante, e non ci perdiamo mai del tutto, non potendo mai rinnegare del tutto l'esser nostro umano, capace sempre di redenzione »; ma questa coscienza dell'infinita capacità di riscatto insita nello spirito dell'uomo non era una garanzia necessitante circa l'avvenire della società europea, esposta al rischio, più che mai incombente, della decadenza e della traumatica rottura della sua tradizione civile; la nostra ansia — affermava Croce — viene

dal timore che, attraverso un troppo lungo periodo di decadistica barbarie o di semibarbarie, attraverso un'età « oscura », più oscura del Medio Evo nel quale vi fu la luce non del tutto spenta della romanità e il calore della nuova fede cristiana, sarà fiaccata, come non fu mai, la tradizione della storia europea. Sicché ora veramente in nuova guisa si profila per gli uomini il rischio, come il Vico diceva, che essi,

<sup>12</sup> *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso* (1948), ivi, pp. 210-1. Per questa apertura di Croce ai temi antropologici, si vedano anche la recensione al libro di M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Paris 1949 (in *Terze pagine sparse*, vol. II, Bari 1955, pp. 99 seg.); e le *Considerazioni sulla preistoria*, apparse nel 1950, e comprese ora in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari 1967<sup>2</sup>, pp. 190 seg. Sulla sintesi di individuo e cosmo, cfr. il *Commento a Croce* di C. Antoni, Venezia 1955, p. 231: « Il nostro vivere organico è un atto di sintesi incessante, dove non c'è una materia passiva in nessun posto, ma l'unificazione di forze attive provenienti dal cosmo »; « là dove la sintesi si compie nella forma della vitalità, il mondo si presenta come " natura " , mentre dove si compie nelle altre forme spirituali, esso si presenta come storia. La differenza fra natura e storia sta dunque nella diversità con la quale entriamo in comunione con il tutto ».

dopo «ostinatissime fazioni e disperate guerre civili», vadano ad «irrugirire le malnate sottigliezze degli ingegni maliziosi che li avevano resi fiere immani, con la barbarie della riflessione», rovinosa e sterile quale non fu la barbarie primitiva e generosa, foriera di avviamento civile<sup>13</sup>.

Il tema dell'universale e dell'individuale, della vitalità e dell'opera che la trascende, ritorna nelle conferenze tenute agli alunni dell'Istituto storico di Napoli fra il 1948 e il 1950. Alla sempre risorgente domanda su «quale sia il soggetto della storia, Dio o gli uomini, l'universale o gli individui», Croce dà una risposta che pone nella concretezza dell'opera il punto d'incontro tra l'«astratto universale» e gli altrettanto astratti individui. L'universale nasce dalla relazione che s'intesse tra le differenti individualità, ma queste sono veramente reali soltanto nell'opera che si sviluppa attraverso il comune lavoro e che non può mai essere attribuita a un individuo separato dal tutto<sup>14</sup>. La polemica contro il cosiddetto provvidenzialismo crociano, contro la concezione degli individui ridotti a semplici strumenti (o magari a simboli) dello Spirito universale, non tiene sufficientemente conto (nonostante alcuni equivoci terminologici e talune oscillazioni concettuali a cui si è già accennato) del fatto che per Croce lo Spirito non è l'ipostatizzazione di un ente immaginario, ma è la stessa trama storica intessuta nei millenni da innumerevoli individui nelle loro reciproche relazioni e in quelle con le infinite forze del cosmo infinito. L'individuo può «conoscere caso per caso la situazione in cui si trova e ascoltare la voce interiore per la sua nuova azione», può giudicare ogni opera individua nella sua particolare qualità, e seguire, poi, il suo demone socratico nella creazione di una nuova opera, ma non può porsi sul piano del giudizio storico-cosmico. L'accadimento storico, anche per l'ul-

<sup>13</sup> *Esperienze storiche attuali e conclusioni per la storiografia* (1948), in *Filosofia* cit., pp. 330-1 e 333-4.

<sup>14</sup> *Universalità e individualità nella storia*, in *Terze pagine sparse*, vol. I, Bari 1955, p. 52.

timo Croce, che pone il senso della storia nell'etica, resta qualcosa che non può essere misurato con il criterio che la coscienza morale adopera nella dialettica della prassi:

Siamo forse noi i creatori della nostra libertà? Noi che nasciamo con disposizioni, tendenze, vocazioni, che non sono fatte da noi, e che, qualunque cosa di pregio operiamo, ci avvediamo che, per raziocini e sforzi nostri, non l'avremmo pensata e attuata, e che essa ci viene d'altronde, come una ispirazione e come una «grazia»? Il *Deus est in nobis* non è solo dei poeti, ma degli uomini tutti nelle loro opere tutte, per varie che siano. E noi siamo consapevoli di quel che egli fa in noi, che siamo sue particelle o sue faville; ma non siamo né possiamo essere consapevoli dell'opera superiore che egli tesse comprendendo tutti e perciò superando ciascuno, e che è l'opera del tutto; e per questo, mentre giudichiamo le opere nostre, quella non possiamo giudicare e dobbiamo riceverla a guisa di mistero<sup>15</sup>.

Per questo nesso indissolubile di vitalità e civiltà, di necessità e libertà, «la vita e la storia meritano di essere chiamate tragiche», ma questa intrinseca tragicità dell'esistenza, che la poesia esprime e la filosofia conferma, non annulla il valore morale dell'uomo e la positività delle opere compiute, quale che sia l'accadimento storico in cui ogni opera va a confluire: anche l'azione appartenente «alla causa soccombente, *victa* come quella di Catone, non sarà stata vinta, perché l'esigenza di bene che essa conteneva non si spegne, come non si spense nel mondo e sul mondo il «no» di Catone; e ciò basta<sup>16</sup>. Né l'accettazione del tutto come mistero che ci supera, ci esime dal dovere di ricercare, di volta in volta, la verità che ci appartiene come singoli, correlativa alle particolari condizioni della nostra vita, e di seguire la voce della nostra coscienza, in cui si individualizza e si storicizza l'eterna categoria del bene<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> *L'utopia della forma sociale perfetta*, ivi, p. 97.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 95-6 e 99.

<sup>17</sup> *L'obiezione contro le «Storie dei propri tempi»*, ivi, p. 113.

## 2. *Vitalità e poesia.*

Il dramma della vitalità nel suo rapporto di opposizione e di integrazione con la coscienza morale è ciò che forma l'oggetto della contemplazione poetica. La polemica crociana contro la « poesia pura », che assunse, con gli anni, toni sempre più aspri, nasceva del non vedere rispecchiata in quella forma di pseudopoesia

l'eterna dialettica dell'anima umana, alla cui contemplazione la poesia ci riporta e ci innalza, la perpetua lotta tra passione del senso e passione degli ideali morali e religiosi, tra il basso e l'alto, tra la carne e lo spirito, che non sarebbe perpetua se non fosse necessaria, e perciò l'alto inscindibile dal basso, lo spirito dalla cosiddetta carne, due nemici tra loro congiunti, l'uno prendendo vita e forza dall'altro<sup>18</sup>.

Tutti i problemi dell'ultima filosofia crociana, centrati sul nesso dialettico di vitalità e civiltà, ritornano nella teoresi estetica, tanto che il dramma morale, presente o assente nella coscienza del poeta, diventa l'elemento discriminante per valutare la sua poesia. Per la sintesi estetica occorre un'anima « intera », ossia un'anima capace di avvertire e di vivere il dramma della vitalità che assume a moralità: se è vero che la catarsi estetica è un atto di conoscenza, mentre la purificazione morale è un atto pratico, tuttavia esiste fra i due un significativo parallelismo: entrambi segnano il passaggio a quelle più complesse forme dello spirito che costituiscono la civiltà, e, in entrambi i casi, il passaggio è difficile, insidiato dalla persistente negatività del vitale: « si suol dire che le passioni si rasserenano nella poesia, ma quel rasserenarsi è nello stesso atto un rasserenarsi e purificarsi morale, un farsi degno di salire al cielo »<sup>19</sup>.

La forte presenza di questo dramma morale è ciò che

<sup>18</sup> *Praticità della storia e apraticità della poesia* (1947), in *Filosofia* cit., p. 79.

<sup>19</sup> *La « poesia pura »*, in *Lecture di poeti e riflessioni sulla teoria e la critica della poesia*, Bari 1950, p. 265.

manca nei « romantici decadenti », i quali « non conoscono più ideali né amori »: al posto di questi, « c'è il vuoto del sentimento o per lo meno l'estrema sua povertà, l'impaticipazione a tutta la passione che gli uomini hanno nel loro cuore di uomini, a tutto quanto li innalza e per cui soffrono ». Nella poesia « decadente » si rompe l'unità della vita spirituale, che ha il suo centro generatore nel conflitto fra l'irrequieta forza vitale e le superiori esigenze della civiltà: la parola da « espressione dell'anima » decade a puro suono, che « molce o riempie o titilla l'orecchio », ma resta un puro fatto vitale, fra gli altri fatti vitali, senza raggiungere la cosmicità della poesia, il nesso vivente di finito e infinito. Quando i poeti decadenti parlano di « visione cosmica », si tratta di « un'asserzione con la quale i *pauperes spiritu* (nel senso corrente, ancorché non sia quello evangelico) si consolano tra loro o gonfiano sé stessi procurando di eccitarsi e di persuadersi di possedere quel che non posseggono, quel che si ritrova nella semplice e creatrice parola di un Dante o di un Virgilio »<sup>20</sup>.

Questa « pseudopoesia che disonora e affligge l'umanità presente » — scrive Croce nel saggio *La « poesia pura »* del 1947 — è la manifestazione letteraria « dell'irrazionalismo, della mancanza di ogni guida in una fede religiosa, di ogni fiducia nella libertà, della tendenza all'istupidimento, all'animalità e bestialità, e, insomma, alla disumanità, che travaglia il mondo intero e che ha celebrato la sua orgia sanguinosa nell'ultima guerra e freme e divampa tuttora nella cosiddetta pace, e perciò, ritrovandone gli effetti anche nella sfera dell'arte, io la aborto »<sup>21</sup>.

L'incapacità di compiere la sintesi poetica di vita ed espressione, che travaglia tanta parte della poesia contemporanea, si traduce in un miscuglio di intellettualismo e voltarismo: il piano della vitalità non viene trascorso,

<sup>20</sup> Ivi, p. 266.

<sup>21</sup> Ivi, p. 272.

e al posto dell'espressione, sinonimo di spontaneità e creatività, s'instaura il gioco sterile delle costruzioni intellettualistiche: la poesia diventa un calcolo, una combinazione di suoni prodotta dalla volontà, in assenza di quella fantasia che è il sentimento trasformato in teoresi. In uno scritto del 1950 dedicato all'*Estetica del Valery*, Croce lamenta la «lacuna intellettuale che è nei critici francesi circa la scienza estetica e il concetto fondamentale della fantasia creatrice o intuizione, che non è né il cieco fremito vitale né la *raison*, ma una forma teorica necessaria dello spirito, che genera ogni poesia che sia mai nata al mondo»<sup>22</sup>.

La presenza o l'assenza del circolo di vita morale e poesia era il criterio che Croce poneva a fondamento dei suoi giudizi estetici, con una crescente accentuazione dell'elemento drammatico che deve stare alla base della grande poesia, nella quale, allo stesso modo di quel che avviene in tutti i processi della civiltà, lo spirito, inteso come libertà morale, è impegnato in una tragica lotta per la continua riaffermazione della propria positività nei confronti degli elementi disgregatori che lo insidiano dall'interno. Questa insistenza sul nesso drammatico di vitalità e moralità era certamente la chiave giusta per comprendere le opere e gli autori più significativi della letteratura del Novecento, da Marcel Proust a Thomas Mann; ma non sempre il gusto crociano, educato su modelli letterari appartenenti a una civiltà assai meno complessa e tormentata di quella contemporanea, era all'altezza dei principi della sua estetica: quello che, in sede filosofica, non sfuggiva alla sua intelligenza di uomo che rifletteva coraggiosamente sulle lacerazioni e sulle contraddizioni del proprio tempo, non sempre si ritrovava nella concretezza del giudizio storico-estetico, appannato talvolta da pregiudizi nei quali l'amore per l'espressione classicamente risolta si trasformava in classicismo moralistico e miope, «carduc-

ciano» nel senso peggiore del termine. Si pensi, tanto per fare un esempio clamoroso, alla condanna severa della *Recherche* proustiana, nella quale Croce non riusciva a cogliere quello che pure vi è incontestabilmente presente<sup>23</sup>, «il dramma veramente umano — il dramma dell'uomo che si travaglia nella creazione del mondo spirituale», cosicché riduceva la grande tensione etico-estetica del romanzo a «una predominante inquietudine sessuale»<sup>24</sup>.

Nel campo della critica letteraria, il Croce metodologo si rivelava sovente assai più complesso e sottile del Croce critico militante e storico della poesia. In una relazione sulla *Critica letteraria in Italia dal De Sanctis ai nostri giorni*, inviata a un convegno della John Hopkins University di Baltimora, tenutosi nell'aprile del 1948, Croce insisteva, oltre che sulla «precisione dei concetti», necessaria all'esercizio della critica letteraria, sulla «larga esperienza dell'anima umana e capacità di descriverne gli aspetti, che il critico deve possedere, se non vuole restare all'esterno di quel particolare universo morale che si è incarnato nell'opera poetica. Oltre che filosofo, il critico «deve esser fine ed equilibrato "psicologo"»<sup>25</sup>, seppure non deve trascurare e oltrepassare la poesia «facendone il documento della vita affettiva e pratica dello scrittore e togliendole l'idealità», e neppure deve nella poesia andare «in cerca di concetti», che la riducano a «diattica filosofica»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. G. Debenedetti, *Rileggere Proust*, Milano 1983.

<sup>24</sup> *Un caso di storicismo decadentistico* (1944), in *Discorsi*, vol. II, cit., p. 141. Su Proust, cfr. anche *La poesia* cit., p. 238. Contro il giudizio crociano, protestava K. Vossler in una lettera del 25 novembre 1939: «Il Proust era, senza dubbio, un essere scadente, sensuale e mistico quanto vuoi, ma è pure un grande artista, un vero poeta che sente e canta la miseria e caducità delle cose temporali e la *vanitas vanitatum* in un modo tutto nuovo, tutto suo e pure connesso con la miglior tradizione letteraria dei francesi» (*Carteggio Croce-Vossler* cit., p. 396).

<sup>25</sup> *Una relazione sulla storia della critica letteraria in Italia. La critica letteraria italiana dal De Sanctis ai giorni nostri*, in *Nove pagine sparse*, vol. I, Bari 1966<sup>2</sup>, p. 214.

<sup>26</sup> Ivi, p. 209.

<sup>22</sup> *L'estetica del Valery*, in *Terze pagine sparse*, vol. I, cit., p. 232.

Anche nella poesia, come nel pensiero e nella vita morale, il giudizio storico concerne l'opera nella sua ben individuabile singolarità estetica, e non quel complesso di aspirazioni, velleità e turbamenti sentimentali, che nella sintesi poetica viene totalmente riassorbito, e non appartiene di per sé al mondo della teoresi, ma a quello della vitalità, che cerca nell'arte il superamento della propria lacerante inquietudine. L'impossibilità « di dividere il significato dal significante, la forma dal contenuto, l'intuizione dall'espressione », portava Croce a un duro giudizio su quelle forme di critica stilistica che, al pari della « nuova poesia », cercavano di rompere l'unità della sintesi estetica; ma « la poesia — come scrisse a conclusione della sua lunga riflessione sull'arte — in tanto è al mondo in quanto si attua in lei uno dei modi della sintesi a priori, la fusione completa del sentimento e della fantasia, e in tanto è possibile pensarla in quanto questa sintesi stessa, intatta e rispettata, viene pensata come giudizio, cioè come nuova e rigorosa sintesi »<sup>27</sup>.

### 3. Vitalità e dialettica.

Nel presentare ai lettori il suo secondo libro dedicato a Hegel, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, in cui raccoglieva le sue ultime meditazioni sul tema del vitale e sull'origine della dialettica, il vecchio Croce si rammarcava di non aver potuto esporre le sue ragioni « in una memoria ampia e secondo le regole »<sup>28</sup>, e di aver dovuto, invece, ripiegare su un'enunciazione sintetica del suo pensiero, bisognosa perciò di un « lettore sagace », che fosse in grado di sviluppare, per conto proprio, la traccia dimostrativa offerta dal filosofo. In realtà, quest'ultimo colloquio di Croce con Hegel era un coraggioso, anche se

<sup>27</sup> *La critica stilistica* (1951), in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* cit., pp. 259-60.

<sup>28</sup> Cfr. *L'avvertenza* alla 1<sup>a</sup> ed. (28 luglio 1951) di *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari 1952.

altamente tragico, tentativo di salvare, con l'eredità hegeliana, le ragioni profonde della sua filosofia, cercando di sistemare, nel quadro concettuale, mai sostanzialmente rinnegato, del suo razionalismo storicista, la sconvolgente scoperta della vitalità, una forma ben diversa, per la sua irriducibile irrequietezza, dalla vecchia categoria dell'utile<sup>29</sup>.

Croce era in parte consapevole che un diverso e più complesso concetto dell'economico comportava una differente articolazione del nesso dei distinti e una revisione della dialettica degli opposti: ma in nessun caso poteva accettare di rompere l'unità spirituale del reale per tornare a una qualche forma di dualismo. Il suo rifiuto della trascendenza e del naturalismo, il suo rigoroso immanentismo, poggiavano sulla integrale riduzione di ogni esperienza a razionalità e positività spirituale. La distinzione delle forme non poteva stare senza l'unità: rompere la loro connessione, respingere la « vitalità » nel regno di una « natura » estranea allo spirito, nemica radicale della sua libertà, avrebbe significato sconvolgere alla radice l'intero impianto categoriale della filosofia crociana. Giustamente, nel vecchio Hegel perplesso e inquieto di fronte alle obiezioni del giovane Sanseverino — ritratto in quella specie di fantasia filosofica che è *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*<sup>30</sup> — si è voluto riconoscere lo stesso Croce, assalito, ancora una volta, nell'estrema vecchiezza, dal demone socratico del filosofare, dal bisogno di porre ordine nei suoi pensieri, fedele a quel dovere della coerenza che impone a ogni pensatore, animato dallo scrupolo morale del vero, di porre un plausibile legame fra le sue nuove esperienze e riflessioni e i suoi antichi e non rinnegati concetti.

<sup>29</sup> « Nel drammatico discorso "socratico" delle *Indagini su Hegel*, la discussione investe direttamente i cardini del sistema, i punti essenziali di una filosofia », e « Croce fu anche esistenzialmente tratto a dare alle sue ultime riflessioni un carattere di alta drammaticità » (G. Sasso, *Per un'interpretazione di Croce, in Passato e presente nella storia della filosofia*, Bari 1967, pp. 79-80).

<sup>30</sup> *Una pagina sconosciuta degli ultimi anni della vita di Hegel*, in *Indagini* cit., pp. 3-28.

Il senso del rapporto che Croce volle fino all'ultimo mantenere con la filosofia hegeliana, sta nelle parole che egli scrisse a proposito del «rinscimento esistenzialistico» di Hegel, e che segnavano nettamente la differenza tra quella che era la sua parte di eredità hegeliana, e quella che, invece, legittimamente apparteneva ai più giovani interpreti del filosofo di Stoccarda:

Il rapporto che essi notarono tra Hegel e l'esistenzialismo ben sussiste ed era ed è giustamente affermato; ma qui, insieme con la verità, si coglie l'errore della loro dottrina, perché il niente, in cui si aggira la coscienza infelice, rimanda all'essere di cui è l'opposto e il correlativo, e non sta di sopra o di fuori all'essere, ma dentro di esso, cioè non si può pensare l'essere se non come insieme non essere, come divenire. Ma chi, come Hegel, compie questo passaggio, si apre la via per giungere al concetto dello spirito: e perciò non è dato vedere in lui il precursore dell'esistenzialismo, ma, per contrario, nell'esistenzialismo è da vedere il relitto di un processo inferiore, che Hegel svolgeva e superava<sup>31</sup>.

La risoluzione di ogni negatività nell'unità-distinzione dello Spirito, che è circolo nel quale ogni forma diventa materia della forma che la segue, e non ha fuori di sé nulla che gli faccia da piedistallo, Croce la teorizzò ancora, con grande chiarezza ed energia, in un saggio del 1947, *Anima e corpo. La forma vitale tra le altre forme spirituali*. Nel rivendicare il carattere spirituale, attivo e creativo di tutto ciò che si suole definire naturale e corporeo, egli ribadì che

una forza o forma o categoria spirituale negativa è una contraddizione in termini, perché tra le forme spirituali, nel trapasso perpetuo dall'una all'altra, si ha bensì il momento negativo, ma questo, come ben dimostrò lo Hegel, è il momento del superamento, il quale toglie ed eleva, nega e insieme serba. La concezione positiva della forza vitale è la

<sup>31</sup> *L'odierno «rinscimento esistenzialistico» di Hegel* (1949), ivi, p. 89.

critica definitiva e radicale dell'ideale ascetico, il quale, nelle sue forme estreme, può entrare, ed è entrato più volte, nella perdizione della follia. Altrimenti una sopravvivenza del suo vecchio carattere di eternità è il distacco che si tenti di essa dalle altre forme spirituali, ponendola a condizione o base delle altre<sup>32</sup>.

Anche nelle manifestazioni più elementari della vitalità è contenuta l'opera di tutte le altre forme spirituali, ed essa, a sua volta, protegge «con sempre rinnovato lavoro la tela della vita dell'individuo, nel quale l'universale si fa concreto»: la sua specifica dialettica è quella «del piacere e del dolore, che l'individuo percorre nel suo ciclo vitale, di continuo superando il dolore nel piacere e di continuo affrontando il nuovo dolore, nato dal piacere»<sup>33</sup>. Ma questa incessante e mai risolta polarità di piacere e dolore, per la «concreta unità della forma vitale» con le altre categorie dello spirito, fa sì che essa trasfonda la propria irrequietudine in tutte le altre manifestazioni della vita spirituale, che anch'esse passano, dunque, attraverso l'alterna vicenda del bisogno doloroso e della positiva soddisfazione. Questo pare che debba essere l'intrinseco significato dell'affermazione crociana, se è vero quello che egli subito dopo aggiunge circa «l'unità dell'anima col corpo, di tutte le forze spirituali con la forza vitale, nella quale soltanto, cioè negli individui umani che si susseguono nel mondo», si fa reale e sopravvive eterna «la vita dei pensieri e delle opere»<sup>34</sup>.

L'intero nesso dei distinti appare, quindi, attraversato e scosso da questa terribile forza, «per sé affatto amorale, della vitalità, che genera e asservisce o divora gli individui, che è gioia ed è dolore, che è epopea ed è tragedia, che è riso ed è pianto, che fa che l'uomo ora si senta pari a un Dio, ora miserabile e vile»; l'individuo

<sup>32</sup> *Anima e corpo. La forma vitale tra le altre forme spirituali*, in *Filosofia* cit., p. 219.

<sup>33</sup> Ivi, p. 220.

<sup>34</sup> Ivi, p. 222.

« non può negare il diritto di essa, la forza della vitalità, perché le appartiene »<sup>35</sup>: ma neppure le altre categorie dello spirito, che in essa trovano la loro storica ed esistenziale corporeità, possono sottrarsi alla sua legge, che costringe, di tempo in tempo, la civiltà a reimmersersi nella barbarie.

In alcune *Osservazioni intorno alla dottrina delle categorie* (1950), Croce ripeterà che « in tutte le sfere l'incarnazione della categoria, ossia la sua unione con la materia, è perfetta », e che « se non ci fosse il divenire e la storia, non ci sarebbe alcuna realtà e perciò anche nessun pensiero e nessun concetto, fuor che *in mente dei*, di un Dio solitario, trascendente e mitologico »<sup>36</sup>. Ma questa corporeità del divino, se è ciò che gli dà effettiva esistenza, è anche ciò che lo segna con il marchio di un irridimibile « peccato originale », quel « peccato » che è la vita stessa, fuori della quale nulla può essere pensato che non si riduca a vana immaginazione:

Non ci sono prima bestioni selvaggi, e poi uomini forniti di coscienza morale; ma uomini che sono l'uno e l'altro insieme, perché lo spirito è tutto in una volta e non si forma a pezzi. E poiché in questa natura dello spirito, molteplice ed una, si accende e consuma l'opposizione che nasce dalla distinzione delle forme, e, come si dice, dalla lotta del bene col male, consegue l'impossibilità per l'uomo di farsi tutto bene o tutto male. Può l'uomo vincere questi e quei mali particolari in sé stesso, ma non potrà mai vincere il male. Coloro che si propongono questo fine, entrano in un processo di follia perché vorrebbero vivere contro la legge della vita. E questo dell'unità della vita nel bene e nel male è il vero peccato originale, che non ha redenzione per sangue che si versi dagli dei o dai figlioli di Dio, almeno nella vita che noi conosciamo e che sola possiamo concepire<sup>37</sup>.

Se le forme dello spirito si attuano solo per mezzo della vitalità, e, senza di essa, « sarebbero proprie non di uomini ma di creature angeliche, che non ci sono note nell'esperienza », sarà da ricercare nella vitalità, nella sua concreta dimensione storico-temporale, nei bisogni che essa incessantemente suscita, la molla dialettica che fa uscire le altre forme dello spirito dalla loro storica immobilità e le immerge nel flusso della vita: la vitalità « esercita un ufficio rivoluzionario col suggerire problemi da risolvere all'arte, al pensiero e alla morale. Quella irrequietezza dello spirito muove da lei, perché la Vitalità è irrequietezza e non si soddisfa mai »<sup>38</sup>. Questo elemento dinamico e instabile, che porta l'inquietudine in ogni manifestazione dello spirito, non è la « Vitalità già domata e regolata dalla morale », ma è « la Vitalità cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore ». Essa offre la propria materia e la propria forza alle ulteriori categorie e le segna con il carattere del piacere e del dolore, « comune manifestazione in cui culmina ogni vita ». Dolore e piacere non si mediano in una superiore unità, ma restano chiusi nella loro irrisolta polarità: questa lacerazione insuperabile è la « negatività persistente » nella Vitalità<sup>39</sup>; e questa negatività, questa impossibilità di raggiungere una soddisfazione stabile e compiuta nel proprio orizzonte categoriale, si comunica dalla Vitalità a tutte le altre forme: nel saggio sul « peccato originale », Croce dichiara che « anche il dovere con tutte le sue rinunzie non può permettere il sentimento di piena soddisfazione nella propria purità, e anzi ci rende più chiaroveggenti su quello che ad ogni uomo manca »<sup>40</sup>.

Hegel, attraverso la scoperta della dialettica, che è « tutta in una ricerca di alta Etica » assai più che di logica, ha « redento » il mondo dal male<sup>41</sup>, non perché la

<sup>35</sup> *Intorno alla categoria della vitalità* (1949), in *Indagini cit.*, pp. 144-5.

<sup>36</sup> *Osservazioni intorno alla dottrina delle categorie*, ivi, pp. 134-5.

<sup>37</sup> *Il peccato originale* (1950), ivi, pp. 147-8.

<sup>38</sup> *Delle categorie dello spirito e della dialettica* (1951), ivi, pp. 30-1.

<sup>39</sup> *Del nesso tra la vitalità e la dialettica* (1951), ivi, pp. 35-6.

<sup>40</sup> *Il peccato originale*, ivi, p. 149.

<sup>41</sup> *Del nesso*, ivi, p. 37.

dialettica abbia virtù di abolirlo nella sua effettuale esistenza, ma perché ne spiega l'intrinseca necessità e l'indissolubile legame col bene nella concretezza della vita storica: « Il superamento che la Dialettica compie di una questione assai cara al comune discutere, è del tutto mentale e non ha che vedere con la realtà pratica del male e con le sofferenze e il dolore, i quali non spariscono al lume della verità e anzi ne sono confermati », sicché noi « sentiamo la vita pratica e il nostro dovere di combattere dolore e male nelle nuove forme in cui di continuo si presentano, portandovi l'animo di chi vorrebbe scacciarli dal mondo e insieme la mente di chi sa che ciò è impossibile »<sup>42</sup>.

Il razionalismo dialettico hegeliano, nella particolare angolatura che Croce gli conferisce, rivela la sua superiorità su ogni altra forma di razionalismo astrattamente intellettualistico, per la potenza che dimostra « a penetrare nel profondo della vita intima, nella sua contrarietà e nella sua unità », e per « la compattezza che per virtù sua riceve lo svolgimento della storia umana »<sup>43</sup>; questo non implica alcuna accettazione della hegeliana (e anche marxiana) filosofia della storia, con il suo carattere profetico e con la sua pretesa di delineare una legge storica al di sopra degli eventi che la mente umana pensa e conosce nella loro individualità<sup>44</sup>; ma la dialettica svela il fondo altamente tragico della storia, senza il quale nessuna storia sarebbe, e, se anche toglie agli uomini « ogni speranza di natura edonistica », li fa consapevoli della « nobiltà del fare umano, che pacatamente affronta dolore e morte per compiere l'opera sua »<sup>45</sup>.

Fino all'ultimo, Croce si è rifiutato di ammettere che la dialettica fra la forma vitale e le altre forme dello spirito potesse configurarsi come « il contrasto tra un razionale ed un irrazionale »<sup>46</sup>, rompendo in questo modo

la circolarità e l'unità della vita spirituale, da lui sempre affermata contro ogni possibile ritorno al dualismo e alla trascendenza, a quella che egli chiamava la concezione « cuspidale » dello spirito. Aprire nel reale una così radicale lacerazione avrebbe significato rinnegare la lunga battaglia condotta per il riconoscimento della razionale positività del momento economico dello spirito; d'altra parte, egli temeva che ogni distacco del pensiero e della moralità dalla loro base mondana avrebbe riaperto le porte « alle varie religioni o ad altre soluzioni estranee alla filosofia »<sup>47</sup>. Tuttavia è innegabile che, con il prevalere della logica degli opposti su quella dei distinti (nonostante Croce affermasse di aver trovato il punto della loro congiunzione)<sup>48</sup>, il circolo della vita spirituale era ormai spezzato: lo stesso Croce affermava che non era possibile ritrovare il rapporto dialettico che lega la Vitalità alle altre forme nel rapporto che lega le altre forme tra di loro, ad esempio arte e filosofia, « che designano gradi dello spirito e non contrarietà »<sup>49</sup>.

Risulta allora evidente, da questa affermazione, che

<sup>42</sup> *Obiezioni non valide* (1952), ivi, p. 54.

<sup>43</sup> In una nota del 1952 al libro di D. Faucci, *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano*, Firenze 1950, Croce nega che il « concetto della Distinzione contrasti con quello hegeliano della Dialettica, sempre che venga presa nel suo senso originario e vero, come dialettica di opposti »; ma non era riuscito « a spiegare in modo netto come le due teorie logiche si congiungessero », finché « venne il giorno in cui quel problema della congiunzione delle due logiche [gli] tornò dinanzi, e fu quando, rileggendo Spaventa, vi [trovò] affermato che l'autore della Dialettica, il "prevaricatore", era il Pensiero. A queste parole, subito [pensò] che dovesse essere proprio il diverso dal pensiero e che bisognasse cercarlo nella parte oscura della vita pratica, dove si accende la lotta tra passione e moralità, e la passione vinta diventa strumento e parte della vita morale, come dice anche la comune sentenza dei grandi peccatori che si convertono in grandi santi. La congiunzione è così trovata, ma non più dove la si cercava, nel campo della scienza logica, si invece in quello della scienza dell'etica » (cfr. *Terze pagine sparse*, vol. I, Bari 1955, pp. 124-5).

<sup>49</sup> *Ancora intorno alla Teoria della dialettica* (1952), in *Indagini cit.*, pp. 46-7.

<sup>42</sup> *Ottimismo e pessimismo* (1951), ivi, pp. 57-8.

<sup>43</sup> *Poscritto a Del nesso* (1951), ivi, pp. 39-40.

<sup>44</sup> *Hegel e la storiografia* (1951), ivi, pp. 97-9.

<sup>45</sup> *Ottimismo e pessimismo*, ivi, pp. 58-9.

<sup>46</sup> *La vita, la morte e il dovere* (1952), ivi, p. 48.

non era più possibile concepire la vita dello spirito come una successione di forme di pari grado, tutte legate fra loro dal nesso della doppia correlazione con la forma che precede e con quella che segue. Se la filosofia di Croce era sempre stata, non solo nelle affermazioni di ordine metodologico, ma nel suo effettivo procedere, una risposta ai bisogni e alle angosce del proprio tempo, una filosofia che, mediante le categorie, pensava la storia, e non si chiudeva mai in una astratta deduzione speculativa; ebbene, erano stati proprio gli eventi storici, con la loro dirimente tragicità, a mettere in crisi l'ordine concettuale del pensiero crociano, costringendo il vecchio filosofo a un coraggioso ripensamento autocritico, al limite della rottura del suo antico sistema di pensiero, anche se questa rottura (come giustamente affermano gli interpreti più autorevoli) non fu mai integralmente e consapevolmente consumata. Ma in questa conclusiva e dolorosa tensione del suo pensiero, Croce smentiva, ancora una volta, quanti, con maggiore o minore semplicità d'animo e spirito polemico, avrebbero voluto immobilizzarlo (o, se si preferisce una metafora più cruda, imbalsamarlo) nel giro stereotipo di alcune formule risapute.

La sua filosofia si era troppo nutrita di vita e di storia, di arte e di politica, per arretrare di fronte all'« aspetto tragico del mondo, in lotta disperata entro sé medesimo, diviso in infinite file contrastanti ». In una pagina pubblicata pochi mesi prima della morte, il filosofo dello Spirito universale scrisse, sul dramma della vitalità che si consuma negli individui, parole sconvolgenti nel loro composto stoicismo:

L'individuo nel corso della sua vita è il *Christus patiens* di dolori terribili e di casi atroci, e ognuno di noi ne porta il ricordo del quale a volte non trova il modo di disfarsi e pensa che solo con la morte potrà non più offenderlo. Si suol domandare di proporre un fine alla propria vita, ma [...] sarà la potenza della vita individuale stessa, che si ostina a sfidare ogni avversità e, una volta che si è venuti al mondo, ad uscirne quando che sia avendo adempiuto tutto il proprio

dovere morale che il vivere tacitamente, come per sottinteso, accetta<sup>50</sup>.

Questa « potenza della vita » era insieme, ambigualmente, la radice di ogni barbarie e di ogni opera altamente civile: « ciò che si chiama la forza della volontà, la disciplina che le viene alla vita, può servire da sola a mostrare il retaggio che la cieca passionalità lascia in noi creando una forza per il bene, fornendo essa che fu il male, i precedenti e gli strumenti del bene »<sup>51</sup>. Dal fondo oscuro della vita, dall'intreccio febbrile delle passioni e delle illusioni, si staccano le opere, che realizzano, nella loro individualità, gli universali valori; e ad esse « il mondo tutto in ogni sua parte concorre, onde sarebbe semplicistico quanto arbitrario riferirle unicamente a un individuo determinato »; ma se l'uomo ha il conforto di « avere creato o partecipato alla creazione di queste opere che sono la sua vita eterna »<sup>52</sup>, la sua vita nel tempo « è sempre inquieta e non conosce riposo. Merita a pieno la scritta che il maresciallo Trivulzio volle mettere sulla sua tomba: *Hic quiescit qui numquam quievit* »<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> *La vita, la morte e il dovere*, in *Indagini cit.*, p. 49.

<sup>51</sup> Ivi, p. 50.

<sup>52</sup> *Le opere (1951)*, ivi, p. 282.

<sup>53</sup> *La vita, la morte e il dovere*, ivi, p. 50.

## CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

- 1866 Nasce il 25 febbraio, da Pasquale Croce e Luisa Sipari, nel palazzo dei Sipari in Pescasseroli: « Nella mia famiglia mi stavano innanzi esempi di pace, di ordine, di laboriosità indefessa in mio padre, sempre chiuso nel suo studio tra le carte di amministrazione, e in mia madre, che si levava prima di tutti all'albeggiare, e andava in giro per la casa a mettere assetto e a dar mano alle donne di servizio » (*Contributo alla critica di me stesso*, in *Etica e politica*, Bari 1945<sup>3</sup>, p. 368).
- 1875-83 Entra, per gli studi ginnasiali, nel collegio napoletano detto della « Carità ». In tutta la sua fanciullezza, egli ebbe sempre « un cuore nel cuore », e « quel cuore, quella sua intima e accarezzata tendenza era la letteratura o, piuttosto, la storia ». Frequenta, come « esterno » del collegio, i tre anni di liceo: ha inizio la sua crisi religiosa che, « quasi infermità turpe », tenne « gelosamente nascosta alla famiglia e agli amici ». Ancora studente liceale, ascolta, all'università di Napoli, qualche lezione di logica tenuta da Bertrando Spaventa, cugino del padre, ex-sacerdote. Scrive qualche saggio critico di argomento letterario, che pubblica, dal settembre al novembre del 1882, nel supplemento letterario dell'« Opinione » di Roma. Gli scrittori maggiormente letti sono il De Sanctis e il Carducci.
- 28 luglio 1883: Mentre si trova in vacanza con i genitori e la sorella a Casamicciola, nell'isola d'Ischia, è colpito dal terremoto che uccide i suoi familiari. Croce passa lunghe ore sepolto sotto le macerie e gravemente ferito: gli rimarrà un leggero difetto nel camminare. Dopo la sciagura, si trasferisce a Roma, in casa del cugino del padre, Silvio Spaventa, che diventa tutore di Benedetto e del fratello Alfonso.
- 1883-84 Soggiorno romano: « Lo stato morboso del mio organismo

- che non pativa di alcuna malattia e sembrava patir di tutte, la mancanza di chiarezza su me stesso e sulle vie da percorrere, gli incerti concetti sui fini e sul significato del vivere, e le altre congiunte ansie giovanili, mi toglievano ogni lietezza di speranza e m'inclinavano a considerarmi avvizzito prima di fiorire, vecchio prima che giovane. Quegli anni furono i miei più dolorosi e cupi: i soli nei quali assai volte la sera, posando la testa sul guanciale, abbia fortemente bramato di non svegliarmi al mattino, e mi siano sorti persino pensieri di suicidio» (*Contributo* cit., pp. 373-4). Si iscrive alla Sapienza ai corsi di giurisprudenza, ma preferisce frequentare le biblioteche pubbliche per compiere ricerche su temi scelti da lui stesso.
- 1884 Gennaio-febbraio: conosce Antonio Labriola e diventa frequentatore assiduo delle lezioni di filosofia morale che Labriola tiene alla Sapienza. L'etica herbartiana, difesa da Labriola, «valse a restaurare nel [suo] animo la maestà dell'ideale», del «dover essere contrapposto all'essere, misterioso in quel suo contrapporsi, ma appunto perciò e intrasigente» (*Contributo* cit., p. 375).
- assoluto  
1886 Si trasferisce a Napoli. Comincia a frequentare il salotto di Giustino Fortunato. Ha inizio l'amicizia con Salvatore Di Giacomo.
- 1887-92 Compie viaggi di istruzione in Germania, Austria, Francia, Olanda, Spagna, Portogallo. Compie ricerche sulla rivoluzione napoletana del 1799, sul periodo aragonese, sui *Teatri di Napoli dalla Rinascenza alla fine del secolo decimottavo*, sul Seicento italiano e sui *Mémoires* di Giacomo Casanova. A partire dal 1892 si dedica a studi sulla *Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*.
- 1892 Aprile: conosce, presso la redazione del «Corriere di Napoli», Giosuè Carducci. Ha il suo primo e unico incontro personale con Gabriele D'Annunzio.
- 1893 *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*.
- 1895 *La critica letteraria e le sue condizioni in Italia; Intorno alla critica letteraria*. Polemica con Pasquale Raffaele Troiano e duello (seguito da riconciliazione) con Riccardo Carafa D'Andria. Labriola invia a Croce il manoscritto del saggio *In memoria del «Manifesto dei Comunisti»*. Croce lo pubblica a proprie spese. Sospese le ricerche sulla Spagna, si dedica intensamente allo studio dell'economia. Diviene collaboratore del «Devenir social» di Georges Sorel, rivista nella quale inserisce i suoi saggi sull'interpretazione del marxismo e sulle teorie del Loria e dello Stammeler.
- 1896 3 maggio: legge all'Accademia Pontaniana una memoria

- Sulla forma scientifica del materialismo storico*. «L'Avanti!», nell'iniziare le sue pubblicazioni, include Benedetto Croce nell'elenco dei sottoscrittori (mille lire).
- 1897 *Pubblica la memoria Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*. Partecipa al dibattito sulla «crisi del marxismo»: «Coloro che la affermarono e svilupparono, e segnatamente il Sorel in Francia e il Bernstein in Germania, si rifacevano alla mia disamina dei concetti storici ed economici del Marx e ne accettavano le conclusioni» (Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900), in *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari 1961<sup>10</sup>, p. 312).
- 1898 Agosto: scrive una lettera a Wilfredo Pareto (che la pubblica) contro i processi di Milano a carico di Turati e di altri socialisti. Più tardi, in occasione delle feste natalizie, invia all'ancora detenuto Turati una carta da visita di auguri, respinta dalla posta «al mittente». Pubblica una protesta nel «Mattino» di Napoli.
- 1899 Conosce a Perugia Karl Vossler.
- 1900 Pubblica, negli «Atti» dell'Accademia Pontaniana, le *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*.
- 1901 Conosce il giovane editore pugliese Giovanni Laterza. Commissario per l'Istruzione pubblica nella gestione commissariale del Comune di Napoli. Qualche anno dopo, è prima commissario governativo, poi presidente del Consiglio di amministrazione dei quattro regi educandi napoletani.
- 1902 Aprile: pubblica, presso l'editore Remo Sandron di Palermo, *L'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*.
- 1902 Novembre: annuncia «La Critica, rivista di storia, letteratura e filosofia», e ne pubblica il programma.
- 1903 20 gennaio: esce il primo numero della «Critica». Stabilisce di consacrare la prima parte del periodico all'illustrazione della vita intellettuale della nuova Italia. Affida a Giovanni Gentile la storia della filosofia italiana dal 1850 in poi, e si riserva la trattazione della storia letteraria per il medesimo periodo. Lavorando alla «Critica», si ferma in lui la tranquilla coscienza di ritrovarsi al suo posto e di compiere anche opera politica. Svolge le funzioni di giudice popolare: «Quando — scrive a Vossler — ci si trova a faccia a faccia con la miseria e la corruttela umana, e si vede per effetto della propria parola condannare la gente a pene durissime, si comprende Tolstoj. E quando si vedono sfilare i testimoni e si ascoltano le arringhe degli avvocati, non si crede più, come accade al Vico, alla verità delle testi-

- monianze storiche» (*Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, Roma-Bari 1983, p. 28).
- 1905 Aprile: pubblica, negli « Atti » dell'Accademia Pontaniana, i *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*.
- 1906 La Casa Laterza diventa editrice della « Critica » (stampata sino allora da Croce a sue spese). Croce fa vivere accanto alla sua rivista, tre collezioni, tutte editte da Laterza: la « Biblioteca di cultura moderna » (1902), i « Classici della filosofia moderna » (1906), gli « Scrittori d'Italia » (1910). Una quarta, riservata agli « Scrittori stranieri », non va oltre i primi volumi.  
*Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel* (è il primo libro pubblicato nelle edizioni Laterza).
- 1907 Pubblica la traduzione dell'*Enciclopedia di Hegel*. Negli « Atti » dell'Accademia Pontaniana compare la *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*. Accetta l'invito del Windelband a partecipare al congresso filosofico che si sarebbe tenuto l'anno dopo (1908) a Heidelberg, e prepara una comunicazione sul *Carattere lirico dell'intuizione artistica*.
- 1908 Pubblica una nuova e rivieduta edizione dell'*Estetica*, in cui sono stati eliminati i residui di naturalismo e di kantismo. Esce la *Filosofia della pratica*.
- 1909 Esce la *Logica come scienza del concetto puro*, edizione ampliata e modificata dei *Lineamenti*. Pubblica *Il caso Gentile e la disonestà nella vita universitaria italiana* (opuscolo in cui Croce raccoglie gli scritti dedicati alla vicenda del suo amico e principale collaboratore Giovanni Gentile, al quale era stata negata la cattedra napoletana di Storia della filosofia).
- 1910 26 gennaio: su proposta di Sonnino, al quale era stato segnalato da Giustino Fortunato, Croce entra a far parte del Senato del Regno.  
*La filosofia di G. B. Vico; Problemi di estetica*.
- 1911 Pubblica, negli « Atti » dell'Accademia Pontaniana, le prime memorie sulla *Teoria della storiografia*.
- 1912 *Breviario di estetica*, 20 aprile: Parla in Senato contro il disegno di legge tendente all'istituzione di una cattedra di Filosofia della storia. 25 settembre: Morte di Angelina Zampanelli, da molti anni compagna del filosofo: « 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 e 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 » (F. Nicolini, *Benedetto Croce*, Torino 1962, pp. 449-50).
- Compare sulla « Voce » *Una discussione tra filosofi amici*, che rende pubblico il crescente dissenso con Gentile e con la sua scuola.
- 1914 7 marzo: matrimonio con Adele Rossi, studentessa torinese recatasi a Napoli nel 1913 per preparare, giovandosi dei consigli del filosofo, una tesi di laurea su Vittorio Imbriani. Da questo matrimonio nasceranno, oltre a Giulio, ucciso in fasce da una polmonite, quattro figlie: Elena, Alda, Lidia, Silvia. Luglio: nelle elezioni amministrative di Napoli, presiede il « Fascio dell'ordine » (liberali, moderati e cattolici), in opposizione al « Blocco » di massoni e socialisti.
- 1914-15 Nelle dispute tra « neutralisti » e « interventisti », si schiera con i primi.
- 1915 Esce, nella versione tedesca, la *Teoria e storia della storiografia*. Pubblica il *Contributo alla critica di me stesso*. Comincia a pubblicare, nella « Critica », i *Frammenti di etica*.
- 1915-18 Negli anni di guerra compone scritti poi raccolti in *Pagine sulla guerra* (in seguito *L'Italia dal 1915 al 1918*).
- 1917 Esce, nella versione italiana, *Teoria e storia della storiografia*.
- 1919 *Una famiglia di patrioti ed altri saggi*.
- 1920 *Ariosto, Shakespeare e Corneille*. Giugno: ministro della Pubblica Istruzione nel quinto e ultimo ministero Giolitti: « Ma io non sono scontento: mi par di fare con ritardo il mio servizio militare, e di riparare in parte ad una troppo comoda condizione avuta, se non goduta, durante la guerra » (lettera a Vossler del 27 luglio); « Le cose pubbliche, non solo delle nostre patrie, ma del mondo intero, fanno paura. E sebbene anch'io ora sia occupato nei pubblici affari, ti assicuro che questo è forse il maggiore sacrificio che io abbia mai fatto per adempimento del dovere » (lettera a Vossler del 24 ottobre). Come ministro dichiara di non avere alcuna fiducia nelle riforme che « pretendono di riformare radicalmente ciò che esiste, come se ciò che esiste sia il male e le nostre escogitazioni siano il bene ». Giolitti, dopo che lo vide, nel suo « ufficio di ministro, proporre e promuovere economie e opporsi a spese inutili [...] finì col mormorare all'orecchio d'uno dei suoi fidi: "Ma questo filosofo ha molto buon senso!" » (F. Nicolini, *B. Croce cit.*, p. 321). La Camera respinge, in commissione, i due disegni di legge relativi alla riforma della scuola media e all'esame di Stato. Luglio: il gabinetto Giolitti, dopo le elezioni del maggio,

- viene sostituito da quello Bonomi. Croce torna alla sua attività di studioso.
- 1921 *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono; Riforma della storia letteraria ed artistica; Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono; Goethe, con una antologia della lirica goethiana.*
- 1922 *La poesia di Dante (già portato a termine nel giugno 1920); Frammenti di etica.*
- 1922-24 Atteggiamento di attesa nei confronti del fascismo. Egli si illuse che il fascismo fosse « una semplice riscossa del patriottismo conculcato, una entrata baldanzosa della nuova generazione, che aveva combattuto la guerra, nella vita politica del paese, una rottura accidentale di dighe, che sarebbero state prontamente rialzate, e, insomma, un impeto disordinato ma generoso di rinnovamento dell'Italia, alla quale non si pensava mai potesse essere strappata la libertà, conquistata dai nostri padri del Risorgimento e che l'aveva guidata a continui progressi per oltre sessant'anni ». Formatosi il gabinetto Mussolini, rifiuta di assumere cariche pubbliche. Nei primi mesi del 1923, dichiara al « Mattino » di Napoli: « Tutto il mio essere intellettuale e morale è venuto fuori dalla tradizione liberale del Risorgimento ». Nel dicembre dello stesso anno, difende la riforma scolastica Gentile, negando che sia « la più fascistica di tutte le riforme ». Nel 1924, dopo il delitto Matteotti e la secessione aventiniana, insiste presso Amendola per un sollecito ritorno degli aventinisti alla Camera. Vota in Senato a favore del governo Mussolini, dopo che il capo del fascismo ha dichiarato di voler « tornare alla legalità e alla regola costituzionale ». Dichiara al « Giornale d'Italia » che il voto di fiducia dato al governo non è un voto di « entusiasmo », e ispirato alle sue tendenze personali, ma un voto che, reprimendo queste tendenze, ha per sua sola ispirazione il forzato adempimento di un penoso dovere. Il « Popolo d'Italia » lo definisce un « cadavere quadruplo ». Aderisce al Partito liberale italiano che tiene il proprio congresso a Livorno, nel corso del quale viene chiesto il ripristino delle libertà statutarie (F. Nicolini, *B. Croce* cit., pp. 342 sgg.).
- 1924 *Elementi di politica.*
- 1925 Aprile: dopo l'instaurazione della piena dittatura, con il colpo di Stato del 3 gennaio, esce un *Manifesto degli intellettuali fascisti* riuniti in congresso a Bologna. 1° maggio: su proposta di Giovanni Amendola, scrive un *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, recante centinaia di firme, e che esce nel « Mondo » e in altri giornali. 28 giugno: al Consiglio nazionale del Partito liberale dichiara: « Noi non dobbiamo almanaccare sui risultati

- della lotta e sulle probabilità della prossima vittoria, ma mantenere il nostro posto e combattere ». 20 novembre: Si astiene, in Senato, sul disegno di legge mirante alla soppressione della massoneria.
- 1925 *Storia del Regno di Napoli* (scritta nel 1924).
- 1926 1° novembre: spedizione punitiva fascista notturna contro la sua casa napoletana, nel palazzo Filomarino. Deplorazione unanime nella stampa straniera.
- 1926-42 Croce viene radiato dall'elenco dei soci di tutte le accademie governative d'Italia, fatto oggetto di ingiuriose campagne di stampa, sottoposto a sorveglianza poliziesca; il *Breviario di estetica* è radiato dagli elenchi dei libri di testo. Negli anni della dittatura compie viaggi a Berlino, Parigi, Londra, Oxford, in Belgio e in Svizzera, dove ha modo di incontrare i fuorusciti antifascisti più prestigiosi. Nel 1930 incontra a Oxford il bolscevico russo Lunačarskij; nel 1931, durante un viaggio in Germania, stringe rapporti personali con Thomas Mann e Albert Einstein. Compie frequenti viaggi in città dell'Italia settentrionale e centrale presso amici e compagni di fede. Con la collaborazione di Adolfo Omodeo e di Guido De Ruggiero, conduce sulle pagine della « Critica » una metodica e instancabile battaglia contro il conformismo e l'irrazionalismo promossi dalla dittatura fascista.
- 1927 *Uomini e cose della vecchia Italia.*
- 1928 La pubblicazione della *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (tre edizioni nel solo 1928) scatena il vilipendio ben organizzato della stampa fascista; *Aspetti morali della vita politica.*
- 1929 *Storia dell'età barocca in Italia* (pubblicata sulla « Critica » fra il 1924 e il 1928); *Stato e Chiesa in senso ideale e la loro perpetua lotta nella storia.* 24 maggio: discorso in Senato contro il disegno di legge relativo al Concordato con la Santa Sede: « Accanto o di fronte agli uomini che stimano Parigi valer bene una messa, sono altri pei quali l'ascoltare o no una messa è cosa che vale infinitamente più di Parigi, perché è affare di coscienza. Guai alla società, alla storia umana, se uomini che così diversamente sentono, le fossero mancati o le mancassero! » (*Discorsi parlamentari*, Roma 1983, p. 175). Mussolini lo definisce « un imboscato della storia ».
- 1931 Esce *Etica e politica*, un volume nel quale sono rifusi e accresciuti i *Frammenti di etica* (1922), gli *Elementi di politica* (1924) e gli *Aspetti morali della vita politica* (1928), di cui fanno parte i saggi raccolti sotto il titolo complessivo di *Contrasti d'ideali politici in Europa dopo il 1870*. Pubblica *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento.*

- 1932 *Storia d'Europa dal 1815 al 1915*, dedicata a Thomas Mann. Venne prima pubblicata in quattro puntate, inserite negli « Atti » dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società reale di Napoli (1931).
- 1933 *Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana dal Tre al Cinquecento.*
- 1935 *Ultimi saggi; Varietà di storia letteraria e civile.*
- 1936 *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura; Vite di avventure, di fede, di passione. La storia come pensiero e come azione.*
- 1938 *Il carattere della filosofia moderna; Poesia antica e moderna.*
- 1942 *Aneddoti di varia letteratura.*
- 1943 25 luglio: « Il senso che provo è della liberazione da un male che gravava sul centro dell'anima. Restano i mali derivati e i pericoli; ma quel male non tornerà più » (*Scritti e discorsi politici 1943-1947*, Bari 1973<sup>2</sup>, vol. I, p. 173).
- 22 settembre: propone al generale americano William J. Donovan la formazione di reparti di volontari italiani, i quali, sotto la propria bandiera, cooperino con gli anglo-americani alla cacciata dei tedeschi. Propugna l'abdicazione del re, l'allontanamento di lui e del principe ereditario dall'Italia, e la costituzione di una reggenza fino alla maggiore età del principe Vittorio Emanuele. Resistenze degli anglo-americani e dello stesso re. Escono le *Pagine sparse e Propositi e speranze.*
- 1944 Gennaio: si reca a Bari per partecipare al congresso dei comitati di liberazione e leggere nel teatro Piccinni un discorso. 24 aprile: il primo ministero democratico tiene a Salerno il suo primo Consiglio, con l'intervento di Croce, Sforza, Giulio Rodinò, Togliatti, tutti ministri senza portafoglio. 4 giugno: al teatro Bellini di Napoli legge il discorso col quale viene chiuso il I congresso del ricostituito Partito liberale. 8 giugno: s'incontra a Roma con i componenti del Comitato di liberazione romano. Accetta di far parte, quale ministro senza portafoglio, del gabinetto Bonomi. 14 luglio: traendo occasione dal trasferimento del governo da Salerno a Roma, fa pervenire a Bonomi una lettera di dimissioni. Esce *Per la nuova vita dell'Italia.*
- 1945-51 Pubblicazione dei « Quaderni della "Critica" », in ragione di tre l'anno.
- 1945 Giugno: durante la crisi che dal secondo gabinetto Bonomi conduce a quello presieduto da Parri, si batte strenuamente perché il ministero della Pubblica Istruzione venga assegnato non a un democristiano ma a un liberale; settembre: è chiamato a far parte della Consulta. *Pubblica*
- Discorsi di varia filosofia* (2 voll.) e *Poeti e scrittori del pieno e tardo Rinascimento.*
- 1946 31 marzo: nell'imminenza delle elezioni per la Costituente, sottoscrive, con Orlando, Nitti e Bonomi, il manifesto dell'« Unione democratica nazionale »; giugno: rifiuta l'offerta della presidenza provvisoria della Repubblica. Escono *Pensiero politico e politica attuale e Quando l'Italia era tagliata in due.*
- 1946-47 Partecipa alle più importanti sedute dell'Assemblea costituente. Parla contro il governo tripartito (democristiani, socialisti e comunisti), contro l'introduzione dei « Patti lateranensi » nella nuova Costituzione, contro il divieto di discutere nel futuro parlamento qualunque legge di divorzio, contro la politica democristiana a favore della scuola confessionale e a danno della scuola laica di Stato, contro il compromesso tra democristiani e comunisti nella redazione della Costituzione repubblicana, contro il « dettato di pace » imposto all'Italia.
- 1947 16 febbraio: inaugura a palazzo Filomarino, con il discorso « Il concetto moderno della storia », l'Istituto italiano per gli studi storici, realizzato con il concorso di Raffaele Mattioli. Tiene conferenze ad allievi e docenti, raccolte nel volume *Storiografia e idealità morale.*
- 30 novembre: si dimette dalla presidenza effettiva del Partito liberale e assume quella onoraria.
- 1948 Diventa senatore di diritto per la prima legislatura. Declina l'offerta di Luigi Einaudi di nominarlo senatore a vita.
- Nuove pagine sparse* (2 voll.); *Due anni di vita politica italiana.* 28 settembre: scrive all'amico Vossler, dopo una caduta: « Io non starei troppo male, se il mondo non stesse così male. Sosterrei con altro animo la vecchiaia ed eseguirei con gioia il lavoro che ora eseguo tra le tristezze ».
- 1949 29 luglio: si reca da Napoli a Roma per non far mancare, in Senato, il suo voto a favore dell'adesione dell'Italia al Patto atlantico. *Pubblica Filosofia e storiografia, Varietà di storia letteraria e civile* (seconda serie), *La letteratura italiana del Settecento.*
- 1950 Febbraio: un attacco gli immobilizza per qualche giorno il lato destro, ma gli lascia inalterata la mente. Escono *Letture di poeti e riflessioni sulla teoria e la critica della poesia, Storiografia e idealità morale.*
- 1951 8 dicembre: messaggio al Partito liberale riunito a Torino per un congresso di riunificazione.
- 1952 *Poeti e scrittori del pieno e tardo Rinascimento* (III vol.), *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici.* *Pubblica inoltre 70 Schede*, per lo più di argomento filosofico, inserite,

durante i suoi ultimi mesi di vita, nello « Spettatore italiano ». 20 novembre: Muore la mattina: « Malinconica e triste che possa sembrare la morte, sono troppo filosofo per non vedere chiaramente che il terribile sarebbe se l'uomo non potesse morire mai, chiuso nella carcere che è la vita, a ripetere sempre lo stesso ritmo vitale, che egli come individuo, possiede solo nei confini della sua individualità, a cui è assegnato un compito che si esaurisce. Altri crede che in un tempo della vita questo pensiero della morte debba regolare quel che rimane di quella, che diventa così, una preparazione alla morte. Ora, la vita intera è preparazione alla morte, e non c'è da fare altro sino alla fine che continuarla, attendendo con zelo e devozione a tutti i doveri che ci spettano. La morte sopravverrà a metterci in riposo, a toglierci dalle mani il compito a cui attendevamo; ma essa non può fare altro che così interromperci, come noi non possiamo fare altro che lasciarci interrompere, perché in ozio stupido » (*Soliloquio*, in *Terze pagine sparse*, Bari 1955, vol. I, pp. 119-20).

## STORIA DELLA CRITICA

Nelle sue *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Eugenio Garin ha scritto che « sopravvalutare l'influenza » del nuovo idealismo filosofico « nello svolgimento del pensiero italiano di questo secolo è pressoché impossibile; [...] si trattò di un orientamento decisivo dovunque, dalle lettere alle scienze ». La filosofia crociana, agli inizi del secolo, « con il passaggio dalle indagini marxiste all'estetica », si inserì efficacemente nella crisi di una cultura e di una società, portandone a maturazione gli elementi di rinnovamento, ma generando anche non pochi equivoci. « Non a caso — nota ancora Garin — il Croce dell'*Estetica*, e del « Sistema della filosofia dello spirito » scaturito dall'*Estetica* e ivi delineato, fu proprio quello che agì di più in Italia, certo fino alla prima guerra mondiale, ma anche oltre ».

Lo stesso Croce, « trascinato dalla vivacità della polemica antipositivistica [...] arrivò allora, se non a confondersi, certo a dare aiuto a quelle tendenze di torbido idealismo, che andavano celebrando un'orgiastica esaltazione dell'io che crea se stesso e il mondo, e la storia tutta, in un delirio di fantasia ebbra. Né a caso, fra i primi "testimoni" di quel fervore filosofico furono, nei "classici" del Laterza, il Berkeley del Papini e il Fichte del Tilgher. Ben presto i Papini come i Tilgher, i Renzi come i Borgese, si ribelleranno al Croce: ma non saranno solo differenze di temperamento, e il naturale maturarsi delle posizioni. Sarà lo scoprirsi dell'equivoco dell'*Estetica*: il chiarirsi di quell'idealismo alle cui origini e alle cui vi-

cende contribuì non poco, per oltre un decennio, il Gentile, e non sempre giovando all'amico, dai cui più veri interessi era molto lontano »<sup>1</sup>.

Tuttavia, di certi equivoci Croce era ben consapevole, e provvedette assai presto a chiarirli, in un'aspra polemica con quei giovani artisti e intellettuali che tendevano a distorcere le sue teorie estetiche (la « frammentarietà », la « liricità ») proprio nel momento in cui se ne appropriavano con « molti atti di superbo disdegno ». In una nota comparsa nella « Critica » del 1915, Croce reagiva con vigore all'accusa degli intellettuali d'avanguardia di « avere troppo buon senso », e prendeva decisamente le distanze dal torbido intreccio di misticismo ed estetismo che, nei primi anni del '900, aveva cercato di ricollegarsi, in qualche modo, anche alla sua polemica antintellettualista e antipositivista:

Ma che cosa si stima che sia il buon senso? Un modo facile di pensare a fronte del difficile e faticoso altrui? A me, quando mi metto a meditare intorno a un argomento, mi si presentano alla bella prima quelle soluzioni che altri chiamano geniali e che sono unilaterali e insufficienti, luccicanti e non solide; e la soluzione del buon senso nasce dallo sforzo di scacciare quelle soluzioni « geniali », o, per meglio dire, di dominarle unificandole e collocandole al loro posto, come parte del tutto. Il buon senso è sintesi; e la fatica della sintesi è quella che ora si desidera fuggire. Fuggire nell'arte; onde la tendenza all'arte singhiozzante, stravagante, caotica, falsamente semplice e immediata, falsamente icastica. Fuggire nella critica; onde la rinuncia a intendere i grandi pensieri che muovono la storia e condizionano i sentimenti delle grandi opere d'arte, e l'abbandono della storia stessa della poesia e dell'arte per sostituirla con un'antologia di godimenti individuali. E fuggire, direi, nella vita, perché molti sono ora coloro che sospirano allo straordinario e portentoso, all'istante eroismo, per liberarsi dal prosaico ma sintetico procedere onde si dà logica e coerenza a tutta la vita, e si compie

<sup>1</sup> E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)* cit., pp. 187-8, 248, 251, 260.

il proprio dovere in una serie di piccoli sforzi quotidiani, con fiducia e con pazienza, e talora con rassegnazione<sup>2</sup>.

In realtà, la filosofia crociana, ben al di là delle deformazioni decadentistiche, rispondeva al profondo bisogno di rinnovamento etico e culturale di tutti quei giovani che cercavano, da diverse sponde, e in sintonia con la più avanzata cultura europea, la via d'uscita dagli schemi di un positivismo ormai esausto. Quest'elemento di radicale opposizione del pensiero crociano alla cultura ufficiale del tempo è stato colto assai bene da Giuseppe Galasso:

Come filosofia della libertà, della spontaneità, della volontà potevano allora accogliere, ed accolsero, quella di Croce i giovani riluttanti alla « lunga linea grigia » della prassi democratica; i giovani socialisti che trovavano insopportabile il fatalismo evoluzionistico della Seconda Internazionale; quelli che aspiravano ad una ventata di aria fresca nel chiuso della cultura accademica e gerontocratica in cui il positivismo si era irrigidito; quelli che erano stanchi di sentir parlare di materialismo come di una cappa opprimente che riduceva tutta la realtà umana alla meccanica di alcune sostanze chimiche. Erano i giovani fiorentini de « La Voce » con Prezzolini; i giovani del gruppo torinese che con Gramsci e con Togliatti avrebbero poi fatto « L'Ordine Nuovo »; la lunga schiera dei giovani inquieti da Serra a Gobetti. Non era, quindi, la filosofia dell'Italia « ufficiale ». Politicamente il Croce di allora era, anzi, piuttosto maldisposto anche verso l'Italia politica, oltre che verso quella culturale<sup>3</sup>.

La radicale novità dell'estetica crociana, nel panorama filosofico italiano di quegli anni, venne subito colta e sottolineata da Giovanni Gentile, che non esitò a parlare di « una delle opere filosofiche tra le più importanti che si

<sup>2</sup> La deformazione modernistica di una teoria estetica del Croce - La teoria della frammentarietà dell'arte - Un dibattito critico, in *Pagine sparse*, vol. I, *Letteratura e cultura*, Bari 1962, p. 515.

<sup>3</sup> G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, in *Croce* cit., p. 90.

siano pubblicate in Italia dal Sessanta in qua». Già nelle *Tesi fondamentali*, si potevano «rintracciare le linee generali di una nuova filosofia dello spirito», assieme all'originale identificazione di estetica e linguistica<sup>4</sup>.

Sull'importanza dell'*Estetica* come elemento generatore dell'intero pensiero crociano, insisteva naturalmente Karl Vossler (grande diffusore dell'opera crociana nell'area culturale tedesca), che, tuttavia, teneva ben distinta la concezione filosofica del suo grande amico dal panestetismo degli esteti e futuristi: per Vossler, Croce è

ben lontano dal voler surrogare il pensiero logico e l'azione morale con un atteggiamento estetico. All'opposto, per lui la conoscenza logica sta all'intuitiva come sul gradino più alto, e l'azione sta al conoscere come sul suo presupposto. La filosofia del Croce è panestetica in un senso interamente diverso: cioè, nel senso che egli con inflessibile consequenzialità e chiarezza ha esteso lontano le scoperte da lui fatte nel campo dell'*Estetica*, e le ha pensate e trasportate in tutto il dominio della filosofia fino agli estremi risultati. In questo senso certamente nessun altro pensatore prima di lui ha fatto dell'*Estetica* la pietra angolare del suo sistema. In ciò, come a me sembra, consiste la sua originalità, la sua efficacia e il suo limite<sup>5</sup>.

Il rapporto fra Croce e Papini, fra la «Critica» e il «Leonardo» (due riviste nate nel medesimo periodo), è particolarmente significativo per cogliere, oltre l'iniziale consenso, la profonda differenza tra il serio e metodico razionalismo del filosofo napoletano e la sbrigliata capricciosità dei giovani intellettuali sedotti dal gioco com-

<sup>4</sup> G. Gentile, *Le tesi fondamentali di estetica*, in «Rassegna critica della letteratura italiana», 1901; ora in *Frammenti di Estetica*, Lanciano 1921, pp. 116 sgg.

<sup>5</sup> K. Vossler, *Die Italienische Literatur der Gegenwart*, Heidelberg 1914, in G. Castellano, *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce*, Bari 1920, p. 101. Di Vossler si vedano anche: *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, Heidelberg 1904, e *Die Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, ivi 1905; tr. it. in *Positivismo e idealismo nella scienza del linguaggio*, Bari 1908.

binatorio delle più diverse filosofie. Papini si accosta a Croce, nel 1903, con sincera ammirazione per l'apertura mentale dell'uomo, pronto a discutere con alcuni giovanissimi che si compiacciono di «paradossi», ma anche con la consapevolezza di una sostanziale diversità: «La concezione nostra che la separa da noi, quella che addirittura non le va giù, è quella del *gioco*. Con essa, dice Ella, tendiamo a sottrarci alle esigenze della vita, ed anzi a *foggiare* una nuova vita, diversa dalla reale. E ricorda, l'esaltazione romantica, l'ironia fichtiana non senza fare appello al buon *Vico*». Papini vuol fare «della filosofia *viva* e non della logica smorfiosa»<sup>6</sup>; cosicché, quando usciranno i *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, seppure in modi ancora rispettosi, non mancherà di manifestare la sua «pochissima simpatia per l'hegelianismo e tutto ciò che gli rassomiglia», e per chi, come Croce, concepisce la filosofia «come ricerca dell'eterno nel divenire dell'universo, come ricerca delle categorie supreme dell'essere e del pensiero»: al confuso pragmatismo di Papini, il pensiero crociano finiva per apparire «come il nemico nato di ogni empirismo»<sup>7</sup>.

Più tardi, a proposito del *Breviario di estetica*, si passerà all'aperta e magari becera invettiva: il successo di Croce sarà attribuito alla «grande ignoranza filosofica degli italiani»<sup>8</sup>, e verrà persino compilato uno *Sciocchezzaio crociano* (1913) «a perpetua edificazione dei terziari di San Benedetto da Pescasseroli», mentre la sua filosofia sarà definita come «la quintessenza stilizzata e idealizzata del perfetto borghesismo civile e spirituale»<sup>9</sup>. Molti anni dopo, già approdato dalle non sempre limpide avventure intellettuali del primo ventennio del secolo a un più rassicurante cattolicesimo, Papini non mancherà, in un commento alla *Storia d'Europa*, di rimproverare a Croce la

<sup>6</sup> G. Papini, *Risposta a Benedetto Croce*, in *Filosofia e letteratura*, Milano 1961, pp. 1340 sgg.

<sup>7</sup> Id., *La logica di Benedetto Croce* (1905), ivi, pp. 538-9.

<sup>8</sup> Id., *Estetica scolastica* (1913), ivi, p. 557.

<sup>9</sup> Id., *Sciocchezzaio crociano*, ivi, p. 560.

mancanza di « religione », sostituita, a suo parere, da una vaga « religiosità » individuale, e ridurrà il liberalismo crociano (la religione della libertà) a una semplice « aspirazione di certa borghesia intellettuale »<sup>10</sup>.

Nello stesso periodo in cui Papini contestava, da un punto di vista pragmatico e nominalistico, la logica speculativa di Croce, Max Weber, senza peraltro conoscere i *Lineamenti* pubblicati nel 1905, e fondandosi sulla traduzione tedesca dell'*Estetica* apparsa a Lipsia nello stesso anno, negava che la storia potesse essere ricondotta alla categoria dell'intuizione, dal momento che « anche il più semplice “giudizio d'esistenza”, [...] finché vuole essere un “giudizio” e in quanto tale garantirsi una “validità” — poiché questa è l'unica questione rilevante — presuppone delle operazioni logiche che non contengono in sé tanto un “composto” quanto il costante impiego di concetti generali e per tanto l'astrazione ed il confronto »<sup>11</sup>. Sempre nel 1906, in una nota al saggio *In polemica con Edward Meyer* dedicata a Vossler, Weber rimproverava a Croce la « mescolanza logica del “valutare” e dello “spiegare” e la negazione dell'autonomia di quest'ultimo »<sup>12</sup>. In queste rapsodiche osservazioni weberiane su Croce è possibile cogliere, all'origine, il conflitto, non risolvibile con eclettici compromessi, fra le due diverse logiche dello storicismo speculativo e della « sociologia comprendente »<sup>13</sup>.

Nel 1909 usciva, per opera di Giuseppe Prezzolini, recente fondatore della « Voce », la prima completa monografia su Croce, tutta concentrata sul tema del realismo e della concretezza del pensiero crociano: « Non c'è filo-

sofia più realistica e meno scolastica di questa del Croce », affermava Prezzolini, e la collegava al generale movimento della contemporanea cultura europea, scesa in campo contro le astrazioni intellettualistiche del positivismo: se Bergson « partiva dall'anima individuale sospesa nel suo fluire », e « Windelband dai valori », Croce fondava la sua filosofia sulla corporea realtà della storia e dell'intuizione: anche l'interesse per il marxismo testimoniava il suo « continuo realismo », il « tenersi a contatto con il tempo suo ». Questa direzione realistica del pensiero crociano si poteva ritrovare non solo nella identificazione di Estetica e Linguistica, ma anche nella Logica, con la sua teorizzazione di un « pensiero metafisico, che penetri veramente la realtà, che la segua nel suo movimento e si incorpori con quella »<sup>14</sup>. Testimonianza significativa della penetrazione del pensiero crociano anche in ambienti culturali per certi aspetti assai lontani dai grandi temi della filosofia moderna, è il libro del neoscolastico Emilio Chiochetti: *La filosofia di Benedetto Croce* (1<sup>a</sup> ed. 1912). Si tratta, come scrive l'autore stesso nell'avvertenza al volume, di un'opera che intende « mostrare, dal punto di vista del pensiero tradizionale [...] i pregi e i difetti, le teorie accettabili e quelle non accettabili del *Sistema della filosofia dello Spirito* »<sup>15</sup>.

Nel secondo decennio del secolo, la risonanza della filosofia crociana, già sottoposta in Italia all'aspra contestazione degli ambienti intellettuali d'avanguardia e dei circoli gentiliani, cresce nell'ambito della cultura europea. Nel mondo anglosassone, H. Wildon Carr studia il nuovo « idealismo » rappresentato nei paesi latini da Bergson e Croce. Anche il professore del King's College dell'università di Londra insiste sulla « concretezza » della filosofia crociana: lo spirito « non è un “assoluto” di là dall'esperienza, ma è uno e identico con lo spirito che

<sup>10</sup> Id., *Il Croce e la Croce* (1932), ivi, pp. 589 e 592.  
<sup>11</sup> M. Weber, *Knies und die Irrationalitätsprobleme* (Forts.) (1906); tr. it. *Saggi sulla dottrina della scienza - Knies e il problema dell'irrazionalità* (cont.), Bari 1980, pp. 105-6.

<sup>12</sup> Id., *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura - I. In polemica con Edward Meyer, in Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it. di P. Rossi, Torino 1958, p. 205.

<sup>13</sup> Cfr., in proposito, le osservazioni di Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956, p. 292.

<sup>14</sup> G. Prezzolini, *Benedetto Croce*, Napoli 1909, pp. 9, 21, 45-9.

<sup>15</sup> E. Chiochetti, *La filosofia di Benedetto Croce*, Milano 1924<sup>3</sup>.

la storia studia, con la storia che costituisce il presente, la vita, il fatto. C'è perciò, nel nuovo idealismo, una convergenza piuttosto che una divergenza tra il punto di vista filosofico e lo scientifico. [...] La scienza è parte di un gran tutto. La filosofia non solo ha da fare con verità scientifiche, ma con la vita stessa della scienza. [...] Il metodo della scienza è compreso nella filosofia, e, poiché la cosa sta così, non può essere il metodo della filosofia». Ma né in Bergson né in Croce «c'è antagonismo verso la scienza o disprezzo pel metodo scientifico. Per contrario, c'è la coscienza che il valore di quel metodo si accresce, quando viene inteso il suo limite»<sup>16</sup>. Profondamente influenzato dal pensiero crociano fu, in Inghilterra, R. E. Collingwood, traduttore, fra l'altro, del libro di Croce su Vico e del *Contributo alla critica di me stesso*. Nei suoi vari saggi sul problema della storia e della filosofia della storia, Collingwood riprende molti temi caratteristici della teoria storiografica crociana, a cominciare da quello che vede la storia come autocoscienza dello spirito umano nella individualità e libertà delle sue manifestazioni<sup>17</sup>.

Negli anni Venti sono assai intensi i rapporti di Croce con la cultura tedesca, favoriti anche dall'atteggiamento particolarmente equilibrato che il filosofo italiano aveva assunto durante il periodo della guerra. Vengono tradotte in tedesco le principali opere di Croce, e si registrano, sul suo pensiero, interventi di notevole spessore critico. Se merita almeno una citazione il libro di Alexan-

der Fraenkel, *Die Philosophie Benedetto Croce's und das Problem der Naturerkenntnis*, Tübingen 1929 (tr. it. Bari 1952), particolarmente interessanti sono le pagine che Ernst Troeltsch, uno dei massimi esponenti dell'*Historismus* tedesco, ha dedicato allo storicismo crociano<sup>18</sup>. Troeltsch si sofferma, in particolare, sul complesso e contraddittorio rapporto che lega Croce a Hegel: egli non manca di sottolineare che nel pensatore italiano c'è, rispetto a Hegel «un'accentuazione molto più forte della realtà affatto empirica e dell'intimo valore dell'individuale, soprattutto delle creazioni individuali della Storia. A ciò corrisponde anche il fatto che la metafisica del Croce non parte, come quella dello Hegel, dall'analisi della Logica, ma dall'intuizione dell'individualità concreta propria dell'Estetica. L'individualità costituisce per lui il problema centrale e l'oggetto della storiografia». Tuttavia, la dialettica degli opposti o sintesi dei contrari (di derivazione hegeliana) non si salda pienamente con la teoria crociana dei distinti, e introduce, nel suo pensiero, elementi di telèologismo e di filosofia della storia, ai quali, però, fanno vigoroso contrasto «affermazioni che rispecchiano ancora più chiaramente il vero pensiero del Croce. Proprio in base ad esse ogni costruzione degli avvenimenti non costituisce una struttura oggettiva che segua il processo dell'Idea, ma soltanto un'autoconoscenza che interpreta le presenti contingenze e viene vista sotto quest'angolo prospettico. Ogni storiografia è propriamente presente, interpretazione del presente e per il presente»<sup>19</sup>.

In Italia, mentre l'insegnamento crociano, nonostante crescenti polemiche e insofferenze, continuava a farsi valere presso studiosi delle più diverse discipline e tendenze culturali, attorno a Gentile (prima a Palermo e poi a Roma) si era formato un nucleo di giovani particolarmente combattivi, che tendevano sovente a esasperare,

<sup>18</sup> E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, pp. 617-32; tr. it. in *L'opera filosofica, storica e letteraria di Benedetto Croce*, Bari 1942, pp. 160-80.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 164 sgg.

<sup>16</sup> H. Wildon Carr, *The New Idealist Movement in Philosophy*, London 1918; tr. it. in G. Castellano, *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce*, Bari 1920, pp. 68-9. Di H. Wildon Carr si veda anche *The Philosophy of B. Croce: The Problem of Art and History*, London 1917.

<sup>17</sup> Di Collingwood si vedano: *Croce's Philosophy of History*, «Hibbert Journal», XIX, 1920-21; *The Philosophy of History*, London 1930; *The Idea of History*, ivi 1942; sui suoi rapporti con Croce, cfr. B. Croce, *In commemorazione di un amico inglese compagno di pensiero e di fede*, in *Nuove pagine sparse*, Bari 1966, I, pp. 35-53.

anche nei confronti di Croce, le posizioni del maestro. Assai rappresentativo, in proposito, è Ugo Spirito, il quale gentilianamente nega che « i gradi dello spirito siano effettivamente distinguibili da un punto di vista rigorosamente speculativo »; del pari inconcepibile è la cosiddetta dialettica dei distinti, che si riduce a « semplice classificazione », a giustapposizione di concetti che non si mediano. Alla filosofia di Croce viene riconosciuto il solo merito di essere stata « una tappa essenziale » verso un più alto livello speculativo, quello dell'attualismo gentiliano: « Tutto il valore del Croce è appunto in questo continuo processo del suo pensiero, che è il processo del pensiero italiano dal positivismo all'idealismo, dalla trascendenza all'immanenza, dalla scienza alla filosofia ». Ma l'assoluto immanentismo del pensiero moderno implica, per Spirito, l'identificazione di filosofia e vita nell'unico atto del soggetto pensante: in Croce, invece, « la filosofia diventa una metafisica dello spirito come essere, concetto dello spirito e non vero autoconcetto ». Lo spiritualismo crociano, che pone « lo Spirito in terza persona, il quale trascende l'individuo, l'io, non meno della Natura », si rovescia, quindi, in oggettivismo e naturalismo: « L'individuo diventa così un'espressione e uno strumento del grande *élan vital*, che costituisce l'universo e di fronte al quale esso non è che un particolare, trascinato fatalmente dall'universale o all'universale arbitrariamente opponesi. L'individuo, strumento dello Spirito, non è più creatore, ma creatura, e propriamente un'istituzione dello Spirito »<sup>20</sup>.

Più capace di entrare in dialogo fecondo con il pen-

<sup>20</sup> U. Spirito, *Benedetto Croce - La Filosofia*, in U. Spirito-A. Volpicelli-L. Volpicelli, *Benedetto Croce, la filosofia, l'etica, la critica letteraria, la teoria del diritto, la scienza economica, la politica*, Roma 1929 (il saggio di Spirito è del 1923), pp. 14 sgg. Si veda anche di U. Spirito, *Benedetto Croce e il nuovo idealismo italiano*, in « Abruzzo », I, 1963, nn. 1-2, pp. 86-95; e anche *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XXIX, 1950, pp. 55-74; la risposta di Croce è nei « Quaderni della "Critica" », marzo 1950, pp. 97-100.

siero crociano appare l'interpretazione di un altro allievo di Gentile, Guido Calogero, che, in un saggio del 1930 sul *Carattere della filosofia crociana*, ne coglie l'aspetto fondamentale nel suo « positivismo assoluto », nel « suo considerare l'accadere del mondo come totale effettualità storica, come puro fare, di fronte al cui carattere attivo tramonta ogni astratta concezione ontologica, e gnosologica, con tutto il teologismo, della più diversa natura, che suole inevitabilmente discenderne ». Sebbene Croce venga rimproverato di mantenere, nell'impalcatura del suo sistema, l'« arcaica opposizione dell'essere al conoscere », attraverso la « distinzione del mondo della volontà da quello della conoscenza », Calogero indica con nettezza le linee di un'interpretazione integralmente umanistica del pensiero crociano, che non mancherà di esercitare effetti rilevanti su molti degli interpreti successivi: la filosofia di Croce, con « il suo carattere di immanenza senza equivoci, di positività incondizionata nel concludere nella cerchia del suo pensiero mondano ogni idealità ed ogni valore », si presenta come « assoluto laicismo », e, « in questo senso, espressione suprema dello spirito dell'Occidente »<sup>21</sup>.

Questa linea interpretativa si accentua, in significativa connessione con la problematica filosofica ed etico-politica di Calogero stesso, nell'importante conferenza del 1940 *Intorno al saggio del Croce « Giudizio storico e azione morale »*<sup>22</sup>: nella teoria crociana della « giustificazione storica », l'interprete coglie la giustapposizione di due distinte tradizioni filosofiche, presenti in Croce e non bene amalgamate: la prima « vichiano-hegeliano-marxista », accettata da Croce particolarmente nella prima fase del suo pensiero, fa dell'individuo uno « strumento o atto dello

<sup>21</sup> G. Calogero, *Il carattere della filosofia crociana*, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze 1938, pp. 44-55; ma il saggio era già apparso negli *Studi crociani* di G. Calogero e D. Pettrini, Rieti 1930.

<sup>22</sup> E ora raccolta nei *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Bari 1947, pp. 23-47.

Spirito Universale, della Ragione, dell'Idea, della Forza storica, in una parola, di Dio»; a questa concezione appartiene anche la teoria dell'accadimento non come « risultato totale delle volizioni-azioni dei singoli », ma come « opera del tutto »; la seconda, invece, si può ricondurre al filone socratico-evangelico, e costituisce — secondo Calogero — « il nucleo più vivo e sostanziale di tutta intera la concezione crociana della giustificazione storica », poiché impone « da un lato il dovere etico della piena comprensione dell'azione altrui », e dall'altro, « il dovere di agire secondo l'assoluto principio etico della coscienza ». Sovrapponendo il proprio pensiero a quello crociano, ma indicando, al tempo stesso, una possibile direzione di sviluppo dello storicismo, che troverà, nel dopoguerra, molti e ferventi discepoli, Calogero conclude affermando che « lo storicismo assoluto ci si è rivelato veramente valido solo quando venga interpretato nel senso di un moralismo assoluto. Ciò che comanda e che decide, è sempre la norma morale », e « questa norma morale è al di sopra di ogni storia ».

Negli anni fra le due guerre, mentre si fa più aspra la polemica con Gentile e con il « misticismo » della filosofia gentiliana, che si presta a fare da supporto ideologico al totalitarismo politico fascista, non mancano verso Croce significativi, anche se parziali, riconoscimenti da parte di antichi avversari, contro i quali era stato particolarmente duro l'attacco della filosofia neoidealista. Francesco De Sarlo, già direttore della « Cultura filosofica », sulle cui pagine aveva a lungo battagliato con Croce dal punto di vista di un positivismo criticamente affinato e in sintonia con alcune fondamentali correnti del pensiero contemporaneo, rilevava, nel 1925, la profonda differenza fra Croce e Gentile, pur nella comune appartenenza all'idealismo immanentista: « Il Croce, giunto all'idealismo dopo un lungo cammino attraverso i campi più diversi della cultura, la letteratura, l'erudizione, l'economia, la storia etc., oltre che sentire vivo il bisogno di rimanere aderente alla realtà concreta, non disdegna e non può disdegnare la guida del buon senso », cosicché, mentre

il soggettivismo di Gentile « è del tutto astratto ed insieme metafisico », quello di Croce « è concreto in senso [...] antropologico, in quanto assume non solo come punto di partenza, ma come fondamento della ricerca, lo spirito umano nella sua complessità e concretezza »<sup>23</sup>. Ben diverso l'atteggiamento di un Adriano Tilgher, che giungeva ad accusare lo storicismo crociano, proprio negli anni in cui Croce compiva il massimo sforzo in direzione di una concezione eticizzante della storia, di essere « amoralismo assoluto e negazione assoluta della storia »<sup>24</sup>.

Gli anni Trenta, pur in mezzo alle condanne della filosofia ufficiale e accademica, e all'emergere di nuove tendenze di pensiero, che cominciano a mettere in crisi l'egemonia dell'idealismo nelle sue diverse componenti, registrano ancora una forte e penetrante influenza di Croce nel vasto campo degli studi storici e letterari: Omodeo e Chabod, Maturi e Arnaldo Momigliano, fra gli storici, Citanna, Russo, Flora, Sapegno, Fubini, fra i critici letterari, sono solo alcuni degli studiosi che dimostrano, nella concretezza del loro lavoro, la fecondità della metodologia crociana. Ma anche all'estero, specialmente nel campo dell'estetica e della teoria della storiografia, l'opera crociana continua a mostrare la sua capacità di entrare nel vivo circolo della vita culturale internazionale: in Germania, in particolare, dove tutte le sue opere principali sono state tradotte, Croce riesce, attraverso anche l'appassionata mediazione di Vossler, a influenzare la ricerca di studiosi come Auerbach e Spitzer, Borchardt e Lerch, Günther e Schlosser. E di questi anni, poi, la grande disputa intellettuale con Meinecke, ultimo rappresentante della più illustre tradizione storica risalente a Ranke.

Nel periodo che precede la grande svolta segnata dalla guerra e dal crollo del fascismo, gli interventi critici più stimolanti sul pensiero crociano non hanno il carattere di

<sup>23</sup> F. De Sarlo, *Gentile e Croce. Lettere filosofiche di un « superato »*, Firenze 1925, pp. 201-3.

<sup>24</sup> A. Tilgher, *Critica dello storicismo*, Modena 1935, p. 23. Di Tilgher si veda anche *Storia e antistoria*, Rieti 1928.

un'analisi globale, ma investono decisivi settori della sua ricerca filosofica, quelli che più marcatamente hanno segnato il carattere del suo « mondano » filosofare: in questo gruppo rientrano il libro di Eugenio Colorni sull'*Estetica di Benedetto Croce* (Milano 1932), e quello di Aldo Mautino sulla *Formazione della filosofia politica di Benedetto Croce* (Torino 1941). Già si avverte che la filosofia crociana è entrata ormai a far parte di un patrimonio culturale che sollecita analitiche e complesse ricostruzioni storiografiche, mentre non mancano gli interventi di studiosi come Antonio Banfi e Michele Federico Sciacca, che, pur lontani dallo storicismo crociano, e partendo da assai diverse esperienze di pensiero, offrono indicazioni e ipotesi di ricerca che saranno variamente recepite dai successivi interpreti<sup>25</sup>.

Negli anni Quaranta la filosofia crociana deve subire il duro assalto (ma anche fecondo confronto) di quelle correnti di pensiero che erano state sconfitte o tenute ai margini della vita culturale italiana dal vittorioso esito della « rivoluzione idealista » del primo ventennio del secolo. In verità, come recenti studi hanno ampiamente e convincentemente dimostrato<sup>26</sup>, la politica culturale di Croce, esercitata attraverso la direzione intellettuale di alcune importanti collane della casa editrice Laterza, non cercò mai d'impedire la libera circolazione in Italia di tutti quei filoni di pensiero (dalla sociologia weberiana alla psicanalisi e allo stesso marxismo) che potevano entrare in collisione con il suo storicismo. La fermezza nel difendere quella che egli riteneva una feconda verità, conquistata attraverso lunghi anni di aspra meditazione, si accoppiava in lui alla più grande apertura intellettuale, durata fino alla tarda vecchiaia, nei confronti di ogni po-

<sup>25</sup> Cfr., di A. Banfi, *I problemi di un'estetica filosofica*, in «Cultura», 1933, pp. 178-82; ora in *I problemi di un'estetica filosofica*, Milano-Firenze 1961, pp. 44-7; di M. F. Sciacca, *L'idealismo empirico-storico di Benedetto Croce*, in *Il secolo XX*, Milano 1942, pp. 365-424.

<sup>26</sup> Cfr. D. Coli, *Croce, Laterza* cit.

sizione di pensiero che fosse capace di suscitare problemi teorici reali, e non di agitare vuote formule dietro cui si celavano interessi e passioni appartenenti a tutt'altra sfera dello spirito. La caduta della dittatura, col rimescolare l'intera vita della società, spingeva la cultura italiana verso un benefico, ma anche confuso, e talora torbido rinnovamento, mentre ciò che restava dell'attualismo si intrecciava con il marxismo riemergente, l'esistenzialismo e le filosofie neouilluministe.

Una critica particolarmente aspra alla filosofia crociana — e che sarebbe più volte ricomparsa, con alcune varianti, nei decenni successivi — è quella che le venne portata, nel 1940, da Galvano Della Volpe<sup>27</sup>, il quale non esitava ad accusare Croce di essere affetto, assieme al suo maestro Hegel, da un « residuo invincibile platonismo », e di concepire un'arte « assente dal mondo degli interessi quotidiani, della fatica e del lavoro ». Questa concezione, al tempo stesso platonizzante e romantica della poesia, che sancirebbe il divorzio fra arte e vita, era da Della Volpe collegata (con evidente forzatura dei testi) alla « filosofia *tout court* di Croce », « una filosofia *teologica* schietta », una teologia moderna dell'Idea, che coltiva, con l'arte, « il mito di un sopra-mondo », « il “ regno di ombre ” di hegeliana memoria ». Se l'ex-gentiliano Della Volpe accusava Croce di scarsa concretezza mondana, un altro allievo di Gentile, Guido De Ruggiero, anche lui allontanatosi dal maestro per prevalenti ragioni etico-politiche, e diventato coraggioso collaboratore di Croce, invocava, invece, « la relativa trascendenza della ragione illuministica » contro i pericoli che gli sembrava di scorgere nello storicismo immanentistico del filosofo napoletano. Nel *Ritorno alla ragione* (1946), di fronte ai tragici sconvolgimenti della storia contemporanea, De Ruggiero parlava di una razionalità capace di sollevarsi « ad una regione ideale, dove tutto ciò che nello spirito vi è di eterno trova il

<sup>27</sup> G. Della Volpe, *Crisi critica dell'estetica romantica* (1940), ora in *Crisi dell'estetica romantica e altri saggi*, Roma 1963, pp. 16 sgg. Cfr. anche *Critica del gusto*, Milano 1960.

suo rifugio e la sua meta, donde il fuggevole divenire si giudica e si misura con senso di distanza e con capacità di dominio, perché non si è travolti nel suo gorgo »<sup>28</sup>.

Sul carattere « speculativo » o addirittura « teologico » del pensiero crociano, pur con ampi riconoscimenti al suo storicismo, sarebbero più volte tornati i critici marxisti, che avevano come principale punto di riferimento, a partire dai primi anni del dopoguerra, i quaderni scritti da Antonio Gramsci nel carcere fascista. A parere di Gramsci,

bisogna riconoscere gli sforzi del Croce per fare aderire alla vita la filosofia idealistica, e tra i suoi contributi positivi allo sviluppo della scienza sarà da annoverare la sua lotta contro la trascendenza e la teologia nelle loro forme peculiari al pensiero religioso-confessionale. Ma che il Croce sia riuscito nel suo intento in modo conseguente non è possibile ammettere: la filosofia del Croce rimane una filosofia « speculativa » e in ciò non è solo una traccia di trascendenza e di teologia, ma è tutta la trascendenza e la teologia, appena liberate dalla più grossolana scorza mitologica<sup>29</sup>.

Solo con la « filosofia della prassi » era possibile liberarsi « da ogni residuo di trascendenza e di teologia anche nella loro ultima incarnazione speculativa »; e poiché, « sotto la forma e il linguaggio speculativi » della filosofia crociana, era « possibile rintracciare più di un elemento della filosofia della prassi », bisognava « rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della prassi hanno fatto per la concezione hegeliana »<sup>30</sup>. Questo programma gramsciano — e per i mutati interessi culturali dei marxisti italiani, e per

<sup>28</sup> G. De Ruggiero, *Il ritorno alla ragione*, Bari 1946, p. 22. Alle preoccupazioni di De Ruggiero circa gli esiti relativistici dello storicismo, Croce rispondeva che, nel processo del conoscere storico, « la coscienza morale è il primo e l'ultimo, la condizione e la conclusione, e il pensiero storico è il mediatore » (cfr. *Nuove pagine sparse*, vol. I, Bari 1966<sup>2</sup>, p. 155).

<sup>29</sup> A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948), Torino 1968<sup>3</sup>, pp. 190-1.

<sup>30</sup> Ivi, p. 199.

una certa ossessione polemica nei confronti di Croce, che ha finito con l'appannare gli strumenti dell'analisi — non si può certo dire che sia stato eseguito: abbiamo avuto i libri interessanti e discutibili di Michele Abbate (*La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Torino 1955) e di Emilio Agazzi (*Il giovane Croce e il marxismo*, ivi, 1962)<sup>31</sup>, ma nulla che sia paragonabile all'Anti-Croce di cui parlava Gramsci. Certamente, i marxisti italiani (a parte gli eccessi polemici della lotta politica) non sono mai scesi fino alle grossolane deformazioni contenute nella *Distruzione della ragione* di György Lukács<sup>32</sup>, uno dei monumenti culturali (se così si può dire) dello stalinismo. Lukács, che contesta a Croce « la radicale soggettivizzazione della storia, la radicale eliminazione delle leggi storiche », lo accusa anche di aver creato « un " sistema " d'irrazionalismo per l'uso borghese e decadente del parassitismo dell'età imperialistica », un « sistema » particolarmente efficace sul piano pratico-politico, dal momento che ha consentito all'« irrazionalismo liberal-reazionario di Croce » di restare, anche dopo la caduta del fascismo, una delle principali ideologie della società italiana<sup>33</sup>.

Un punto di svolta nella storia della critica crociana è certamente segnato dagli scritti di Enzo Paci, nei quali emerge come centrale il tema del « vitale », elemento di crisi del « sistema » crociano, ma, al tempo stesso, sua « apertura » verso gli aspetti più inquietanti e problematici della cultura contemporanea. La lunga attenzione che

<sup>31</sup> Sul pensiero del giovane Croce merita una particolare segnalazione il bel libro di M. Corsi, *Le origini del pensiero di Benedetto Croce*, Firenze 1950; Napoli 1974<sup>2</sup>.

<sup>32</sup> Lukács aveva recensito la crociana *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie* (Tübingen 1915), in « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », XXXIX, 1915, pp. 878 sgg.

<sup>33</sup> G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954; tr. it. *La distruzione della ragione*, Torino 1959<sup>3</sup>, pp. 19-20. Una chiara dimostrazione degli « eccessi polemici » di cui si parla nel testo, è certamente il saggio di A. Banfi, *Principi fondamentali della filosofia crociana*, raccolto in *L'uomo copernicano*, Milano 1950, pp. 110-69.

Paci ha dedicato a Croce, fin dalla polemica degli anni Quaranta, si è efficacemente condensata nelle incisive pagine della *Filosofia contemporanea*:

L'ultimo Croce accetta implicitamente che la vita, considerata come forma utilitaria o vitale isolata, non è un valore come sono valori il vero e il bello e il buono, ma è una dimensione ambigua. Se per spirito si intendono i valori positivi, il vitale non è una « forma dello spirito ». Nel 1942 in una recensione ad un saggio *Sul significato storico dell'esistenzialismo*, Croce si era ribellato alla conclusione che l'esistenza tradotta in linguaggio crociano non senza diplomazia, era appunto l'utile, o, come poi lo stesso Croce lo chiama, il vitale. Ma alla fine, di fatto, Croce arriva a questa conclusione e la conclusione è tale da rimettere in discussione tutto l'hegelismo crociano per accettare, sia pure in forma non esplicita, che il vitale è qualcosa che non è spirito e che condiziona in qualche modo le forme dello spirito, qualcosa, dunque, senza la quale non sono possibili né l'arte, né la morale, né la stessa filosofia.

Cosicché, per Paci, Croce è, contro ogni intellettualismo, filosofo integralmente mondano, che fa sorgere dall'esperienza viva le forme spirituali, e in questa esperienza continuamente le reimmerge: egli, « insistendo sul fatto che le categorie hanno origine dall'espressione, sapeva ricondurre le categorie all'esperienza concreta, e da essa farle sorgere, senza costruirsi una astratta esperienza come quella dei "dati" di Russell o dei "fatti" di Wittgenstein ». La conclusione dell'interprete è che, così rivissuta, una cosa sola « è assoluta nella filosofia di Croce, e tale in un certo senso può permanere: il processo storico. Il processo, non come concluso ed esaurito ma, appunto, come processo, come storicità »<sup>34</sup>.

Anche per Nicola Abbagnano, l'introduzione del tema

<sup>34</sup> E. Paci, *La filosofia contemporanea*, Milano 1966<sup>5</sup> (1957), pp. 65-6 e 70. Di Paci si vedano anche: *Ingens Sylva*, ivi 1949; *Esistenzialismo e storicismo*, ivi 1950; sul rapporto Croce-Paci, cfr. A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna 1967<sup>2</sup>, pp. 155-8.

del vitale nella filosofia crociana fa sì che « l'attività produttiva del Bello, del Vero e del Bene non è assoluta o infinita, ma è sottoposta a limiti e condizioni, per cui incontra ostacoli e difficoltà e va soggetta a scacchi, sia pure temporanei e relativi ». Tuttavia, Croce non è mai giunto a riconoscere il soggetto della storia in un uomo « empiricamente integrato nel suo mondo finito »<sup>35</sup>; questo giudizio è stato recentemente ribadito da Abbagnano con accentuata durezza: a suo parere, per Croce come per Hegel, la storia resta « l'unità perfetta della razionalità assoluta e della realtà ultima. Le persone umane che l'hanno costruita o subita, l'intero mondo dell'uomo con tutti i suoi interessi, le sue aspirazioni e i suoi conflitti, perde ogni significato tranne quello di essere un tramite o un'apparenza dell'azione storica. È la storia che agisce da sé, non l'uomo che agisce nella storia »<sup>36</sup>.

Il tema del vitale, e del sentimento in genere, è ben presente anche in *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano* (1950), ma scritto nel 1947) di Dario Fauci: c'è, nella filosofia di Croce, un dislivello tra il piano del pensiero e quello della vitalità intesa come radice elementare dello spirito; ma se il sentimento « come materia è in concreto il precedente ed origine delle forme estetica, logica e pratica, che proprio in virtù di esso si presentano come sintesi processo »<sup>37</sup>, sono, poi, queste strutture formali a fondare il significato di ogni esperienza storica.

Il bel saggio su *Croce storico*, pubblicato da Federico Chabod nel 1952, ha avuto, nella storia della critica crociana, un'influenza che supera il ristretto ambito di un

<sup>35</sup> N. Abbagnano, *L'ultimo Croce e il soggetto della storia*, in « Rivista di filosofia », XLIV, 1953; ora in *Possibilità e libertà*, Torino 1956, pp. 229 e 231.

<sup>36</sup> Id., *Croce trent'anni dopo*, in « Nuova Antologia », ottobre-dicembre 1982, p. 142.

<sup>37</sup> D. Fauci, *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano*, Firenze 1950, p. 95. Di Fauci si veda anche *La filosofia politica di Croce e di Gentile*, ivi 1974. Su questi temi, cfr. inoltre M. Ciardo, *Il vitale e il mondo dell'ethos*, in *L'uomo copernicano nella presente civiltà. Libertà-Tecnica-Progresso*, Pisa 1956.

giudizio tecnico sulla storiografia di Croce, per assurgere a paradigma di un'interpretazione in senso umanistico e liberale della sua filosofia, certamente non nuova, ma presentata da Chabod in pagine di grande finezza e suggestione anche letteraria. I motivi fondamentali della storiografia e dell'intera personalità crociana sono per Chabod « la primazia dell'uomo e del suo svolgimento interiore, cioè il dramma umano che è libertà e sforzo ad un tempo, e che sale all'eticità quando impegni totalmente un animo, con assoluta sincerità, e vale a dire con impegno spirituale completo e disinteressato; perciò, dramma che risiede nel cuore ». Posta questa premessa, ne discende la distinzione fra il Croce ancora legato al « provvidenzialismo o progressismo storicistico di origine hegeliana » e « la più vera e profonda esigenza crociana, ch'è morale-liberale ». È la stessa frattura che si avverte « fra lo Spirito del Mondo unico creatore, e gli uomini e le opere singole ». Da queste aporie del suo pensiero, Croce esce — a giudizio di Chabod — grazie « al suo intuito di storico e al suo senso del particolare, ognuno vivo per sé e non in funzione di altri — che è il senso della storia »<sup>38</sup>.

Il 1955 è un anno davvero assai ricco nella storia dell'esegesi crociana: escono il *Commento a Croce* di Carlo Antoni, le *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)* di Eugenio Garin, *Politica e cultura* di Norberto Bobbio. A tre anni dalla morte del filosofo, i libri di Antoni, Garin e Bobbio costituivano, da differenti e magari contrastanti punti di vista, un primo serio e complessivo bilancio critico che la migliore cultura filosofica italiana faceva dell'opera crociana. In polemica con De Ruggiero, Antoni ha difeso lo storicismo crociano dall'accusa di non sapere operare un « trapasso dialettico » dalla conoscenza storica alla prassi. In realtà — sostiene Antoni — per Croce « la verità è una luce, che non soltanto rischiarla la nostra vita teorica, ma che si proietta in tutta la nostra vita », dal

momento che le categorie sono « articolazioni di un'unica categoria ». La categoria crociana « ha perduto la rigidità della categoria kantiana per divenire forza produttiva »: essa « pur nella sua universalità, diventa il principio dell'individuazione. La sua produttività consiste infatti nell'incessante creazione di individualità ». L'individualità rappresenta « in maniera effimera, ma unica, l'universale vita »: Antoni rivendica, perciò, nel quadro complessivo del pensiero crociano, la positività categoriale della vitalità, « il dono della vitalità, che si fa energia della volontà, coraggio dell'azione, fortuna economica ». Ma non gli sfugge il sentimento tragico della vita, che la filosofia crociana racchiude in sé, dal momento che « nello spirito umano il dovere della vita di promuovere e difendere nella propria individualità il dono dell'universale, è trascorso dalla diretta consapevolezza dell'universale, che si fa eticità, dovere di promuovere e difendere nella propria individualità il dono dell'universale »; cosicché l'« uomo soffre allora, perché l'imperativo etico dell'amore urta inevitabilmente con quel più immediato imperativo, pure etico nel suo fondamento, che esige la difesa della propria vitalità »: e questa « infelicità della coscienza » è « la dialettica stessa della vita »<sup>39</sup>.

Eugenio Garin ha colto, con particolare vigore, le « due anime del Croce: quella dello storico, che celebra la Vita inesauribile, che luminosa ascende verso altezze "sempre cinte di mistero"; e quella del "logico", e verrebbe fatto di dir "metafisico", legato a una frascologia hegeliana in perenne urto con una posizione hegelianamente poco ortodossa »; e questo Croce « logico » non va trascurato, nel momento in cui pone, nella « concreta esperienza », « strutture e forme e rapporti non mutabili », rendendo operante quel criterio della « di-

<sup>38</sup> C. Antoni, *Commento a Croce*, Venezia 1955, pp. 121, 170, 95, 110, 228-40. Di Antoni sono da vedere anche: *La restaurazione del diritto di natura*, ivi 1959, e *Il tempo e le idee*, Napoli 1967. Su Antoni, cfr. G. Sasso, *L'illusione della dialettica*, Roma 1983.

<sup>39</sup> F. Chabod, *Croce storico*, in « Rivista storica italiana », LXIV, 1952; ora in *Lezioni di metodo storico*, Bari 1976<sup>5</sup> (1969), pp. 182, 250, 252.

stinzione» che egli opponeva al «misticismo» gentiliano. Nei confronti di Hegel e di Marx, Croce volle «compiere una rigorosa operazione chirurgica, conducendola in guise parallele: amputando cioè «teologia» e «spirito catastrofico», e salvando il senso di un divenire concreto, «opera umana e mondana». Quello che più gli stava a cuore (ed è ciò che lo differenzia dall'idealismo gentiliano) era un «umanesimo storicistico», nel quale l'astratta deduzione dell'eterno forme del reale non soffocasse la spontaneità della vita: da ciò la «scoperta» dell'utile, che, con gli anni, venne prendendo, nel complessivo sistema del suo pensiero, «un posto sempre maggiore, insinuandosi un po' dappertutto, fino a costituire il tessuto comune, e il fondamento esistenziale di tutta la vita spirituale», al punto che «l'utile non fu più forma tra le forme, ma la vita, anzi la Vita che emerge nelle forme, e le muove e le connette: essa in fondo è la base, e quelle le guise, e le linee del suo manifestarsi». Il valore permanente della filosofia crociana è, dunque, in «questo senso della vita incarnata, dell'agire umano che ha sapore in un orizzonte terreno; questa lotta spietata contro l'ascesi vana e contro i sospiri delle anime belle; questo umanissimo senso della durezza del mondo, e della gioia che dà l'operare in esso»<sup>40</sup>.

Nel saggio su *Benedetto Croce e il liberalismo*, Norberto Bobbio ha notato che nell'indifferenza crociana «per una teoria empirica, non speculativa» della libertà, c'è l'eco di una «concezione non personalistica dell'individuo». Ma — aggiunge Bobbio — «dal concetto teologico di libertà come essenza dello Spirito universale al concetto empirico, utile in politica, di libertà come non

<sup>40</sup> E. Garin, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 264, 271-2, 229, 223, 227, 280. Di Garin si vedano anche i saggi di argomento crociano raccolti in *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma 1974, in particolare: *Appunti sulla formazione e su alcuni caratteri del pensiero crociano* (pp. 3-31), e *Benedetto Croce o della «Separazione impossibile» fra politica e cultura* (pp. 47-67), quest'ultimo già in «Belfagor», XXI, 1966, pp. 662-80.

impedimento, non c'è passaggio; dal primo non si trae alcun lume per comprendere il secondo»<sup>41</sup>. E, tuttavia, Bobbio deve riconoscere che da quella «filosofia romantica», che egli rifiuta in nome del suo empirismo critico, Croce ha ricavato il concetto «che doveva via via prevalere e far più commossa la sua voce e alto il suo messaggio negli anni di oppressione, della libertà come ideale morale». L'eredità più viva della filosofia crociana sta, comunque, in una lezione di metodo, nel «gusto» e nello «studio dei problemi concreti»: Bobbio ricorda la conoscenza che Croce aveva degli epistemologi e filosofi della scienza (da Mach ad Avenarius, da Poincaré a Vailati), il suo rifiuto della metafisica degli «eterni problemi», il continuo invito, rivolto ai filosofi, all'«esercizio appassionato e severo di una qualsiasi attività spirituale, fosse quella del poeta, dello storico, dello scienziato, o dell'uomo d'azione»<sup>42</sup>.

Sulla filosofia politica di Croce e il suo rapporto con la categoria del vitale, le ricerche di Giovanni Sartori hanno portato un contributo di notevole sottigliezza analitica, attraverso la distinzione, rintracciata da Sartori nei testi crociani, fra «due diverse definizioni della forma

<sup>41</sup> N. Bobbio, *Politica e cultura*, Torino 1955, pp. 249 e 258. Una ripresa di questa linea argomentativa si trova in M. Stopino, *Croce e il liberalismo*, in «Il Politico», 1983, XLVIII, n. 2, pp. 205-34. Diversa la posizione di M. Bazzoli, *Le fonti del pensiero politico di Benedetto Croce*, Milano 1972, per il quale «l'odierna esperienza storica impone l'esigenza di una verifica del valore e dei valori che sostengono gli istituti e gli ordinamenti in cui si attua la concretezza della realtà politica. La riflessione storica sulla realtà politica propone sì un problema di mezzi per ciò che concerne la conquista pratica, la fruizione e la conquista delle libertà, ma, in fondo nient'affatto disgiunto dal primo, anche il problema del fondamento dell'obbligo politico» (p. 180).

<sup>42</sup> N. Bobbio, *Benedetto Croce a dieci anni dalla morte*, in «Belfagor», XVII, 1962, p. 631. Su questo saggio di Bobbio è da vedere: *Filosofia come metodologia o filosofia come visione del mondo?*, un dibattito svoltosi sulla «Cultura» fra lo stesso Bobbio, D. Faucci, G. Sasso, G. Calogero, N. Badaloni, G. Ferrara. Cfr. in proposito: I, 1963, 5, pp. 502-23; II, 1964, 3, pp. 272-85; II, 1964, 4, pp. 375-95.

economica»: a parere dell'interprete, «Croce ha usato per quasi un quarantennio un vocabolario economico, pensando, in fondo, ad altro: ad un dirompere originario della prassi che è incomprendibile manifestazione vitale»<sup>43</sup>; Nicola Matteucci, a sua volta, ha rilevato come il rifiuto crociano dello Stato etico e «la riduzione dello Stato a forza», oltre a essere una «lezione di realismo», ha reso possibile contrapporre al «momento della forza» (ineliminabile dalla vita dello spirito) l'individuo «in quanto portatore di valori etici e religiosi»<sup>44</sup>.

La ripresa della linea interpretativa di Chabod (in una forma assai più rigida e dicotomica) è evidente nel lucido saggio di Pietro Rossi su *Benedetto Croce e lo storicismo assoluto* (1957), che procede anche a un serrato confronto fra le tesi crociane e quelle dell'*Historismus* tedesco: mentre per Meinecke «il riconoscimento dell'individualità» significa «l'impossibilità di ridurre la storia a ragione», per Croce «esso sfocia nella tesi della razionalità immanente dello sviluppo storico», con un chiaro riferimento al «principio hegeliano dell'identità di reale e razionale». Croce, dopo la polemica giovanile nei confronti della hegeliana filosofia della storia, si orienta verso un'impostazione gnoseologico-metafisica del suo storicismo, per cui «l'analisi dell'opera degli uomini» si trasforma «nell'analisi dello spirito come "soggetto" dell'attività umana». È la collaborazione con Gentile — a parere di Rossi — «che ha condotto l'idealismo crociano a far sue le dimensioni della filosofia hegeliana». Ma, accanto a una «teologia immanentistica della storia», Croce ha anche sviluppato, attraverso la tesi della «contemporaneità», interpretata come l'affermazione del carattere umano della storia e di ogni ricerca storica, uno storicismo metodologico che entra in irrisolvibile contrasto con lo storicismo

speculativo di derivazione hegeliana<sup>45</sup>. L'accusa di «teologismo» è stata ripresa da Rossi, con particolare durezza, in un recente saggio, dove si sostiene che «proprio gli ultimi scritti di Croce, quelli posteriori al '45, contengono la riaffermazione più insistente della visione providenzialistica della storia»<sup>46</sup>.

Sulla stessa linea si colloca sostanzialmente l'americano H. Stuart Hughes, il quale, pur negando che si possa definire Croce un hegeliano, attribuisce a Hegel la responsabilità «dei tratti più discutibili del pensiero crociano, della sua tendenza cioè ad un razionalismo schematico e del suo insistere sulla onnipresenza di una specie di divinità che egli chiamava lo "spirito"»; neppure la positiva influenza di Vico, dal quale Croce «aveva imparato ad attribuire al primitivo, al barbarico, un peso maggiore di quel che gli era stato attribuito dai razionalisti più ortodossi delle generazioni precedenti», riesce a liberarlo dall'«astrattezza razionalistica», che gli impediva di comprendere pienamente «il mondo dei sentimenti irrazionali» indagato dalle contemporanee scienze psicologiche, sociologiche e antropologiche. Inoltre, Croce non ha compreso, a differenza di Weber, «il modo in cui la storia condivide con le altre discipline sociali gli usi della deduzione e di qualcosa di analogo al metodo scientifico», né si è reso conto di «quanto il suo stesso culto della libertà avesse una origine emotiva»; in definitiva — conclude assai discutibilmente Stuart Hughes, il quale non si occupa della produzione dell'ultimo Croce — «gli mancava il senso del tragico» e la capacità di comprendere «la profondità della passione religiosa, le angosce del dubbio e i trionfi della fede»<sup>47</sup>.

A queste impostazioni reagisce vigorosamente Raffaello

<sup>43</sup> G. Sartori, *Stato e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Napoli 1966, p. 299. Cfr. anche: *La filosofia pratica di Croce*, Firenze 1955, e *Croce etico politico e filosofo della libertà*, ivi 1956.

<sup>44</sup> N. Matteucci, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Bologna 1972, p. 27.

<sup>45</sup> P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano 1960, pp. 287 sgg.

<sup>46</sup> Id., *Croce e la storia*, in «Mondoperaio», n. 10, ottobre 1982, p. 113.

<sup>47</sup> H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, New York 1958; tr. it. *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Torino 1967, pp. 205 sgg.

Franchini nel lungo e complesso lavoro esegetico che questo studioso ha dedicato a Croce nel corso di molti anni, un lavoro che cerca di sottrarre il pensatore napoletano alle accuse di « teologismo » e di « metafisica », senza per questo intaccare l'impianto speculativo del suo pensiero. Nella *Teoria della storia di Benedetto Croce* (1966), ha rilevato che se

la cruda espressione secondo la quale gli individui non sono che manifestazioni e strumenti dello Spirito [...] può sembrare un puro e semplice ricorso di metafisica storica [...] in realtà, a ben considerare le cose, risulta evidente il suo carattere metaforico e iperbolico, che va attenuato e interpretato nel senso che gli individui [...] sono le componenti di una totalità e solo in questa accezione è lecito se non debito parlare di una loro sottomissione all'universale, il quale non potrebbe, per il principio stesso della dialettica, attuarsi senza gli individui. D'altra parte occorre pur considerare che la universalità degli individui non è un'entità ipostatica che ad essi si possa aggiungere dall'esterno, ma consiste unicamente in ciò che è più proprio e men peribile, o non peribile, dell'individuo, ossia nell'opera. La quale, a sua volta, non consiste in una finta e astratta universalità, bensì è, come mostrò l'Antoni, sempre e soltanto *opera individua*<sup>48</sup>.

Verso la metà degli anni Sessanta, quando la cultura italiana, almeno nelle sue manifestazioni più vistose, sembra, ormai, assai lontana da Croce, non mancano gli stu-

<sup>48</sup> R. Franchini, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Napoli 1966, p. 65. Di Franchini occorre ricordare anche: *Esperienza dello storicismo*, ivi 1953; *Metafisica e storia*, ivi 1958; *Croce interprete di Hegel*, ivi 1964; *La logica della filosofia*, ivi, 1967. Anche per Adelchi Attisani, l'universale crociano si ritrova soltanto nell'individuale e nel concreto, cosicché, con particolare riferimento ai problemi dell'etica, volere l'universale « è, insieme inscindibilmente, volere l'individuale — che è il proprio dell'atto economico —, volere cioè la propria passione, il proprio godimento, il proprio particolare come passione, godimento particolare, nell'ipotesi di universalità, o, che è lo stesso, di umanità » (cfr. *Punti fermi e punti problematici dell'etica di Benedetto Croce* [1963], in *Etica e storicismo*, Napoli 1967, p. 258).

diosi capaci di portare alla storia della critica crociana sostanziosi contributi, a dimostrazione che Croce ha continuato a essere operante anche quando altri pensieri (e, assai più spesso, altri miti) sembravano dominare integralmente l'orizzonte. Fra i contributi a cui abbiamo fatto cenno, occupa certamente un posto di rilievo il saggio di Augusto Guerra su *Croce moralista* (1963): Guerra vede in lui il « pensatore delle passioni creatrici, della libertà come necessità razionale, della teoria come processo disincantato della ragione, della politica come obbedienza consapevole alla necessaria mondanità della vita », ma anche un filosofo che, di fronte alla crisi contemporanea, possiede « il sentimento realistico e tragico della storia »<sup>49</sup>. Adriano Bausola, nel suo libro su *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, scorge nella difesa crociana della filosofia « intesa come pensiero del trascendentale », la possibilità di un incontro fecondo con quella tradizione metafisico-teologica che è « anzitutto (ed originariamente), pensiero delle categorie, del trascendentale, e per questo aspetto partecipa a pieno titolo di quella definitiva non definitività che il Croce rivendica giustamente »<sup>50</sup>.

Un Croce ricondotto entro i presupposti dell'idealismo gentiliano è quello di Antimo Negri, per il quale « lo storicismo crociano è storicismo attualistico, resta in effetti tale finché in esso non si infiltrano le ragioni o le passioni della distinzione estranee al "pensiero" storico. Quando intende essere e rimanere un tale pensiero, lo storicismo

<sup>49</sup> A. Guerra, *Croce moralista*, in *Il mondo della sicurezza: Ardigò, Labriola e Croce*, Firenze 1963, p. 222. Cfr. anche, di Guerra, *Vent'anni di studi sul Croce politico*, in « De Homine », III, 1964, nn. 11-12, pp. 287-340.

<sup>50</sup> A. Bausola, *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Milano 1965, p. 174. Cfr. (sempre di Bausola) *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, ivi 1966. Per un'analisi della filosofia crociana da un punto di vista « personalistico », cfr. G. A. Roggerone, *Benedetto Croce e la fondazione del concetto di libertà*, ivi 1966; intransigentemente critica era stata, invece, nei confronti dello storicismo crociano, la posizione del neoscolastico F. Olgiati, *Benedetto Croce e lo storicismo*, ivi 1953.

crociano, intimamente dialettico, non distingue e, non distinguendo, con l'occhio rivolto alla vera "storia", il cui tutto è suo soggetto in quanto tutto è libertà, approda spontaneamente alla posizione mistica, che è quella che "identifica", come si esprime lo stesso Croce con una espressione inequivocabilmente attualistica, "la storia con l'atto stesso del pensiero"»<sup>51</sup>. A questo abbraccio col «misticismo» di matrice gentiliana, Croce sembra sottrarsi nell'interpretazione di Francesco Valentini, anche se viene ribadito il soggettivismo coscienzialistico dell'impostazione crociana del problema della storia, per cui c'è «un eterno presente, la cui memoria rievoca ciò che per il momento è utile rievocare»<sup>52</sup>. Franco Lombardi, a sua volta, ha riconosciuto che «la necessità di affidarsi alla libertà e alla responsabilità del singolo pensatore e del soggetto o dell'individuo, di contro a tutte le regole dei signori metodologi e delle loro "metodologie" più o meno "scientifiche" non è il tratto meno caratteristico né meno importante di ciò che si dice lo *storicismo* crociano»; e si può ritrovare, per influenza di Croce, nell'atteggiamento di tutti coloro che si sono nutriti di quel pensiero, e in generale di chi è cresciuto nel clima della tradizione più recente in Italia»<sup>53</sup>.

Un aspetto del pensiero crociano analizzato con particolare cura negli ultimi decenni, è certamente quello estetico, che resta fondamentale per comprendere l'intera articolazione della sua filosofia: si va da Luigi Pareyson, che ha giustamente insistito sulla rigorosa distinzione, in

<sup>51</sup> A. Negri, *La concezione metapolitica della storia di Benedetto Croce*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLV, p. 495.

<sup>52</sup> F. Valentini, *La controriforma della dialettica. Coscienza e storia del neoidealismo italiano*, Roma 1966, p. 54.

<sup>53</sup> F. Lombardi, *Continuità e rottura. Che cosa resta della filosofia, oggi*, in «De Homine», III, 1964, nn. 11-12, p. 219. Cfr. anche Benedetto Croce *a cento anni dalla nascita*, ivi, VI, 1967, n. 21, pp. 71-94.

Croce, tra personalità pratica e personalità artistica<sup>54</sup>, ad Alberto Caracciolo, che, ben diversamente da Della Volpe, scorge, nell'estetica crociana, l'intima connessione, pur nella distinzione, fra arte e vita, la capacità «a far valere l'arte come forma mondana», poiché Croce «ha intensissimo l'amore e l'impegno della terra e si preoccupa moltissimo che quell'amore e quell'impegno non sia da altri distolto dalla terra»<sup>55</sup>. La stessa condanna crociana del decadentismo non è senza profondi legami con ciò che viene negato, ma al tempo stesso accolto nella dialettica superatrice della rappresentazione estetica e dell'azione morale: questo legame di Croce con la cultura del proprio tempo e anche con le sue linfe più inquietanti e segrete, è stato colto, con particolare acutezza, da Gianfranco Contini, che ha giustamente accostato l'estetica all'etica, e in entrambe ha visto il convergere di «impulso e composizione, passione e dominio»: Croce è un «trionfatore», ma anche un «tributario delle Madri, dell'irrazionale. Per questa sua costituzione dialettica, egli è padre e complice di un'epoca nel complesso da lui fastidita e castigata». La sua limpida razionalità affonda le proprie radici nell'«angoscia» dell'irrazionale<sup>56</sup>.

Ai temi dell'estetica, in connessione con quelli della dialettica e del vitale, ha dedicato la sua appassionata attenzione Alfredo Parente, dal momento che «i sentimenti sono il comune e medesimo dominio dell'arte e della vita pratica e volitiva»: dopo la scoperta della liricità e della cosmicità o «totalità» dell'arte, Croce ha saputo cogliere il «processo di risoluzione, che nel mondo della poesia

<sup>54</sup> L. Pareyson, *Arte e persona* (1946), ora in *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, Milano 1965.

<sup>55</sup> A. Caracciolo, *L'arte e la religione di Benedetto Croce* (1947-48), Arona 1958, p. 153.

<sup>56</sup> G. Contini, *L'influenza culturale di Benedetto Croce* (1951), in «L'Approdo letterario», IX, 1966, n. 36, pp. 11 e 29. Cfr. anche V. Sainati, *L'estetica di Benedetto Croce. Dall'intuizione visiva all'intuizione catartica*, Firenze 1953.

si compie, della polarità dialettica delle passioni», portando nuova luce sul « delicato rapporto di unità-distinzione dell'arte con la vita pratica e affettiva »<sup>57</sup>. Se Rosario Assunto ha ribadito la necessità di mantenere quel concetto speculativo dell'arte su cui Croce ha fino all'ultimo insistito in polemica con ogni dissoluzione empiristica della categoria filosofica<sup>58</sup>, Tullio De Mauro ha messo in evidenza come il Croce del volume sulla *Poesia* abbia saputo integrare la funzione espressiva del linguaggio con quella comunicativa, introducendo il tema della lingua anche nelle forme pratiche dello spirito, e superando, in questo modo, il « misticismo » delle sue prime teorie estetiche<sup>59</sup>. Guido Morpurgo-Tagliabue, infine, mentre coglie interessanti legami fra Croce e taluni aspetti della cultura estetica del decadentismo, torna a far valere come pienamente attuale la crociana affermazione della autonomia dell'arte<sup>60</sup>.

Il tema della religione in Croce è stato affrontato in un interessante saggio su *Croce e il pensiero religioso* da Augusto Del Noce<sup>61</sup>, che ha visto nel filosofo dello storicismo un « pensatore essenzialmente religioso » (anche se

<sup>57</sup> A. Parente, *La terza scoperta dell'estetica crociana. Dialettica delle passioni e suo superamento nell'arte* (1953), in *Croce per lumi sparsi. Problemi e ricordi*, Firenze 1975, pp. 5 e 87. Cfr. anche di G. N. G. Orsini, *Benedetto Croce. Philosopher of Art and Literary critic*, Carbondale 1961; tr. it. *L'estetica e la critica di Benedetto Croce*, Milano-Napoli 1976.

<sup>58</sup> Cfr. R. Assunto, *La revisione critica del pensiero crociano e il problema categoria estetica*, in AA.VV., *Interpretazioni crociane*, Bari 1963.

<sup>59</sup> Cfr. T. De Mauro, *Introduzione alla semantica*, Bari 1964; e anche *La letteratura critica più recente sull'estetica e la linguistica crociana*, in «De Homine», III, 1964, nn. 11-12, pp. 273-86.

<sup>60</sup> Cfr. G. Morpurgo-Tagliabue, *L'esthétique contemporaine. Une conquête*, Milano 1960, e *Il pensiero estetico di Croce*, in AA.VV., *Lezioni crociane*, Trieste 1967. Fra i contributi più recenti, cfr. P. D'Angelo, *L'estetica di Benedetto Croce*, Roma-Bari 1982.

<sup>61</sup> A. Del Noce, *Croce e il pensiero religioso*, in «Il Veltro», 1966, IV, pp. 3-10; ora in *L'epoca della secolarizzazione*, Varese 1970, pp. 241-51.

radicale negatore della trascendenza), per la sua capacità di ammettere « il senso del divino nell'azione storica dell'uomo »; ma colui che più a fondo ha indagato il problema della fede nella filosofia crociana è certamente Francesco Capanna, che lo ha collegato a quello della vitalità<sup>62</sup>. Quest'ultimo tema è la più grande e viva eredità del pensiero crociano, legato com'è non solo ai più drammatici dibattiti della cultura contemporanea, ma alla stessa sopravvivenza della nostra civiltà.

Mentre Luigi Mossini ha pubblicato, nel 1959, un'analisi riassuntiva sulla *Categoria dell'utilità nel pensiero di Benedetto Croce*, che si ferma alle soglie del tema in questione, fin dal 1958 Alfredo Parente si è occupato del « nuovo concetto di vitalità » in Croce, che « ci è giunto come un'aspra eredità di lavoro ». Nel concetto del vitale elaborato dall'ultimo Croce, Parente ravvisa « una funzione si vorrebbe dire supercategoriale, stimolatrice di ogni categoria, vera dūnamis del reale e della storia in tutte le sue forme e direzioni ». In questo senso, essa è indispensabile « alla vita del reale e della storia, alla stessa stregua della Libertà e della legge dialettica »: vitalità e vita morale si pongono, così, « sopra un piano di coincidenza o di confluenza, se non proprio d'identità, giacché l'una e l'altra hanno la funzione di promuovere ogni sorta di opere e di atti, e con essi la vita intera ». Tuttavia — nota Parente — sotto l'identità « si annida una differenza profonda, che può giungere alla estrema contrarietà ed opposizione », quando « l'indomita forza vitale [...] tende a sostituire tale forma alle altre tutte violentemente e indefinitivamente », e a rompere « quell'equilibrio, che vuol dire sanità organica della vita »: ma l'interprete, nonostante questi rischi di morte sempre presenti nella tendenza della vitalità a infrangere il circolo della armoniosa vita spirituale, continua a vedere nell'ultimo Croce il celebratore della « Vitalità come impulso

<sup>62</sup> Si veda, di F. Capanna, *La religione in Benedetto Croce*, Bari 1964; ma anche *La filosofia di Benedetto Croce*, Bologna 1966, e *Le forme dello spirito*, ivi 1967.

o gioia creatrice, come il positivo per eccellenza che riscatta sul piano umano e razionale e civile ogni forma e momento del vivere: positivo quanto la libertà e quanto l'alto equilibrio della vita morale»<sup>63</sup>.

Per Antonino Bruno, con l'introduzione del tema del «vitale» nell'ultima speculazione crociana, la circolarità ha compiuto «la sua funzione metodologica e storica» e ha ceduto il posto «ad una concezione veramente dialettica, dove non vi è circolo armonico, ma dramma e redenzione, travaglio e liberazione»<sup>64</sup>. Stelio Zeppi, a sua volta, ha notato che la vitalità «confirisce l'individualità a quelle attività, che di per sé, fuori del contatto con essa, possiederebbero la vuota universalità»; ma queste superiori attività, necessariamente radicate nell'*humus* della vitalità, che è insieme stimolo e ostacolo, possono andare incontro allo «scacco»: da ciò il carattere «finito» e «condizionato» che la vita spirituale tende ad assumere nell'ultimo Croce<sup>65</sup>. C'è anche chi, come Francesco De Aloisio, ha negato che l'ultima fase del pensiero crociano segni davvero un effettivo superamento della struttura idealistico-metafisica del suo storicismo<sup>66</sup>, mentre altri, come Gaetano Calabrò, ha visto nella vitalità, con la sua polarità irrisolta di positivo e negativo, «un *monstrum*, un ibrido che in dottrina crociana non riesce di sciogliere, ma che deve essere sciolto per valorizzare gli insegnamenti crociani nel campo dell'etica»<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> A. Parente, *Il nuovo concetto di vitalità*, in *Croce per lumi sparsi* cit., pp. 133, 135-6, 138-40, 161.

<sup>64</sup> A. Bruno, *Economia ed etica nello svolgimento del pensiero crociano*, Siracusa-Catania 1958, p. 289. Cfr. anche: *Metodologia e metafisica nel pensiero crociano*, Bologna 1964; *La crisi dell'idealismo nell'ultimo Croce*, Bari 1964; *Croce e le scienze politico-sociali*, Firenze 1975.

<sup>65</sup> S. Zeppi, *Crocianesimo ed esigenza dialettica*, in *Il problema del pensiero italiano contemporaneo*, Firenze 1960, pp. 6-7 e 39. Si veda anche: *Il pensiero politico dell'idealismo italiano e il nazionalfascismo*, ivi 1973.

<sup>66</sup> F. De Aloisio, *Il «vitale» e l'ultimo Croce*, in *Storia e dialogo*, Bologna 1962, pp. 247-99.

<sup>67</sup> G. Calabrò, *Il concetto di vitalità e la «filosofia ultima» di Croce*, in «De Homine», III, 1964, p. 268.

Sul «contrasto, sempre meno sopito tra la struttura idealistica del sistema e l'istanza storicistica, che con quella struttura contrastava e quella struttura doveva mettere in crisi», ha scritto un saggio assai denso Fulvio Tessitore, in chiara polemica con le tesi di Franchini, individuando i nodi interpretativi della lettura hegeliana dell'ultimo Croce nel «tema dei rapporti tra dialettica degli opposti e nesso dei distinti», e in quello, «strettamente connesso al primo, sul piano non più logico ma etico», della razionalità del reale. Nella *Filosofia della pratica*, ma anche in *Teoria e storia della storiografia*, «gli individui, apparentemente salvati rispetto alle conclusioni hegeliane, sono — in qualche modo — ancor più svalutati, in quanto non ritenuti meritevoli neppure del sacrificio supremo di sé stessi per l'affermazione dello Spirito assoluto, ma ridotti a strumenti di esso, marionette incapaci di attività diverse da quelle cui sono costretti dalla funzione cui la Provvidenza li ha destinati». È per sfuggire all'esito attualistico della sua filosofia, a cui, secondo Tessitore, «lo avvicinava terribilmente la sua stessa affermazione della storia come storia contemporanea e la risoluzione della storia nell'atto del pensiero», che Croce scava nel «significato attualistico della contemporaneità una dimensione nuova», e assegna una funzione importante, contro la tendenza gentiliana a risolvere le forme distinte nell'unità del pensiero in atto, «al momento della prassi, al principio della vita, dell'esperienza vivente». In seguito, la teorizzazione del «vitale» come forma «concomitante» che accompagna tutte le altre, mette in crisi «inesorabilmente il principio della circolarità» e la struttura idealistica della filosofia crociana<sup>68</sup>.

A distanza di quasi vent'anni dal saggio di Chabod, un altro storico Giuseppe Galasso, con forti interessi filosofici e antropologici, si è accostato all'opera storica di Croce per indagarla nella sua immanente struttura concet-

<sup>68</sup> F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *AA.VV., Incidenza di Hegel*, Napoli 1970, pp. 857, 881, 888-9, 902.

tuale, nel suo indissolubile legame con il complesso sistema delle categorie interpretative, che veniva incessantemente modificandosi sotto la spinta drammatica degli eventi storici contemporanei: in questo senso, la categoria della vitalità, che emerge in primo piano nelle sue meditazioni del secondo dopoguerra, serviva al filosofo per giudicare

quei fenomeni della civiltà contemporanea (totalitarismo, stalinismo, violenza, materialità, massificazione) a cui la sua idea della libertà, come religione della libertà facente tutt'uno con la causa della civiltà moderna, era più riluttante. Ripresentare l'economia, l'utile, la politica etc. in termini di vitalità, ossia non come un *quid* già a suo modo razionalizzato, ma come un impulso assolutamente primigenio di forza in espansione; affermare insieme la vitalità come una categoria fra le altre e come il fondo oscuro contro il quale e sul quale si svolge ciascuna delle altre categorie, voleva dire per il Croce prendere coscienza che le forze agenti nel mondo e nella storia erano meno disciplinabili di quanto il suo razionalismo storicistico e l'etica umanistica della libertà avevano prospettato<sup>69</sup>.

Ma già fin dagli anni Trenta, la considerazione del vitale « non ha più i tratti esaltanti e liberatorii, potenziatori della vita e dell'eticità, che essa aveva avuto nel Croce degli anni più verdi e che tanto avevano concorso a fargli il nome di filosofo rinnovatore e di maestro ». Se « una linea di crisi potenziale si delinea nell'armonica struttura dello Spirito assoluto », ciò accade perché alla porta del suo studio di filosofo mondano e non monastico, « avevano successivamente battuto le guerre, le rivoluzioni, i crolli di Stati e di regimi più impreveduti e imprevedibili, i mutamenti più sconvolgenti del modo di vita e della stessa vita quotidiana »<sup>70</sup>.

Di fronte alle diverse interpretazioni dell'opera crociana, da quella largamente dominante delle « due ani-

<sup>69</sup> G. Galasso, *Croce storico* (1969), in *Croce cit.*, p. 75.

<sup>70</sup> Id., *Croce e lo spirito del suo tempo* (1978), ivi, pp. 106-7 e 110-1.

me » (il Croce « metodologo » contrapposto al Croce « metafisico ») a quella di chi, da Ugo Spirito ad Antimo Negri, cerca di ricondurre Croce, nonostante le sue contraddizioni, entro la struttura logica dell'attualismo gentiliano, Gennaro Sasso fa consistere il compito dell'interprete non già nel tentativo di salvare « una parte della filosofia di Croce contrapponendola ad altre parti, giudicate indegne di salvezza, bensì di comprendere tutta intera quella filosofia nel suo specifico ambiente storico e problematico, nel reale processo dei suoi motivi coerenti ed incoerenti, armonici e disarmonici, nelle sue affermazioni e nei suoi travagliati ritorni autocritici, insomma nella sua dinamica totalità »<sup>71</sup>. A questa esigenza Sasso ha cercato di restare fedele tanto nel breve saggio *Per un'interpretazione di Croce*, pubblicato nel 1963-64, quanto nel grosso e complesso volume del 1975 su *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, il maggiore tentativo che sia stato fatto, fino a oggi, nella direzione di un'interpretazione globale del pensiero crociano, colto nella connessione dinamica delle sue successive elaborazioni, secondo un'idea di « sistematicità », che rompe la rigidità formale ed estrinseca del « sistema », per cogliere, invece, i nessi concettuali che tengono assieme le sempre nuove sistemazioni date da Croce ai problemi che assillavano la sua mente di pensatore, fino all'ultimo tormentato dalla voce inquietante del demone socratico.

Per Sasso, il tema della « vitalità » diventa centrale nella filosofia crociana proprio nel momento in cui rischia di metterne in crisi i fondamenti costitutivi, investendo la struttura idealistica del sistema con il peso di una « negatività » che non può mai interamente risolversi nel « positivo » delle differenti forme spirituali.

Da un lato, infatti, sottolineando la necessità-eternità del negativo, la sua invariabile presenza nella trama della realtà, la sua perenne disponibilità a problematica ad essere « abbas-

<sup>71</sup> G. Sasso, *Per un'interpretazione di Croce*, in *Passato e presente nella storia della filosofia*, Bari 1967, pp. 121-2 e 129.

sato a materia » delle altre forme, Croce garantisce all'uomo quel passaggio ai superiori valori che basta, in effetti, a sempre di nuovo sconfiggere il male e a « redimere il mondo » dalla sua iniqua presenza. Ma dall'altro (e questo è il punto interessante, che scuote fortemente, anche se non giunge a mettere esplicitamente in crisi, la struttura « idealistica » della sua filosofia), la sua drammatica, e talvolta cupa, insistenza sulla indomabilità della barbarie e del male non sottolinea tanto la perennità-necessità della loro risoluzione in arte, filosofia e moralità, quanto piuttosto la crudeltà, insita nella condizione dell'uomo, il quale può bensì superare « i mali » ma non « il male », che in questo senso è veramente senza « redenzione ».

Il « peccato originale » coincide, quindi, « non tanto con il vitale quanto con la stessa dialettica che esso inizia e continuamente riapre dopo le sue provvisorie « sintesi »; perché il male è operante, nella trama della realtà, come elemento incancellabile, e sempre risorge dal cuore delle categorie che lo avevano, in un primo tempo, « redento »<sup>72</sup>. In questo modo, osserva ancora Sasso nella sua opera maggiore, lo spirito svela « la sua simultanea appartenenza a due ordini diversi, ma, in questa diversità, identicamente eterni. Se prima la sua forma era il nesso delle diversità, ora, per contro, è la scissione ». Con questa scissione, il tempo s'introduce « nella struttura eterna dello spirito, sconvolge il suo ritmo e trasforma in contingenza la sua necessità ». La vitalità è la temporalità della vita che si insinua nella struttura razionale dello spirito e lo fa uscire dalla sua storica immobilità, ma, al tempo stesso, ne mette in crisi, con la sua irrisolvibile polarità di piacere e dolore, la potenza dialettica risolutrice di ogni contrasto nella piena positività delle spirituali categorie. La filosofia crociana si chiude dunque, kantianamente, su questa intuizione « della scissione dell'uomo e del suo universo storico »<sup>73</sup>, mentre il vecchio filosofo, che pur aveva scosso « con aperture improvvise

e di quasi impossibile audacia » la struttura idealistica del suo pensiero, finiva « per chiudersi di nuovo nei suoi confini in doloroso atteggiamento di difesa »<sup>74</sup>.

La suggestiva e filologicamente agguerrita interpretazione di Sasso conduce il pensiero crociano nel cuore stesso della crisi contemporanea, al centro di quella husserliana « crisi delle scienze europee » di cui anche Galasso ha parlato. E non si può non consentire con lui, quando, a conclusione della sua indagine, egli scrive che

la lezione di civiltà e, se la parola non fosse così logora, di umanità, che deve trarsi da questo pensatore, oggi così mal conosciuto e così poco letto, consiste certo nella coraggiosa meditazione sulla vitalità, sulla barbarie e sulla « fine della civiltà », ma anche nel positivo anelito a non indulgere alla contemplazione delle tombe, a ricercare la vita, a non consentire a se stessi, innanzitutto a se stessi, i morbidi pensieri della decadenza, della rinuncia e della morte<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Ivi, p. 693.

<sup>75</sup> Ivi, p. 1028.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 109-11

<sup>73</sup> Id., *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975, pp. 687-89.

## BIBLIOGRAFIA

I. OPERE DI CARATTERE BIBLIOGRAFICO  
E BIOGRAFICO

1. *Opere generali.*

- G. Castellano, *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce*, Bari 1920.
- G. Castellano, *B. Croce: il filosofo-il critico-lo storico*, Napoli 1924 e Bari 1936<sup>2</sup>.
- L'opera filosofica, storica e letteraria di B. Croce*, Bari 1942 (con bibliografia ragionata, a cura di F. Laterza, per gli anni 1920-41).
- B. Croce, a cura di F. Flora, numero speciale di « Letterature moderne », Milano 1953.
- M. Biscione, *Interpreti di Croce*, Napoli 1968.
- V. Stella, *Il giudizio su Croce. Momenti per una storia delle interpretazioni*, Pescara 1971.
- V. Stella, *Il giudizio e la prassi. Studi su Croce dal 1971 al 1975*, in « La Cultura », XIV (1976), pp. 315-41.
- V. Stella, *Croce*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di A. Bausola, vol. II: *Il pensiero contemporaneo*, t. I, Brescia 1978, pp. 435-57.

2. *Bibliografie crociane.*

La « Rivista di studi crociani », diretta da A. Parente, provvede dal 1964 a un continuo aggiornamento della bibliografia crociana.

*Bibliografia crociana*, a cura di E. Cione, Milano-Roma 1956.

- F. Nicolini, *L'« Edition ne varietur » delle opere di B. Croce*, Napoli 1960.
- S. Borsari, *L'opera di B. Croce. Bibliografia*, Napoli 1964.
- K. E. Lönne, *Il testo delle opere di B. Croce*, in « Rivista di studi crociani », XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1981, pp. 255-73.
3. *Biografie e ricordi*.
- R. Franchini, *Note biografiche*, Torino 1953.
- R. Franchini, *Intervista su Croce*, a cura di A. Fratta, Napoli 1978.
- V. Galati, *Colloqui con B. Croce*, Brescia 1957.
- F. Nicolini, *B. Croce*, Torino 1962.
- E. Croce, *Ricordi familiari*, Firenze 1962.
- E. Croce, *L'infanzia dorata*, Milano 1966.
- E. Cecchi, *Ricordi crociani*, Milano-Napoli 1965.
- A. Parente, *Appunti autobiografici e piani di lavoro di Croce*, in « Rivista di studi crociani », IV, 1967, pp. 1-20.
- I. De Feo, *B. Croce e il suo mondo*, Torino 1966.
- I. De Feo, *Croce: l'uomo e l'opera*, Milano 1975.
- L. Felici, *Gli anni romani di B. Croce (1884-1885)*, « Palatino », 1967, 1 e 2.
- R. Colapietra, *B. Croce e la politica italiana*, vol. I: *Dalla giovinezza al 1921*; vol. II: *Dal 1922 alla morte*, Bari 1969.
- A. Parente, *L'amore nella vita e nel pensiero di B. Croce*, in « Rivista di studi crociani », XVI, 1979, pp. 105-30.

## II. EDIZIONI DELLE OPERE

- La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, « Atti dell'Accademia Pontaniana », XXIII, Napoli 1893 (rist. in *Primi saggi*, Bari 1919, pp. 1-46).
- La critica letteraria. Questioni teoriche*, Roma 1894 (rist. in *Primi saggi*, Bari 1919, pp. 73-175).
- Studi storici sulla rivoluzione napoletana del 1799*, 2ª ed. corretta e accresciuta, Roma 1897.

- Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici*, Milano-Palermo 1900 (3ª ed., Bari 1918).
- Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, « Atti dell'Accademia Pontaniana », XXX, Napoli 1900 (rist. in *La prima forma della « Estetica » e della « Logica »*, a cura di A. Attisani, Messina-Roma 1925, pp. 1-118).
- Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. I. Teoria II. Storia*, Milano-Palermo-Napoli 1902 (3ª ed. riv., Bari 1908).
- Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, « Atti dell'Accademia Pontaniana », XXXV, Napoli 1905 (rist. in *La prima forma cit.*, pp. 119-312).
- Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*, Bari 1907 (rist. senza la bibliografia in *Saggio sullo Hegel*, ivi, 1913, pp. 3-148).
- Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, « Atti dell'Accademia Pontaniana », XXXVII, Napoli 1907 (rist. a cura di A. Attisani, Napoli 1926).
- Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari 1909.
- Logica come scienza del concetto puro*, 2ª ed. completamente rifatta, Bari 1909.
- Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Bari 1910.
- La filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1911.
- Saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bari 1911.
- Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari 1913.
- Breviario di estetica. Quattro lezioni*, Bari 1913 (rist. in *Nuovi saggi di estetica*, ivi, 1920, pp. 1-91).
- La letteratura della Nuova Italia. Saggi critici*, voll. I e II, Bari 1914.
- Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Bari 1914 (2ª ed. raddoppiata, Bari 1926).
- Aneddoti e profili settecenteschi*, Milano-Palermo-Napoli 1914.
- La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, voll. III e IV, Bari 1915.
- Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, aus dem Italienischen übersetzt von E. Pizzo, Tübingen 1915.
- I teatri di Napoli dal Rinascimento alla fine del secolo diciannovesimo*, nuova ed., Bari 1916.

*Teoria e storia della storiografia*, Bari 1917.  
*La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari 1917.  
*Conversazioni critiche. Serie I e II*, Bari 1918.  
*Contributo alla critica di me stesso*, Napoli 1918 (edizione di cento esemplari fuori commercio; rist. in *Etica e politica*, Bari 1931).  
*Storie e leggende napoletane*, Bari 1919.  
*Goethe, con una scelta delle liriche nuovamente tradotte*, Bari 1919.  
*Una famiglia di patrioti ed altri saggi storici e critici*, Bari 1919.  
*Curiosità storiche*, Napoli 1919 (rist. in *Aneddoti di varia letteratura*, Napoli 1942, 3 voll.).  
*Primi saggi*, Bari 1919.  
*Pagine sparse*, raccolte da G. Castellano. Serie I: *Pagine di letteratura e di cultura*; serie II: *Pagine sulla guerra*, Napoli 1919.  
*Nuovi saggi di estetica*, Bari 1920.  
*Ariosto, Shakespeare e Corneille*, Bari 1920.  
*Pagine sparse*, raccolte da G. Castellano. Serie III: *Memorie, schizzi biografici e appunti*, Napoli 1920.  
*Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Bari 1921, 2 voll.  
*La poesia di Dante*, Bari 1921.  
*Frammenti di etica*, Bari 1922 (rist. in *Etica e politica*, ivi, 1931).  
*Nuove curiosità storiche*, Napoli 1922 (i capitoli VIII e X rist. in *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*; il XII in *Uomini e cose della vecchia Italia*, I; il resto negli *Aneddoti di varia letteratura*).  
*Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Bari 1923.  
*Storia del Regno di Napoli*, Bari 1925.  
*Elementi di politica*, Bari 1925 (rist. in *Etica e politica*, ivi, 1931).  
*Uomini e cose della vecchia Italia. Serie prima e seconda*, Bari 1927.  
*Pagine sparse*, raccolte da G. Castellano. Serie IV: *Politica e letteratura. Ricordi di vita ministeriale*, Napoli 1927.  
*Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari 1928.  
*Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero - Poesia e letteratura - Vita morale*, Bari 1929.

*Aesthetica in nuce*, Napoli 1929 (testo italiano della voce *Aesthetics*, in *Encyclopaedia Britannica*, 14<sup>a</sup> ed., London-New York 1929; rist. in *Ultimi saggi*, Bari 1935, pp. 3-42).  
*Etica e politica*, Bari 1931.  
*Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bari 1931.  
*Conversazioni critiche. Serie terza e quarta*, Bari 1932.  
*Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1932.  
*Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana dal Tre al Cinquecento*, Bari 1933.  
*Ultimi saggi*, Bari 1935.  
*Varietà di storia letteraria e civile. Serie I*, Bari 1935.  
*La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, Bari 1936.  
*Vite di avventure, di fede e di passione*, Bari 1936.  
*La storia come pensiero e come azione*, Bari 1938.  
*La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, vol. V, Bari 1939.  
*Conversazioni critiche. Serie quinta*, Bari 1939.  
*La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, vol. VI, Bari 1940.  
*Il carattere della filosofia moderna*, Bari 1941.  
*Poesia antica e moderna. Interpretazioni*, Bari 1941.  
*Storia dell'estetica per saggi*, Bari 1942.  
*Aneddoti di varia letteratura*, Napoli 1942, 3 voll.  
*Pensieri vari*, Bari 1943 (rist., con l'aggiunta di altri cinque nuovi pensieri, in *Discorsi di varia filosofia*, II, Bari 1945, pp. 257-98).  
*Pagine sparse*, Napoli 1943, 3 voll.  
*Per la nuova vita dell'Italia. Scritti e discorsi (1943-1944)*, Napoli 1944 (rist. in *Scritti politici*, Bari 1963).  
*Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945, 2 voll.  
*Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, voll. I e II, Bari 1945.  
*Pensiero politico e politica attuale. Scritti e discorsi (1945)*, Bari 1946 (rist. in *Scritti politici cit.*).  
*Due anni di vita politica italiana (1946-1947)*, Bari 1948 (rist. in *Scritti politici cit.*).  
*Quando l'Italia era tagliata in due (Estratto di un diario). Luglio 1943-Giugno 1944*, Bari 1948 (rist. in *Scritti politici cit.*).  
*Filosofia e storiografia. Saggi*, Bari 1949.  
*La letteratura italiana del Settecento - Note critiche*, Bari 1949.

- Varietà di storia letteraria e civile - Serie seconda*, Bari 1949.  
*Nuove pagine sparse, Serie I-II*, Napoli 1949.  
*Lettere di poeti e riflessioni sulla teoria e la critica della poesia*, Bari 1950.  
*Storiografia e idealità morale. Conferenze agli alunni dell'Istituto per gli studi storici di Napoli ed altri saggi*, Bari 1950 (le pp. 3-116 rist. in *Terze pagine sparse*, I, ivi, 1955, pp. 5-116; le pp. 26-40, 118-32, 139-80, in *Indagini su Hegel*, ivi, 1952).  
*Filosofia - Poesia - Storia. Pagine tratte da tutte le opere*, a cura dell'autore, Milano-Napoli 1951.  
*Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari 1952.  
*Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, vol. III, Bari 1952.

*Scritti ed edizioni postume.*

- Terze pagine sparse*, raccolte e ordinate dall'autore, Bari 1955, 2 voll.  
*Croce-Einaudi, Liberismo e Liberalismo*, a cura di P. Solari, Milano-Napoli 1957.  
*Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, voll. I e II, Bari 1963.  
*Discorsi parlamentari*, Roma 1966.  
*Memorie della mia vita. Appunti che sono stati adoprati e sostituiti dal «Contributo alla critica di me stesso»*, Napoli 1966.

*Epistolari.*

- Carteggio Croce-Vossler (1899-1949)*, con pref. e a cura di V. De Caprariis, Bari 1951; 2ª ed., con l'aggiunta di due lettere, Roma-Bari 1983.  
*Lettere di B. Croce a G. Vailati*, a cura di M. Dal Pra, «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, pp. 180-7 (pubblica 20 lettere, datate dal 24 aprile 1899 al 29 novembre 1903).  
 A. Parente, *Archivio crociano: le lettere*, in «Rivista di studi crociani», IV, 1967, pp. 381-94.  
 B. Croce, *Epistolario I*, Napoli 1967 (a cura dell'Istituto italiano di studi storici).

- B. Croce, *Epistolario II, Lettere ad Alessandro Casati*, 1907-1952, Napoli 1969.  
 Croce-Valgimigli, *Carteggio*, a cura di M. Gigante, Napoli 1976.  
 B. Croce, *Lettere a Vittorio Enzo Alfieri (1925-1952)*, Milano 1976.  
*Carteggio Croce-Omodeo*, a cura di M. Gigante, Napoli 1978.  
 B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, intr. di G. Sasso, Milano 1981.  
*Carteggio Croce-Amendola*, a cura di R. Pertici, Napoli 1982.

Le opere di B. Croce sono edita da Laterza anche in un'apposita collana economica. L'editore si appresta ora a pubblicare l'Edizione nazionale delle opere. La pubblicazione dell'*Epistolario* prosegue a cura dell'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli.

III. TRADUZIONI IN LINGUA STRANIERA

1. *Francese.*

- Matérialisme historique et économie marxiste. Essais critiques*, tr. A. Bonnet, Paris 1901.  
*Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale - I. Théorie - II. Histoire*, tr. H. Bigot, Paris 1904.  
*Ce qui est vivant e ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, tr. H. Buriot, Paris 1910.  
*Philosophie de la pratique. Economie et éthique*, tr. H. Buriot e V. Jankelevitch, Paris 1911.  
*La philosophie de Jean-Baptiste Vico*, tr. H. Buriot-Darsiles e G. Bourgin, Paris 1913.  
*Histoire de l'Italie contemporaine (1871-1915)*, tr. H. Bedarida, Paris 1929.  
*Contribution à ma propre critique*, tr. J. Chaix-Ruy, Paris 1949.  
*La Poésie - Introduction à la critique et à l'histoire de la poésie et de la littérature*, tr. D. Dreyfus, Paris 1951.  
*Histoire de l'Europe au dix-neuvième siècle*, tr. H. Bedarida, Paris 1953.

## 2. Spagnolo.

*Estética como ciencia de la expresión y lingüística general. Teoría é Historia de la estética*, tr. J. Sánchez Rojas, pref. M. de Unamuno, Madrid 1912.

*Breviario de estética (Cuatro lecciones, seguidas de dos ensayos y un apéndice)*, tr. J. Sánchez Rojas, Madrid 1923; nuova ed. Buenos Aires-México 1938.

*España en la vida italiana durante el Renacimiento*, tr. J. Sánchez Rojas, Madrid 1925; nuova ed., tr. Fr. González Ríos, Buenos Aires 1945 (trad. dalla 2ª ed. it.).

*Filosofía práctica en sus aspectos económico y ético*, tr. E. González Blanco, Madrid 1926; nuova ed. Buenos Aires 1942 (trad. dalla 3ª ed. it.).

*Lógica como ciencia del concepto puro*, tr. A. Gil Fagoaga, Madrid-Buenos Aires 1933.

*Historia de Europa en el siglo XIX*, tr. J. Chabas, Madrid 1933; nuova ed., tr. L. E. de Negri, Buenos Aires 1950.

*La historia como hazaña de la libertad* (trad. della *Storia come pensiero e come azione*), tr. E. Diez Canedo, México 1942; 2ª ed. México-Buenos Aires 1960.

*Materialismo histórico y economía marxista*, tr. O. Caletti, Buenos Aires 1942 (trad. dalla 5ª ed.).

*Aesthetica in nuce*, tr. I. Questa de Marelli, Buenos Aires 1943.

*Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, tr. Fr. González Ríos, Buenos Aires 1943.

*Shakespeare*, tr. R. Baeza, Buenos Aires 1944.

*Ariosto*, tr. Fr. González Ríos, Buenos Aires 1946.

*Corneille, con un ensayo sobre Racine*, tr. Fr. González Ríos, Buenos Aires 1946.

*Goethe. Parte primera*, tr. M. Lugaresi, Mendoza 1951.

*Teoría e historia de la historiografía*, tr. E. J. Prieto, Buenos Aires 1953.

*La poesía. Introducción a la crítica e historia de la poesía y de la literatura*, tr. N. Rodríguez Bustamante, Buenos Aires 1954.

*Goethe. Parte segunda*, tr. M. Lugaresi, Mendoza 1956.

*Epistolario Croce-Vossler*, tr. E. Manassero, pref. G. Marone, Buenos Aires 1956.

*El carácter de la filosofía moderna*, tr. L. F. Rosso, Buenos Aires 1959.

*Estética como ciencia de la expresión y lingüística general. Parte teórica*, pref. A. Attisani, tr. A. Vegne y Goldoni, Buenos Aires 1962.

## 3. Portoghese.

*Breviario de estetica*, tr. R. d'Almeida, pref. F. de Figueiredo, Lisboa 1914.

*Aspectos moraes da vida politica*, tr. M. Ruas, pref. L. Battistelli, Rio de Janeiro s.a. (ma 1937).

*Materialismo histórico e economia marxista*, tr. L. Washington, São Paulo 1948.

## 4. Rumeno.

*Elemente de estetica*, tr. S. O. Nenitescu, Bucuresti 1922.

*Lirismul si totalitatea artei*, tr. H. Blariau, Bucuresti s.a. (con una lettera di Croce al traduttore; tr. dell'*Intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*).

## 5. Inglese.

*Aesthetics as science of expression and general linguistic*, tr. D. Ainslie, London 1909; 2ª ed., ivi 1922; ed. riv. New York 1953; rist. London 1953.

*Philosophy of the pratical. Economic and Ethic*, tr. D. Ainslie, London 1913.

*The Philosophy of Giambattista Vico*, tr. R. G. Collingwood, London 1913 (trad. della 3ª ed.).

*Historical materialism and the Economics of Karl Marx*, tr. C. M. Meredith, intr. A. D. Lindsay, London s.a. (ma 1914); 2ª ed. ivi 1922.

*What is living and what is dead of the philosophy of Hegel*, tr. D. Ainslie, London 1915.

*Logic as the Science of the pure Concept*, tr. D. Ainslie, London 1917 (tr. della 2ª ed., con aggiunta la pref. della 3ª ed.).

*Ariosto, Shakespeare and Corneille*, tr. D. Ainslie, New York 1920.

*Theory and History of Historiography*, tr. D. Ainslie, London 1921 (tr. della 2ª ed.).

*The Essence of Aesthetics*, tr. D. Ainslie, London 1921 (tr. del *Breviario di estetica*).

*The Poetry of Dante*, tr. D. Ainslie, New York 1922.

*Goethe*, tr. E. Anderson, intr. D. Ainslie, London 1923.

*The Conduct of Life*, tr. A. Livingston, New York 1924 (tr. dei *Frammenti di etica*).

*European Literature in the Nineteenth Century*, tr. e intr. D. Ainslie, London 1924 (tr. di *Poesia e non poesia*).

*Benedetto Croce. An Autobiography*, tr. R. G. Collingwood, pref. J. A. Smith, Oxford 1927 (tr. del *Contributo alla critica di me stesso*).

*A History of Italy, 1871-1915*, tr. C. M. Ady, Oxford 1929.

*History of Europe in the Nineteenth Century*, tr. H. Furst, New York 1933 e London 1934.

*History as the Story of Liberty*, tr. S. Sprigge, New York 1941 (tr. della 3ª ed. della *Storia come pensiero e come azione*).

*Politics and Morals*, tr. S. I. Castiglione, London 1946 (tr. degli *Elementi di politica*).

*Germany and Europe. A spiritual Dissension*, tr. e intr. V. Sheean, New York 1944.

*Guide to Aesthetics*, tr. e intr. P. Romanell, New York 1965 (tr. del *Breviario di estetica*).

*Benedetto Croce. Essays on Marx and Russia*, tr. e intr. A. De Gennaro, New York 1966.

*Philosophy, Poetry, History: An Anthology of Essays*, tr. e intr. C. Sprigge, New York-Toronto 1966.

*History of the Kingdom of Naples*, intr. H. Stuart Hughes, tr. F. Frenaje, Chicago-London 1970.

*Poetry in Literature. An Introduction to Its Criticism and History*, tr. G. Gullace, Carbondale-Edwardsville 1981.

## 6. Tedesco.

*Aesthetik als Wissenschaft des Ausdrucks und Allgemeine Linguistik. Theorie und Geschichte*, tr. K. Federn, Leipzig 1905 (tr. della 2ª ed.).

*Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, mit einer Hegel-Bibliographie*, tr. K. Büchler, Heidelberg 1909.

*Grundriss der Aesthetik. Vier Vorlesungen*, tr. Th. Poppe, Leipzig 1913.

*Goethe*, tr. J. v. Schlosser, Zürich-Leipzig-Wien 1920.

*Dantes Dichtung*, tr. J. v. Schlosser, Zürich-Leipzig-Wien 1921.

*Randbemerkungen eines Philosophen zum Welt-Kriege, 1914-1920*, tr. J. v. Schlosser, Zürich-Leipzig-Wien 1922 (tr. delle *Pagine sulla guerra*).

*Ariost, Shakespeare, Corneille*, tr. J. v. Schlosser, Zürich-Leipzig-Wien 1922.

*Fragmente zur Ethik*, tr. J. v. Schlosser, Zürich-Leipzig-Wien 1923.

*Beitrag zur Kritik meiner selbst*, tr. J. v. Schlosser, in *Die Philosophie der Gegenwart in Selbst-darstellungen*, a cura di R. Schmidt, Leipzig 1923.

*Grundlagen der Politik*, tr. H. Feist, München 1924.

*Poesie und Nichtpoesie. Bemerkungen über die europäische Literatur des neunzten Jahrhunderts*, tr. J. v. Schlosser, Zürich-Leipzig-Wien 1925.

*Der Begriff des Barock. Die Gegenreformation. Zwei Essays*, tr. B. Fenigstein, Zürich-Leipzig-Stuttgart 1925 (tr. dei due saggi *Il concetto del barocco e Controriforma*).

*Die Philosophie Giambattista Vicos*, tr. E. Auerbach-Th. Lücke, Tübingen 1927 (Gesammelte philosophische Schriften, II, 1).

*Philosophie der Praxis, Oekonomie und Ethik*, tr. H. Feist-R. Peters, Tübingen 1929 (Gesammelte philosophische Schriften, I, 3).

*Geschichte Italiens 1871-1915*, tr. E. Wilmersdoerffer, Berlin 1928.

*Kleine Schriften zur Aesthetik*, tr. J. v. Schlosser, vol. I-II, Tübingen 1928 (Gesammelte philosophische Schriften, II, 1, 2: vi sono tradotti, con esclusione di alcuni saggi, i *Problemi di estetica*, 2ª ed., e i *Nuovi saggi di estetica*, 2ª ed.).

*Aesthetik als Wissenschaft vom Ausdruck und Allgemeine Sprachwissenschaft-Theorie und Geschichte*, tr. H. Feist-R. Peters, Tübingen 1930 (Gesammelte philosophische Schriften, I, 1).

*Logik als Wissenschaft vom Reinen Begriff*, tr. F. Noeggerath, Tübingen 1930 (Gesammelte philosophische Schriften, I, 2).

*Theorie und Geschichte der Historiographie und Betrachtungen zur Philosophie der Politik*, tr. H. Feist-R. Peters, Tübingen 1930 (Gesammelte philosophische Schriften, I, 4: aggiunti gli *Elementi di politica* e gli *Aspetti morali della vita politica*).

- Antibistorismus*, tr. K. Vossler, München-Berlin 1931.  
*Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert*, Zurich 1935 (capp. I-III tr. da K. Vossler, il rimanente da R. Peters); 2<sup>a</sup> ed. Wien-Zürich 1947.
- Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, tr. F. Bondy, Bern 1944 (con intr. di H. Barth); 2<sup>a</sup> ed. Hamburg s.a. (ma 1949).
- Europa und Deutschland. Bekenntnisse und Betrachtungen*, tr. G. Zamboni, Bern s.a. (ma 1946).
- Die Religion der Freiheit. Einleitung zu einer Geschichte Europas in 19. Jahrhundert*, tr. K. Vossler, Stuttgart 1949.
- Goethe. Studien zu seinem Werk*, tr. W. Ross, Dusseldorf 1949 (tr. della 4<sup>a</sup> ed. del *Goethe*).
- Briefwechsel Benedetto Croce-Karl Vossler*, tr. e pref. O. Vossler, Berlin-Frankfurt 1955.
7. Olandese.
- Brevier van aesthetica*, tr. A. Hudig, intr. R. Guarnieri, Arnhem, Hijman 1926.
8. Danese.
- Aestetisk breviarium*, tr. V. Dissing, Kobenhavn 1960.  
*Litteraere og politiske essays*, tr. e pref. K. Bogh, Kobenhavn 1945.
9. Svedese.
- Estetiskt Breviarium*, tr. K. Johanson, Stockholm 1930.  
*Europas historia under 1800-Talet*, tr. V. Wahlstedt-Markelius, pref. I. Harrie, Helsingfors 1937.
10. Norvegese.
- Essays*, tr. L. Lindback, Oslo 1950.
11. Serbo croato e sloveno.
- Estetika kao nauka o izzazu i opsta lingvistika*, tr. e intr. V. Vitezica, Beograd 1934.

- Zgodovina Evrope v devetnajstem Stoletju*, tr. S. Leben, intr. B. Furlan, Ljubljana 1934.  
*Esaji is Estetike*, tr. V. Desnica, Split 1938.  
*Estetika kao nauka o izzazu i opca lingvistik-teorija i historija*, tr. V. Vitezica, Zagreb 1960.

## 12. Ungherese.

- Estétika Elmélet és Történet*, tr. Kiss Ernő, Budapest 1914.  
*Az Aesthetika Alapelemei*, tr. Farkas Zoltán, Budapest 1917.  
*Történelem és szabadság*, Budapest 1940 (*Saggi etici e politici*).

## 13. Ceco.

- Aesthetica vedon vyraru a vseobecnon linguistikon*, tr. E. Franke, Praze 1907 (tradotta solo la parte teorica della 2<sup>a</sup> ed.).  
*Barok - Tri Essaye*, Praha 1927, con una nota introduttiva di Croce (tr. del *Concetto del barocco; Controriforma; Decadenza italiana*).  
*Brevir estetiky*, tr. e intr. J. Bartoš, Praha 1927.  
*Evropa v XIX. století*, tr. J. Popelová, Praze 1938.

## 14. Polacco.

- Zarys Estetyki*, tr. s. Guiadka, pref. Z. Czerny, Krakowie 1961.

## 15. Russo.

- Istoričeskij materializm i marksistskaja ekonomija. Kritičeskie ocerki*, tr. P. Štiakova, St. Petersburg 1902.  
*Estetika kak nauka o byraženici i kak obščaja lingvistika - Cast' I. Teorija*, tr. V. Jakovenko, Moskva 1920 (trad. dell'*Estetica*, parte I, *Teoria*, della 4<sup>a</sup> ed. italiana).

## 16. Ebraico.

- Tobedot Eiropa bimea a-tesha-esre*, tr. Haim Vardi, pref. Efraim Shmnel, Ierushalaim 1953 (trad. della *Storia d'Europa nel secolo XIX*).

17. *Cinese.*

*Me scin yan li*, tr. Chin Kan Cin, Pechino 1958 (trad. dell'*Estetica*, parte I, *Teoria*).

18. *Giapponese.*

*Jissai no Tetsugaku*, tr. Katsurai Tonosuke, Tokyo 1915 (trad. della *Filosofia della pratica*, condotta sulla trad. inglese).

*Bi no Tetsugaku*, tr. Kugenuma Naoshi, Tokyo 1927 (trad. dell'*Estetica*, solo la parte teorica).

*Bigaku genzon*, tr. Baba Mutsuo, Tokyo 1927 (trad. dell'*Estetica*).

*Rekishi jojutsu no riron oyobi rekishi*, tr. Hani Goro, Tokyo 1927 (trad. della *Teoria e storia della storiografia*).

*Bigaku*, tr. Hasegawa Seiga e Otsuki Kenij, Tokyo 1930 (trad. dell'*Estetica*).

*Rekishi no riron to rekishi*, tr. Hani Goro, Tokyo 1952 (trad. della *Teoria e storia della storiografia*).

*Jukuseiki Yoroppa-Shi*, tr. Sakai Naoyoshi, Tokyo 1957 (trad. della *Storia d'Europa nel secolo XIX*).

IV. STUDI CRITICI

1. *Studi di carattere generale.*

G. Prezzolini, *B.C.*, Napoli 1909.

K. Vossler, *Die Italienische Literatur der Gegenwart*, Heidelberg 1914; trad. it. Napoli 1916, cap. VI.

K. Vossler, *Das System der Philosophie des Geistes*, in *Deutsche Literaturzeitung*, XXXI, 1910, n. 24; e in it., nella « Voce » di Firenze, 15 settembre 1910.

E. Chiocchetti, *La filosofia di B. C.* (1912), Firenze 1915.

G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, Bari 1912, pp. 417-31.

R. Serra, *Le lettere*, Roma 1914.

D. Ainslie, *B. C. and his activities*, in « The Nineteenth Century », 1916, n. 462.

H. Wildon Carr, *The Philosophy of B. C.*, London 1917.

G. Richard, *B. C., esthéticien, critique littéraire et historien de la littérature italienne*, in « Bulletin italien de Bordeaux », XXII, 1917, n. 2.

J. E. Spingarn, *The rich storehouse of Croce's Thought*, in *The Dial*, New York 1918, pp. 485 sgg.

B. Bosanquet, *The philosophy of B. C.*, in « Quarterly Review », aprile 1919, vol. 231, n. 459, pp. 359-77.

R. Piccoli, *B. C. An Introduction to his Philosophy*, New York 1923.

U. Spirito, *Il nuovo idealismo italiano*, Roma 1923.

G. Castellano, *B. C. Il filosofo - Il critico - Lo storico*, Napoli 1924.

F. De Sarlo, *Gentile e C. Lettere filosofiche di un « superato »*, Firenze 1925.

I. I. Babbit, *C. and the philosophy of the flux*, in « Yale Review », gennaio 1925.

F. Flora, *C.*, Milano 1927.

G. Fano, *La filosofia di B. C. Saggio di critica e primi lineamenti di un sistema dialettico dello spirito* (1928-29), ed. in vol., Milano 1946.

U. Spirito-A. e L. Volpicelli, *B. C., la filosofia, l'etica, la critica letteraria, la teoria del diritto, la scienza economica, la politica*, Roma 1929.

G. Calogero-D. Petrinì, *Studi crociani*, Rieti 1930.

Goro M. Hani, *B. C.*, Tokyo 1940.

M. Ciardo, *Le quattro forme dello storicismo*, Bari 1947.

A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. C.*, Torino 1948.

D. Fauci, *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano*, Firenze 1950.

M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. C.*, Firenze 1951.

F. Olgiati, *B. C. e lo storicismo*, Milano 1953.

A. Attisani, *Interpretazioni crociane*, Messina 1953.

E. Cione, *B. C.*, Milano 1953.

C. Antoni, *Commento a C.*, Venezia 1955.

E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari 1955.

E. Garin, *Intellettuai italiani del XX secolo*, Roma 1974.

E. Paci, *La filosofia contemporanea*, Milano 1957.

H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, New York 1958; tr. it., *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Torino 1967.

- F. Focher, *Profilo di B. C.*, Cremona 1963.  
 F. Capanna, *La filosofia di B. C.*, Bologna 1966.  
 F. Capanna, *Le forme dello spirito*, Bologna 1967.  
 G. Calogero, *Il pensiero filosofico*, in «Terzo Programma», VI, 1966, n. 2, pp. 24-31.  
 R. Mattioli, *Fedeltà a Croce*, Milano 1966.  
 Ar. Momigliano, *Reconsidering B. C. (1866-1952)*, in «Durham University Journal», dicembre 1966.  
 F. Lombardi, *B. C. a cento anni dalla nascita*, in «De Homine», VI, 1967, n. 21, pp. 71-94.  
 G. Contini, *L'influenza culturale di B. C.*, Milano-Napoli 1967.  
 V. Mathieu, *Il posto di C. nella filosofia contemporanea*, in *Lezioni crociane*, Trieste 1967, pp. 5-22.  
 G. Sasso, *Un sistema unitario di pensiero*, in B. C., *la storia, la libertà*, Roma 1967, pp. 15-26.  
 G. Sasso, *Passato e presente nella storia della filosofia*, Bari 1967.  
 G. Sasso, B. C. *La ricerca della dialettica*, Napoli 1975.  
 N. Nicolini, *Gentile e altri studi*, Firenze 1973.  
 E. P. Lamanna, *Introduzione alla lettura di C.*, Firenze 1969.  
 A. Parente, *C. per lumi sparsi*, Firenze 1975.  
 P. Olivier, *C. ou l'affirmation de l'immanence absolue*, Paris 1975.  
 C. Boulay, *B. C. jusqu'en 1911 - Trente ans de vie intellectuelle*, Genève 1981.

## 2. Opere collettive.

- Cinquant'anni di vita intellettuale italiana, 1896-1946*, scritti in onore di B. C. per il suo ottantesimo anniversario, a cura di C. Antoni e R. Mattioli, Napoli 1950.  
*Omaggio a B. C. Saggi sull'uomo e sull'opera*, Torino 1953.  
*Homenaje a B. C. Commemoracion. Ensayos. Testimonies. Bibliografie*, Buenos Aires 1955.  
 «Revue internationale de philosophie», 1953, n. 26, fasc. 4, numéro spéciale.  
 B. C., Milano 1963.  
*Interpretazioni crociane*, convegno crociano, Bari 28-30 gennaio 1963, Bari 1963.  
*Carducci e Croce*, a cura di G. Spadolini, Bologna 1966 (nu-

meri speciali pubblicati sul «Resto del Carlino» per il cinquantenario della morte di Carducci e il centenario della morte di Croce).

- «La fiera letteraria», 21 aprile 1966, n. 15.  
 «Terzo Programma», VI, 1966, n. 2, *Nel centenario della nascita di B. C.*  
 B. C., *la storia, la libertà*, Roma 1967 (numero speciale dedicato a C. nel 1966 dalla «Voce repubblicana»)  
 B. C., Napoli 1967 (studi a cura dell'Accademia di scienze morali e politiche della Società nazionale di scienze, lettere e arti in Napoli).  
*Lezioni crociane*, Trieste, Università degli Studi, 1967.  
 «La Rassegna della letteratura italiana», LXXIV, serie V, vol. II, 1967, nn. 1-2.  
 B. C., a cura di A. Bruno, Catania 1974.  
*Thought, Action and Intuition as a Symposium on The Philosophy of B. C.*, a cura di L. M. Palmer e H. S. Harris, Hidesheim, New York 1975.  
*I conti con B. C.* (tavola rotonda con L. Colletti, A. Del Noce, C. Luporini, R. Romeo), in «Mondoperaio», n. 12, dicembre 1982, pp. 75-86.  
 B. C. *trent'anni dopo*, a cura di A. Bruno, Roma-Bari 1983 (atti del convegno di studi su B. C. promosso dalla facoltà di Lettere e filosofia di Catania nei giorni 6-8 maggio 1982).

## 3. Estetica e filosofia del linguaggio.

- K. Vossler, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, Heidelberg 1904, e Id., *Die Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, ivi 1905; trad. it., *Positivismo e idealismo nella scienza del linguaggio*, Bari 1908.  
 A. Aliotta, *La conoscenza intuitiva nell'Estetica del C.*, Piacenza 1904.  
 A. Aliotta, *Il presupposto metafisico dell'Estetica di B. C.*, in «Hermes» di Firenze, 1904, n. 4.  
 A. Aliotta, *L'estetica del C. e la crisi dell'idealismo moderno*, Roma 1920.  
 L. Pirandello, *Arte e scienza*, Roma 1908.  
 G. Gentile, *A proposito della 3ª ed. dell'«Estetica»*, in «Giornale storico della letteratura italiana», LIII (1909), pp. 160-6.

- G. Gentile, *Frammenti di estetica e di letteratura*, Lanciano 1921.
- G. Gentile, *Filosofia dell'arte*, Milano 1930.
- H. Cohen, *Aesthetik des reinen Gefühls*, Berlin 1912, pp. 30-4.
- M. De Unamuno, *Prólogo* alla tr. spagn. dell'*Estética*, Madrid 1912.
- G. Boine, *L'estetica dell'ignoto*, in «La Voce» di Firenze, IV, 1912, n. 9.
- B. Bosanquet, *Croce's Aesthetics*, in «Proceedings of British Academy», vol. IX, 1919.
- I. Richards, *The instrument of criticism: expression*, in «The Athenaeum», n. 4670, 31 ottobre 1919.
- F. Flora, *Dal romanticismo al futurismo*, Piacenza 1921.
- J. Middleton Murray, *C. and criticism*, in «The Nation and the Athenaeum», 26 novembre 1921.
- E. G. Parodi, *Questioni teoretiche: le leggi fonetiche, Nuovi studi medievali*, 1923, ora in *Lingua e letteratura*, a cura di G. F. Folena, Venezia 1957, vol. I.
- G. Bertoni, *Linguistica ed estetica*, in «Archivium Romanicum», VII, 1923.
- G. Bertoni, *Programma di filosofia come scienza idealistica*, Ginevra-Firenze 1923.
- L. Mumford, *Aesthetics: a dialogue*, New York 1925.
- L. Spitzer, *Sprachwissenschaft und Wortkunst*, in «Faust, eine Monatschrift», di Berlino 1925-26, fasc. 6.
- L. Russo, *Problemi di metodo critico*, Bari 1929.
- E. Colorni, *L'estetica di C.*, Milano 1932.
- A. Attisani, *Interpretazioni crociane: arte, totalità e moralità*, in «Ricerche filosofiche» di Messina, a. II, 1932, n. 1.
- A. Attisani, *Svolgimento dell'estetica crociana*, in «Rassegna d'Italia», I, 1946, 2-3, pp. 27-54.
- G. A. Borgese, *Poetica dell'unità*, Milano 1934.
- J. Dewey, *Art as experience*, New York 1934.
- J. Lameere, *L'Esthétique de B. C.*, Paris-Bruxelles 1936.
- C. Carbonara, *Sviluppi e problemi dell'estetica crociana*, Napoli 1937.
- A. Caracciolo, *L'estetica di B. C. nel suo svolgimento e nei suoi limiti*, Torino 1948.
- A. Caracciolo, *L'estetica e la religione di B. C.*, Roma-Brescia 1958.
- R. Garbari, *Genesi e svolgimento delle prime tesi estetiche di B. C.*, Firenze 1949.

- G. Morpurgo-Tagliabue, *Il concetto dello stile*, Roma-Milano 1951.
- G. Morpurgo-Tagliabue, *L'esthétique contemporaine. Une enquête*, Milano 1960.
- G. Morpurgo-Tagliabue, *Il pensiero estetico di C.*, in *Lezioni crociane*, Trieste 1967, pp. 83-116.
- M. Fubini, *Stile, linguaggio, poesia*, Milano 1948.
- A. Parente, *La terza scoperta dell'estetica crociana. Dialettica delle passioni e suo superamento nell'arte*, in B. C., a cura di F. Flora, Milano 1953, pp. 25-105.
- A. Parente, *Assolutezza del gusto*, in «Rivista di studi crociani», IV, 1967, pp. 47-53.
- V. Sainati, *L'estetica di B. C. Dall'intuizione visiva all'intuizione catartica*, Firenze 1953.
- M. Ciardo, *Filosofia dell'arte e filosofia come totalità*, Bari 1953.
- G. Nardo, *The Aesthetics of B. C.*, New York 1957.
- G. Seerveld, *B. C.'s earlier aesthetic theories and literary criticism: a critical philosophical look at the development during his rationalistic years*, Kampen 1958.
- A. Bruno, *Le due prospettive del pensiero crociano e lo svolgimento dell'estetica*, in «Letterature moderne», 1958.
- A. Plebe, *Processo all'estetica*, Firenze 1959.
- S. Cavaciuti, *La teoria linguistica di B. C.*, Milano 1959.
- C. Antoni, *Chiose all'Estetica*, Roma 1960.
- G. N. G. Orsini, *B. C. Philosopher of Art and Literary Critic*, Carbondale 1961 (tr. it., *L'estetica e la critica di B. C.*, Milano-Napoli 1976).
- U. Spirito, *Critica dell'estetica*, Firenze 1964.
- T. De Mauro, *La letteratura critica più recente sull'estetica e la linguistica crociana*, in «De Homine», III, 1964, nn. 11-12, pp. 273-86.
- T. De Mauro, *Introduzione alla semantica*, Bari 1964.
- L. Dondoli, *Arte e linguaggio*, Roma 1964.
- L. Dondoli, *Appunti sulla linguistica crociana, e Ancora sulla linguistica crociana: metodo storicistico e realismo linguistico nel confronto tra diritto e linguaggio*, in «Scuola e cultura nel mondo», luglio-settembre e ottobre-dicembre 1967.
- G. Fano, *Estetica e linguistica in C. e dopo C.*, in «De Homine», III, 1964, nn. 11-12, pp. 129-40.
- R. Assunto, *La revisione critica del pensiero crociano e il pro-*

- blema della categoria estetica*, in AA.VV., *Interpretazioni crociane*, Bari 1965, pp. 5-106.
- M. E. Brown, *Neo-idealistic Aesthetics: C., Gentile, Collingwood*, Detroit 1966.
- G. Devoto, *Croce e la linguistica*, in « Terzo Programma », VI, 1966, n. 2, pp. 50-6.
- N. Abbagnano, *L'estetica dell'idealismo italiano*, in « Terzo Programma », VI, 1966, n. 2, pp. 31-40.
- C. Cordié, *Per la storia della fortuna dell'« Estetica » di C.*, in « Rivista di studi crociani », IV, 1967, pp. 450-66.
- A. Sabatini, *Autonomia e liricità dell'arte nel sistema crociano*, in B. C., *la storia, la libertà*, Roma 1967, pp. 95-102.
- C. De Simone, *Die Sprachphilosophie von B. C.*, in « Kratylus », XII, 1967.
- G. Bonelli, *L'estetica crociana e la grammatica*, in « Rivista di studi crociani », V, 1968, pp. 469-81; VI, 1969, pp. 50-60, 307-19; VII, 1970, pp. 81-90.
- D. Pesce, *L'estetica di B. C.*, appendice all'*Introduzione alla lettura di C.* di E. P. Lamanna, Firenze 1969, pp. 191-247.
- P. M. Stephan, *Individualität und Reflexion. Ueberlegungen zur Aesthetik der Moderne ausgehend von C.*, Berlin 1977.
- A. Leone de Castris, C., *Lukács, Della Volpe. Estetica ed egemonia nella cultura del '900*, Bari 1978.
- M. Boncompagni, *Ermeneutica dell'arte in B. C.*, Napoli 1980.
- P. D'Angelo, *L'estetica di B. C.*, Roma-Bari 1982.
4. *Storia e critica letteraria.*
- J. E. Spingarn, *Creative criticism. Essays on the unity of Genius and Taste*, New York 1917.
- E. G. Parodi, B.-C. *dantista*, in « Il Marzocco », XXV, 1920, 37.
- G. Debenedetti, *Saggi critici. Prima serie*, Firenze 1929.
- G. Pasquali, C. e le letterature classiche, in « Leonardo », VIII, 1937, 2.
- L. Russo, *La critica letteraria contemporanea*, I, Bari 1942.
- G. N. G. Orsini, C. e la letteratura inglese, in « La Rassegna d'Italia », febbraio-marzo 1946.
- A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Torino 1950.
- L. Vincenti, C. e la letteratura tedesca, in *Saggi di letteratura tedesca*, Milano-Napoli 1952.
- F. Flora, *Scrittori italiani contemporanei*, Pisa 1952.
- V. Fazio Allmayer, *Estetica e critica di B. C.*, in « Belfagor », VIII, 1953.
- R. Wellek, B. C.: *Literary Critic and Historian*, in « Comparative Literature » di Eugene (Oregon, Usa), V, 1953.
- E. Cecchi, *Ritratti e profili*, Milano 1957.
- A. Gandolfo, B. C. *critico dei contemporanei*, Padova 1958.
- G. Andrisani, *Ultime riflessioni di Croce sulla critica letteraria*, in « Palaestra », novembre-dicembre 1962.
- M. Blasi, *L'estetica crociana nella letteratura della nuova Italia*, ivi.
- E. Montale, *L'estetica e la critica*, in AA.VV., B. C., Milano 1963, pp. 35-56.
- M. Puppo, *Il metodo e la critica di B. C.*, Milano 1964.
- M. Puppo, C. e D'Annunzio e altri saggi, Firenze 1964.
- M. Puppo, *La metodologia del C. e le tendenze della recente critica letteraria*, in « Studium », LXII, 1966, nn. 8-9.
- M. Fubini, *Appunti sulla critica di B. C.*, in « Rivista di studi crociani », II, 1965, pp. 249-61.
- M. Sansone, *La critica letteraria*, in AA.VV., *Interpretazioni crociane*, Bari 1965, pp. 197-220.
- W. Binni, *Letteratura e critica letteraria*, in « Terzo Programma », VI, 1966, n. 2, pp. 41-50.
- A. Bocelli, *Croce critico militante*, in « La fiera letteraria », 21 aprile 1966.
- F. Frascani, *Croce e il teatro*, Milano-Napoli 1966.
- C. Varese, *Croce e il Novecento*, in « La Rassegna della letteratura italiana », LXXIV, 1966, pp. 213-20.
- E. Ghidetti, *Croce e Carducci*, ivi, pp. 175-92.
- G. Innamorati, *C. e la letteratura della nuova Italia*, pp. 193-212.
- B. Maier, *La critica dantesca di B. C.*, ivi, pp. 12-31.
- E. Paratore, *Il C. e le letterature classiche*, in « Abruzzo », IV, 1966, nn. 2-3, pp. 3-72.
- A. Parente, *Estetica e gusto nell'opera critica di C.*, in « Rivista di studi crociani », III, 1966, pp. 283-94.
- G. Getto, *Postilla su C. e la storia letteraria*, in *Letteratura e critica sul tempo*, Milano 1968.
- R. Scrivano, B. C. *critico letterario e i fondamenti della cultura letteraria del Novecento*, Roma 1968.
- G. Cattaneo, B. C. e la critica letteraria, in *Storia della letteratura italiana*, dir. da E. Cecchi e N. Sapegno, Milano, vol. IX, *Il Novecento*, 1969, pp. 231-66.

- E. Siciliano, B. C., *critico inattuale*, in « Nuovi argomenti », gennaio-marzo 1969, pp. 141-70.
- D'Arco Silvio Avalle, *L'analisi letteraria in Italia. Formalismo-Strutturalismo-Semiologia*, Milano-Napoli 1970, pp. 9-125.
- N. Badaloni-C. Muscetta, Labriola, C., Gentile, in *La letteratura italiana - Storia e Testi*, vol. IX, t. II: *Il Novecento - Dal decadentismo alla crisi dei modelli*, Roma-Bari 1976.
5. *Logica e teoria della storiografia.*
- G. Gentile, *Il concetto della storia*, in « Studi Storici », VI, 1897; VIII, 1899.
- G. Gentile, *La filosofia italiana contemporanea*, Firenze 1941.
- G. Gentile, *La distinzione crociana di pensiero e azione*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1941, pp. 274-8.
- A. Labriola, *Socialisme et philosophie*, Paris 1899.
- G. Papini, *La logica di C.*, in « Leonardo », III, 1905.
- G. Papini, *Che senso possiamo dare ad Hegel?*, ivi, IV, 1906.
- J. Kohler, *Neobegelianismus*, in « Archiv F. Rechts-u. - Wirtschaftphilosophie », I, 1907-8, n. 2.
- G. Amendola, *Le idee di B. C.*, in *Prose*, 1907.
- J. A. Smith, *Knowing and Action*, Oxford 1910.
- A. Tilgher, *La filosofia della storia*, in « La Cultura », 1910.
- A. Tilgher, *Il concetto della storia e della conoscenza nell'idealismo italiano contemporaneo*, in « Il Conciliatore », I, 1914.
- A. Tilgher, *Storia e antistoria*, Rieti 1928.
- A. Tilgher, *Critica dello storicismo*, Modena 1935.
- B. Giuliano, *Il torto di Hegel*, Roma 1912.
- A. Aliotta, *I concetti scientifici e la storia nella filosofia del C.*, in *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo 1912.
- V. Fazio Allmayer, *Per il concetto moderno di scienza*, in « La Cultura », 1912.
- H. Wildon Carr, « Time » and « History » in contemporary Philosophy: with Special Reference to Bergson and C., in « Proceedings of the British Academy », vol. VIII, London 1918.
- H. Wildon Carr, *The New Idealist Movement in Philosophy*, London 1918.
- M. Casotti, *Saggio di una concezione idealistica della storia*, Firenze 1920.
- R. G. Collingwood, *C's Philosophy of History*, in « Hibbert Journal », XIX, 1920-21.
- R. G. Collingwood, *The Philosophy of History*, London 1930.
- R. G. Collingwood, *The Idea of History*, London 1942.
- A. Attisani, *Storia e storiografia in B. C.*, in « Educazione nazionale », IV, 1922.
- E. Troeltsch, *Der Historismus und seine probleme*, Tübingen 1922 (cap.: *Phänomenologische Schule: Scheler, C. Bergson*, pp. 617-32).
- E. Barker, *History and Philosophy*, in « History », VII, 1922, n. 26.
- G. Della Volpe, *Il neobegliano italiano*, in « Logos », 1924, nn. 1-2.
- A. Omodeo, B. C. e la sua scuola, in « Giornale critico della filosofia italiana », IV, 1924.
- G. Bontadini, *Le polemiche dell'idealismo*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1924, n. 4.
- E. Cione, *La logica dello storicismo*, Napoli 1933.
- S. F. Romano, *Il concetto di storia nella filosofia di B. C.*, Palermo 1933.
- S. F. Romano, *Intorno allo storicismo*, Caltanissetta 1935.
- N. Petruzzellis, *Il problema della storia nell'idealismo moderno*, Napoli-Città di Castello 1936.
- N. Petruzzellis, *Il valore della storia*, Gubbio 1939.
- M. Mandelbaum, *The problem of historical Knowledge, An Answer to Relativism*, New York 1938.
- M. Rossi, *Storia e morale*, in « Logos », XXI, 1938, n. 4.
- F. Battaglia, *Il problema storiografico in C.*, in « Rivista storica italiana », serie V, vol. IV, 1939.
- G. Calogero, *Intorno al saggio del C. « Giudizio storico e azione morale »*, in « Archivio di filosofia », XI, 1941, n. 2; ora in *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Bari 1947, pp. 23-47.
- E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari 1941.
- V. Arangio Ruiz, *Dialettica delle distinzioni e dialettica delle opposizioni (Note sullo storicismo di B. C.)*, in « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Lettere) », s. II, vol. X, 1941, pp. 20-55.

- N. Petruzzellis, *Storicismo e irrazionalismo*, in « Archivio di filosofia », n. 5, XXXIII, 1942, pp. 352-74.
- L. Scaravelli, *Critica del capire*, Firenze 1942.
- M. F. Sciacca, *L'idealismo empirico-storico di B. C.*, in *Il secolo XX*, Milano 1942, pp. 365-424.
- F. De Bartolomeis, *Idealismo ed esistenzialismo*, Napoli 1944.
- G. De Ruggiero, *Il ritorno alla ragione*, Bari 1946.
- A. Parente, *Il problema della storia*, in « Rassegna d'Italia », I, 1946, nn. 2-3.
- A. Parente, *Il tramonto della logica antica e il problema della storia*, Bari 1952.
- A. Parente, *Lineamenti del concetto di dialettica*, in « Rivista di studi crociani », VII, 1970, pp. 263-86.
- C. Antoni, *C. e Hegel*, in « Rassegna d'Italia », I, 1946, nn. 2-3.
- C. Antoni, *Storicismo e antistoricismo*, Napoli 1964.
- U. Spirito, *Gentile e C. (lettera aperta a B. C.)*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1950, n. 1.
- U. Spirito, *B. C. e il nuovo idealismo italiano*, in « Abruzzo », L, 1963, nn. 1-2.
- A. Vasa, *La riforma logica dell'hegelismo nel pensiero di B. C.*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1950, n. 2.
- A. Bruno, *La formulazione crociana dei distinti e le ultime indagini sulla vitalità e la dialettica*, in *B.C.*, a cura di F. Flora, Milano 1953.
- A. Bruno, *Metodologia e metafisica nel pensiero crociano*, Bologna 1964.
- A. Bruno, *La crisi dell'idealismo nell'ultimo C.*, Bari 1964.
- G. Grasselli, *La dialettica crociana*, in « Rivista di filosofia », 1953, n. 3.
- N. Abbagnano, *L'ultimo C. e il soggetto della storia*, in « Rivista di filosofia », XLIV, 1953, n. 3, pp. 300-13; ora in *Possibilità e libertà*, Torino 1956, pp. 227-42.
- N. Abbagnano, *C. trent'anni dopo*, in « Nuova Antologia », ottobre-dicembre 1982, pp. 140-5.
- R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, Napoli 1953.
- R. Franchini, *Metafisica e storia*, Napoli 1958.
- R. Franchini, *La teoria della storia di B. C.*, Napoli 1966.
- R. Franchini, *La logica della filosofia*, Napoli 1967.
- R. Franchini, *Interpretazioni da Bruno a Jaspers*, Napoli 1975.
- R. Franchini, *C. interprete di Hegel*, Napoli 1964.
- G. F. Pagallo, *B. C. e i problemi dello storicismo assoluto*, in *Problemi dello storicismo*, Padova 1954.
- A. R. Caponigri, *History and Liberty*, London 1955.
- R. Raggiunti, *La conoscenza storica. Analisi della logica crociana*, Firenze 1956.
- G. Della Volpe, *Logica come scienza positiva*, Messina-Firenze 1956.
- Pi. Rossi, *B. C. e lo storicismo assoluto*, in « Il Mulino », VI, 1957, pp. 322-54; ora in *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano 1960, pp. 287-330.
- Pi. Rossi, *C. e la storia*, in « Mondoperaio », n. 10, ottobre 1982, pp. 109-15.
- S. Zeppi, *Crocianesimo ed esigenza dialettica*, in *Il problema del pensiero italiano contemporaneo*, Firenze 1960.
- A. Bausola, *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Milano 1975.
- M. Ciardo, *Il dramma della metafisica nell'età contemporanea*, Bologna 1966.
- A. Negri, *La concezione metapolitica della storia di B. C.*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XLV, 1966, pp. 485-540.
- G. Semerari, *C. e la filosofia*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XLV, 1966, pp. 467-84; ora in *Esperienze del pensiero moderno*, Urbino 1969, pp. 177-82.
- G. Semerari, *Storia e storiografia in C.*, in « Aut Aut », n. 83, settembre 1964, pp. 42-52.
- F. Valentini, *La controriforma della dialettica*, Roma 1966, pp. 11-7, 31-91.
- G. Gargallo, *Logica come storicismo*, Napoli 1967.
- A. Masullo, *Metafisica ed empirismo nel pensiero di B. C.*, in AA.VV., *B. C.*, Napoli 1967.
- G. Radetti, *C. e la storiografia filosofica*, in *Lezioni crociane*, Trieste 1967, pp. 117-39.
- V. Vitiello, *Storiografia e storia nel pensiero di B. C.*, Napoli 1968.
- E. Merlotti, *L'intention spéculative de B. C.*, Neuchâtel 1970.
- F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in AA.VV., *Incidenza di Hegel*, Salerno 1970; poi in *Dimensioni dello storicismo*, Napoli 1971, pp. 33-111.
- R. A. Pois, *Two Poles within Historicism: C. and Meinecke*, in « Journal of the History of Ideas », 2, 1970, pp. 253-72.
- G. Cotroneo, *Storicismo antico e nuovo*, Roma 1972.
- G. Allen, *C.'s Theory of Historical Judgement: A Reassessment*, in « Modern Schoolman », 52, 1974-75.

6. *Croce storico.*

- N. Cortese, *Storia politica d'Italia e storia del Regno di Napoli*, in « Rivista storica italiana », XLIII, 1926.
- G. De Ruggiero, rec. alla *Storia d'Italia*, in « Rivista storica italiana », XLVI, 1929, pp. 310-3.
- F. Nicolini, B. C. - *Vita intellettuale - L'erudito*, Napoli 1944.
- F. Nicolini, B. C., Torino 1962.
- F. Nicolini, *Il C. minore*, Milano-Napoli 1963.
- W. Maturi, *Gli studi di storia moderna e contemporanea, in Cinquant'anni di vita intellettuale italiana 1896-1946. Scritti in onore di B. C. per il suo ottantesimo anniversario*, Napoli 1950.
- M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. C.*, Firenze 1951.
- A. Omodeo, *Difesa del Risorgimento*, Torino 1951.
- G. Pepe, *Il Mezzogiorno d'Italia sotto gli spagnoli. La tradizione storiografica*, Firenze 1952.
- W. Maturi, *Rileggendo la « Storia d'Italia » di B. C.*, in « Cultura moderna », n. 6, Bari 1952.
- N. Valeri, *Premessa ad una Storia d'Italia nel postrisorgimento, in Orientamento per la storia d'Italia nel Risorgimento*, Bari 1952.
- F. Chabod, *C. storico*, in « Rivista storica italiana », LXIV, 1952, pp. 473-530; ora in *Lezioni di metodo storico*, a cura di L. Firpo, Bari 1969.
- V. de Caprariis, *La « Storia d'Italia » nello svolgimento del pensiero politico di B. C.*, in « Letterature Moderne », 1953.
- M. De Grandi, B. C. e il *Seicento*, Milano 1962.
- F. Gaeta, *Note su C. storiografo*, in « Rivista di studi crociani », I, 1964, pp. 153-67.
- W. Mager, *B. C.'s Literarisches und politisches Interesse an der Geschichte*, Koln-Graz 1965.
- G. Galasso, *Considerazioni intorno alla storia del Mezzogiorno d'Italia, in Mezzogiorno medievale e moderno*, Torino 1965, pp. 15-59.
- G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano 1969 e 1978 (2<sup>a</sup> ed. ampliata).
- R. Romeo, *Croce e la Storia d'Europa*, in « Corriere della Sera », 14 agosto 1965.
- F. Catalano, *C. storico*, in « L'Osservatore politico letterario », XII, 1966, n. 9, pp. 18-68.

- E. Ragionieri, *C. storico*, in « Contemporaneo » (suppl. mensile di « Rinascita »), 1966, n. 4.
- E. Ragionieri, *Rileggendo la « Storia d'Italia » di B. C.*, in *Politica e amministrazione nella storia dell'Italia unita*, Bari 1967.
- G. Giarrizzo, *C. e la storiografia contemporanea*, in « Memorie e rendiconti dell'Accademia di scienze, lettere e belle arti degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale », s. I, vol. VI, 1966.
- L. Bergel, *C.'s « Storia d'Europa » and the Concept of « Americanism »*, in « Rivista di studi crociani », III, 1966, pp. 11-24, 188-202.
- D. Cantimori, *Le scienze storiche: storia e storiografia*, in « Terzo Programma », VI, 1966, n. 2, pp. 15-24.
- F. Compagna, *Attualità della « Storia del Regno di Napoli » di B. C.*, in « Rivista abruzzese », XIX, 1966, pp. 6-12.
- L. Salvatorelli, *C. storico e politico*, in B. C. (1866-1966), Accademia Nazionale dei Lincei, 364, 1967, Quaderno n. 97.
- G. Talamo, *Lo storico liberale*, in B. C., *la storia, la libertà*, Roma 1967, pp. 35-9.
- R. L. Biondi, *Philology and History: A note on C.'s hispanism*, in « Rivista di studi crociani », VI, 1969, pp. 447-50.
- G. Cotroneo, *C. e l'illuminismo*, Napoli 1970.

7. *La filosofia della pratica: economica ed etica.*

- F. S. Bignone, *Filosofia del diritto e filosofia dell'economia*, Genova 1907.
- R. A. Murray, *Valore e prezzo*, Firenze 1908.
- R. A. Murray, *Il valore come concetto puro e i principi economici come pseudoconcetti*, Firenze s.a.
- A. Tilgher, *Il diritto come volizione singola*, Roma 1910.
- G. Boine, *L'esperienza religiosa*, in « L'anima » di Firenze, ottobre 1911.
- G. Natoli, *La filosofia del diritto ridotta alla filosofia dell'economia*, Palermo 1911.
- G. Natoli, *L'idealismo e la filosofia del diritto in Italia*, in « La Voce », IV, 1912.
- G. Natoli, *Il problema del diritto (La distinzione delle forme spirituali - Il diritto)*, Palermo 1913.

- G. Rensi, *Il fondamento filosofico del diritto*, Piacenza 1912.
- G. Rensi, *La riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, in *Il genio etico ed altri saggi*, Bari 1912, pp. 315-89.
- W. Cesarini Sforza, *Introduzione alla filosofia del diritto*, Parma 1913.
- G. Maggiore, *L'interpretazione delle leggi come atto creativo*, Palermo 1914.
- L. Miranda, *Il diritto nella filosofia di B. C.*, in « Rivista di diritto pubblico », 1914, n. 2.
- M. Casotti, *C. educatore*, in « Levana », 1922, n. 1.
- M. Ascoli, *Intorno alla concezione del diritto nel sistema di B. C.*, Torino-Milano 1925.
- E. Ferri, *Scuola criminale positiva e filosofia idealistica*, Milano 1925.
- G. P. Augenti, *Istituzioni politiche e diritto naturale nella valutazione crociana*, Roma 1926.
- A. Volpicelli, *La teoria del diritto di B. C.*, in *Nuovi studi di diritto, economia e politica*, I, 1928, pp. 241-78.
- A. Volpicelli, *La filosofia politica di B. C.*, ivi, pp. 321-32.
- N. Chiaromonte, *Il problema della filosofia del diritto in B. C.*, in « L'idealismo realista », V, 1928, nn. 7 e 8-9.
- A. Fraenkel, *Die Philosophie B. C.'s und das Problem der Naturerkenntnis*, Tübingen 1929.
- W. Gunther, *B. C. und die Pädagogik*, in « Schweizerische Pädagogische Zeitschrift », XXXIX, 1928, nn. 5-6.
- A. Attisani, *Filosofia e senso comune*, Catania 1931.
- A. Attisani, *Preliminari all'etica dello storicismo*, Messina 1948.
- A. Attisani, *Individuo storico e libertà*, Messina 1949.
- A. Attisani, *Libertà ed educazione*, Messina 1951 e Napoli 1967.
- A. Attisani, *Interpretazioni crociane*, Messina 1953.
- A. Attisani, *Storia ed educazione*, Messina-Firenze 1956<sup>1</sup>, 1967<sup>2</sup>.
- A. Attisani, *Etica e storicismo*, Napoli 1967.
- F. Battaglia, *Diritto e filosofia della pratica*, Firenze 1932.
- A. Passerin D'Entrèves, *Morale, diritto ed economia*, Pavia 1937.
- F. Albergamo, *La critica della scienza nel Novecento*, Firenze 1941, 1950<sup>2</sup>.
- F. Albergamo, *Croce critico della matematica*, in « Rassegna d'Italia », I, 1946, n. 10.
- F. Albergamo, *La scienza nella dottrina crociana delle categorie*, in B. C., a cura di F. Flora, Milano 1953.
- F. Albergamo, *Storia della logica delle scienze empiriche*, Bari 1952 (cap. XIII, B. C., pp. 348-89).
- V. Gerratana, *Il problema della libertà in C.*, in « Bollettino dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma », II, 1941, n. 4.
- V. Gerratana, *La filosofia del diritto e la filosofia*, ivi, III, 1942, n. 2.
- A. Mautino, *La formazione della filosofia politica di B. C.*, Torino 1941.
- F. Brancatisano, *Il pensiero politico di B. C.*, Catanzaro 1944.
- A. Parente, *Il pensiero politico di B. C. e il nuovo liberalismo*, Napoli 1944.
- U. Segre, *La filosofia della pratica nell'unità dello spiritualismo assoluto*, in « Rassegna d'Italia », I, 1946, nn. 2-3.
- U. Segre, *L'integrazione politica dell'individuo nello storicismo*, in « Rivista critica di storia della filosofia », V, 1950, pp. 25-39.
- V. E. Alfieri, *I presupposti filosofici del liberalismo crociano*, in « Rassegna d'Italia », I, 1946, nn. 2-3.
- V. E. Alfieri, *Etica e politica nel pensiero di B. C.*, in « Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli », u.s., XIII, 1964.
- V. E. Alfieri, *B. C. e la religione della libertà*, Pavia 1966.
- V. E. Alfieri, *Pedagogia crociana*, Napoli 1967.
- G. Morpurgo-Tagliabue, *L'obiezione di B. C. alla legge marxistica della caduta tendenziale del saggio di profitto*, Padova 1947.
- L. Bagolini, *Considerazioni intorno al concetto di legge nel pensiero di B. C.*, in « Studi senesi », 1950.
- G. Calogero, *C. e la scienza giuridica*, in « Rivista italiana per le scienze giuridiche », VI-VII, 1952-53.
- G. F. Pagallo, *La filosofia della prassi e la formazione dello storicismo crociano*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1952, n. 2.
- S. Beer, *C. e le scienze*, in « Responsabilità del sapere », 1953, n. 2.
- N. Bobbio, *La formazione della filosofia politica di B. C.*, in « Belfagor », IX, 1954, n. 1.
- N. Bobbio, *B. C. e il liberalismo*, in *Politica e cultura*, Torino 1955, pp. 211-68.
- N. Bobbio, *B. C. a dieci anni dalla morte*, in « Belfagor », XVII, 1962, pp. 621-39.

- E. Zolla, *L'etica romantica di B. C.*, in *B. C.*, a cura di F. Flora, Milano 1953.
- G. Sasso, *B. C. interprete di Machiavelli*, ivi.
- B. Leoni, *B. C. pensatore politico*, in AA.VV., *Studi in memoria di G. Solari*, Torino 1954.
- E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in « Studi e materiali di storia delle religioni », 1953-54, voll. 23-24.
- E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano 1961.
- E. De Martino, *Furore, simbolo, valore*, Milano 1962.
- G. Sartori, *La filosofia pratica di B. C.*, Firenze 1955.
- G. Sartori, *C. etico-politico e filosofo della libertà*, Firenze 1956.
- G. Sartori, *Stato e politica nel pensiero di B. C.*, Napoli 1966.
- M. Abbate, *La filosofia di B. C. e la crisi della società italiana*, Torino 1955<sup>1</sup>, 1966<sup>2</sup>.
- R. Comoth, *Introduction à la philosophie politique de B. C.*, Liège 1955.
- M. Ciardo, *Il vitale e il mondo dell'ethos*, in *L'uomo copernicano nella presente civiltà. Libertà-Tecnica-Progresso*, Pisa 1956.
- S. Zeppi, *Studi crociani*, Trieste 1956.
- S. Zeppi, *Il problema del pensiero italiano contemporaneo*, Firenze 1960.
- G. Polverini, *Teoria della vitalità*, Como 1957.
- A. Bruno, *Economia ed etica nello svolgimento del pensiero crociano*, Siracusa-Catania 1958.
- A. Bruno, *Vitalità e politica nel pensiero di B. C.*, Messina 1970.
- A. Bruno, *C. e le scienze politico-sociali*, Firenze 1975.
- C. Antoni, *La restaurazione del diritto di natura*, Venezia 1959.
- C. Antoni, *Il tempo e le idee*, Napoli 1967.
- A. Guzzo, *Il bene e l'utile. Economia ed etica*, in *Parva moralia*, Torino 1959.
- V. Jofrida, *La libertà come fondamento dello Stato. Saggio sulla filosofia dello spirito*, Milano 1959.
- G. Lunati, *La libertà. Saggi su Kant, Hegel e C.*, Napoli 1959.
- L. Mossini, *La categoria dell'utilità nel pensiero di B. C.*, Milano 1959.
- A. Parente, *Il concetto crociano della vitalità*, in « Letterature moderne », X, 1960, pp. 10-9.
- A. Parente, *Lineamenti del concetto di dialettica*, in « Rivista di studi crociani », VII, 1970, pp. 263-86.
- F. De Aloisio, *Il « vitale » e l'ultimo Croce*, in *Storia e dialogo*, Bologna 1962, pp. 247-99.
- S. Onufrio, *La politica nel pensiero di B. C.*, Milano 1962.
- A. Guerra, *C. moralista*, in *Il mondo della sicurezza*, Firenze 1963, pp. 141-222.
- A. Garosci, *Il pensiero politico di B. C. Note per la lettura di « Etica e politica »*, Torino 1962.
- E. Agazzi, *Il giovane C. e il marxismo*, Torino 1962.
- V. Frosini, *Breve storia della critica al marxismo in Italia*, Catania 1965.
- A. Bausola, *Etica e politica nel pensiero di B. C.*, Milano 1966.
- A. Bausola, *Dialettica e religione in B. C.*, in AA.VV., *Dialettica e religione*, a cura di A. Babolin, Perugia s.a., vol. I, pp. 74-100.
- G. Calabrò, *Il concetto di vitalità e la « filosofia ultima » di C.*, in « De Homine », III, 1964, pp. 237-72.
- F. Capanna, *La religione in B. C. Il momento della fede nella vita dello spirito e la filosofia come religione*, Bari 1964.
- F. Capanna, *Nascita alla libertà*, Bologna 1967.
- G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, Bari 1960, pp. 56-61.
- G. Semerari, *La filosofia come relazione*, Sapri 1961, pp. 12-5.
- Pa. Rossi, *Note su C. e il marxismo*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XIX, 1964, pp. 316-25.
- E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Milano 1964.
- M. Pirrone, *Il problema della religione nel pensiero di B. C.*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XLIII, 1964, pp. 251-66.
- G. Sasso, *Il pensiero politico*, in « Terzo Programma », VI, 1966, n. 2.
- G. Prestipino, *La revisione speculativa del marxismo e le ultime ricerche su Croce*, in « Critica marxista », IV, 1966, pp. 294-320.
- G. A. Roggerone, *B. C. e la fondazione del concetto di libertà*, Milano 1967.
- G. R. G. Mure, *The Economic and the Moral in the Philosophy of B. C.*, London 1967.

- C. Carbonara, B. C., *filosofo della libertà*, in AA.VV., B. C., Napoli 1967, pp. 7-32.
- R. Colapietra, B. C. e *la politica italiana*, Bari 1969-70, 2 voll.
- A. Jannazzo, *Vitalità e storia nel pensiero crociano*, in « Rivista di studi crociani », VII, 1970, pp. 287-301.
- A. Del Noce, C. e *il pensiero religioso*, in « Il Veltro », 1966, IV, pp. 3-10; ora in *L'epoca della secolarizzazione*, Varese 1970, pp. 241-51.
- A. Galatello Adamo, B. C. e *l'elusione della politica*, Napoli 1971.
- M. Bazzoli, *Le fonti del pensiero politico di B. C.*, Milano 1972.
- G. Mastroianni, *Da C. a Gramsci*, Urbino 1972.
- N. Matteucci, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Bologna 1972.
- S. Zeppi, *Il pensiero politico dell'idealismo italiano e il nazional-fascismo*, Firenze 1973.
- A. De Gennaro, *Crocianesimo e cultura giuridica italiana*, Milano 1973.
- D. Corradini, *Croce e la ragion giuridica borghese*, Bari 1974.
- D. Fauci, *La filosofia politica di C. e di Gentile*, Firenze 1974.
- V. Pirro, *Filosofia e politica in B. C.*, Roma 1976.
- G. Bedeschi, C. e *il marxismo*, in « Mondoperaio », n. 10, ottobre 1982, pp. 100-8.
- F. Barone, C. e *la scienza*, ivi, n. 11, novembre 1982, pp. 77-83.
- M. Stoppino, C. e *il liberalismo*, in « Il Politico », XLVIII, 1983, pp. 205-34.
- G. Pezzino, *L'economico e l'etico-utile nella formulazione crociana dei distinti (1893-1908)*, Pisa 1983.
8. *Il problema del « vitale ».*
- E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino 1948<sup>1</sup>, 1958<sup>2</sup>.
- E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in « Società », IX, 1953, pp. 313-42.
- E. De Martino, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in « Aut Aut », VII, 1956, n. 31, pp. 17-38.
- E. De Martino, *Storicismo ed irrazionalismo nella storia delle religioni*, in « Studi e materiali di storia delle religioni », vol. 28, 1957, pp. 89 sgg.
- E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino 1958.
- E. Paci, *Ingens sylva*, Milano 1949.
- E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Milano 1950.
- E. Paci, Rec. a B. C., *Indagini su Hegel*, in « Aut Aut », I, 1951, pp. 560-61.
- E. Paci, *Sul problema dell'utile e del vitale*, ivi, II, 1952, pp. 218-40.
- A. Bruno, *La formazione crociana dei distinti e le ultime indagini sulla vitalità e la dialettica*, in B. C., a cura di F. Flora, Milano 1953, pp. 107-28.
- A. Bruno, *Vitalità e dialettica nell'ultimo Croce*, in « Historica », 1953, n. 3.
- A. Bruno, *Economia ed etica nello svolgimento del pensiero crociano*, Siracusa-Catania 1958.
- A. Bruno, *Vitalità e politica nel pensiero di B. C.*, Messina 1970.
- M. Ciardo, *Il vitale e la dialettica dei distinti*, in « Lo Spettatore italiano », VI, 1953, pp. 166-8.
- M. Ciardo, *Il vitale e il mondo dell'ethos*, in *L'uomo copernicano nella presente civiltà. Libertà - Tecnica - Progresso*, Pisa 1956.
- A. Gerbi, *La vitalità*, in AA.VV., *Omaggio a B. C. - Saggi sull'uomo e sull'opera*, Torino 1953.
- G. Polverini, *Teoria della vitalità*, Como 1957.
- A. Parente, *Il concetto crociano della vitalità*, in « Letterature moderne », X, 1960, pp. 10-9.
- L. Mossini, *Dall'utile al vitale*, in « Il Mulino », IX, 1960, n. 4, pp. 177-86.
- F. De Aloysis, *Il « vitale » e l'ultimo C.*, in *Storia e dialogo*, Bologna 1962, pp. 247-99.
- G. Calabrò, *Il concetto di vitalità e la « filosofia ultima » di Croce*, in « De Homine », III, 1964, nn. 11-12, pp. 237-72.
- A. Jannazzo, *Vitalità e storia nel pensiero crociano*, in « Rivista di studi crociani », VII, 1970, pp. 287-301.
- D. Fauci, *Intorno alla genesi del pensiero dell'ultimo C. Note e notizie, in Umanità e storia. Scritti in onore di A. Attisani, I, Filosofia*, Napoli 1971, pp. 465-86.
- G. Sasso, *Passato e presente nella storia della filosofia*, Bari 1967.
- G. Sasso, B. C. *La ricerca della dialettica*, Napoli 1975.

9. Croce politico.

G. Gentile, *Guerra e fede*, Napoli 1919.

A. Parente, *Il pensiero politico di B. C. e il nuovo liberalismo*, Napoli 1944.

A. Parente, *Croce dopo il fascismo*, in « Rivista di studi crociani », II, 1965, pp. 5-13; 140-51.

Roderigo di Castiglia (P. Togliatti), *Monotonia e vacuità dell'anticomunismo crociano*, in « Rinascita », agosto-settembre 1949.

G. Ansaldo, *Il ministro della buona vita, Giolitti e i suoi tempi*, Milano 1950.

D. Mack Smith, *C. and The Fascism*, in « The Cambridge Historical Journal », 1949; tr. it. in *Da Cavour a Mussolini*, Catania 1968, pp. 233-60.

G. Salvemini, *La politica di B. C.*, in « Il Ponte », 1954, pp. 1728-43.

G. Salvemini, *L'influenza sul pensiero meridionalista*, in B. C., *la storia, la libertà*, Roma 1967.

F. Compagna, *B. C. e la questione meridionale*, in « Archivio storico per le province napoletane », XXXIV, 1953-54.

G. Bozzetti, *Il C. liberale*, in « Studium », XXV, 1953, pp. 40-6.

M. Abbate, *La filosofia di B. C. e la crisi della società italiana*, Torino 1955<sup>1</sup>, 1966<sup>2</sup>.

A. Cajumi, *B. C. precursore del fascismo*, in « Occidente », 1955, pp. 325-31.

N. Bobbio, *Croce e la politica della cultura (1953)*, in *Politica e cultura*, Torino 1955, pp. 100-20.

N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. Cecchi e N. Sapegno, vol. IX, Milano 1969.

N. Bobbio, *Il clima culturale e politico nell'età dell'idealismo italiano*, in « Terzo Programma », 2, 1966, pp. 7-14.

N. Valeri, *Da Giolitti a Mussolini*, Firenze 1957.

E. R. Papa, *Storia di due manifesti. Il fascismo e la cultura italiana*, Milano 1958.

A. Omodeo, *Libertà e storia. Scritti e discorsi politici*, Torino 1960.

E. Oggioni, *Per un'interpretazione socialista del crocianesimo*, in « Cultura e società », 1960, pp. 429-83.

B. Vigezzi, *L'Italia di fronte alla prima guerra mondiale*, I, *L'Italia neutrale*, Milano-Napoli 1962, pp. 619-28.

B. Vigezzi, *Da Giolitti a Salandra*, Firenze 1969.

R. Colapietra, *Napoli tra dopoguerra e fascismo*, Milano 1962.

R. Colapietra, *Il « compagno » C.*, in « Rassegna di politica e storia », 14, 1968, estr. dai nn. 160, 161, 162, 163.

R. Colapietra, *B. C. e la politica italiana*, Bari 1969-70, 2 voll.

V. De Caprariis, *L'uomo contro i miti*, in V. De Caprariis-E. Montale-L. Valiani, B. C., Milano 1963.

L. Valiani, *La filosofia della libertà*, ivi.

L. Valiani, B. C., *filosofo della libertà*, in « Nuova Antologia », aprile-giugno 1983, pp. 55-67.

P. Alatri, *In margine agli « Scritti e discorsi politici di B. C. »*, in « L'Europa letteraria », IV, 1963, pp. 20-1.

L. Borghi, *Educazione e autorità nell'Italia moderna*, Firenze 1963.

J. A. Thairer, *Italy and The great War. Politics and Culture 1870-1915*, Madison-Milwaukee 1964, pp. 381-4.

R. Romeo, *Il Risorgimento: realtà storica e tradizione morale*, in *Dal Piemonte sabauda all'Italia liberale*, Torino 1964.

A. Guerra, *Vent'anni di studi sul C. politico (1944-1964)*, in « De Homine », nn. 11-12, 1964, pp. 287-340.

L. Bortone, « *La cultura politica dell'Italia unita* », in *Storia d'Italia*, coord. da N. Valeri, Torino 1965<sup>2</sup>, pp. 655-733.

A. Garosci, *Il 1924*, in « Rivista di studi crociani », 3, 1966.

G. Anceschi, *B. C. storico e politico*, in « Convivium », XXXIV, 1966, pp. 312-20.

C. Cesa, « *La « fine della civiltà » nel pensiero dell'ultimo C.* », in « Ponte », 1966.

R. De Felice, *Mussolini il fascista*, I, *La conquista del potere, (1921-1925)*, Torino 1966.

R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, Bari 1969.

F. Capanna, *Cultura e politica nella passione e nel pensiero di B. C.*, in « Il Cristallo », VIII, 1966, n. 1, pp. 9-34.

M. Ciardo, *Libertà e classe dirigente nel pensiero di B. C.*, in « Abruzzo », IV, 1966, n. 2-3, pp. 99-109.

E. Garin, B. C. o *della « separazione impossibile » tra politica e cultura*, in « Belfagor », XXI, 1966, pp. 662-80.

M. Missiroli, *Il laicismo di C.*, in « L'osservatore politico-letterario », XII, 1966, n. 9.

G. Spadolini, *Ministro con Giolitti*, in « La Fiera letteraria », 21 aprile 1966.

G. Spadolini, *Tre maestri: C., Einaudi, De Gasperi*, Roma 1966.

- V. Zanone, *C. politico*, in «Elsinore», V, 1966, nn. 19-20.
- V. Zanone, *Attualità di B. C.*, in «Rivista di studi crociani», XV, 1, 1978, pp. 1-11.
- G. Malagodi, *C. con noi*, in *Liberalismo in cammino* (1962-1965), Firenze 1965, pp. 19-58.
- G. Calogero, *Ricordi e riflessioni*: B. C., in «Cultura», aprile 1966.
- G. Calogero, *La polemica sul liberalsocialismo*, in B. C., *la storia, la libertà*, Roma 1967.
- E. Agazzi, B. C., e *l'avvento del fascismo*, in «Rivista storica del socialismo», 9, 1966, pp. 76-103.
- F. Desiderio, *Sul carattere e il valore dell'antifascismo crociano*, in «Abruzzo», IV, 1966, nn. 2-3, pp. 130-50.
- K. E. Lonne, *Croce als Kritiker seiner Zeit*, Tübingen 1967.
- G. Sartori, *Stato e politica nel pensiero di B. C.*, Napoli 1967.
- U. Benedetti, *C. e il fascismo*, Roma 1967.
- C. Antoni, *Il tramonto delle ideologie*, Napoli 1967.
- U. La Malfa, *Quello che dobbiamo a C.*, in B. C., *la storia, la libertà*, Roma 1967, pp. 41-4.
- N. Matteucci, B. C. e *la crisi dell'Europa*, in «Il Mulino», 1967, XVI, n. 1, pp. 84-104.
- R. Fornaca, B. C. e *la politica scolastica in Italia nel 1920-1921*, Roma 1968.
- D. Zucaro, B. C., i *Patti lateranensi e l'antifascismo torinese*, in «Mondoperaio», XXI, 1968, nn. 5-6, pp. 31-6.
- A. Ciani, *Il Partito liberale italiano da C. a Malagodi*, Napoli 1968.
- H. Ullrich, *C. e la neutralità italiana. A proposito de «l'Italia neutrale» di Brunello Viguzzi*, in «Rivista di studi crociani», VI, 1969, pp. 11-28, 155-72.
- H. Ullrich, *La campagna del divorzio nella Napoli inizio secolo e l'atteggiamento di B. C.*, ivi, VII, 1970, pp. 320-44.
- C. L. Ragghianti, *A proposito della polemica C.-Parri alla Consulta*, in «Rivista di studi crociani», VII, 1970, pp. 345-53.
- A. Galatello, *B. C. e l'elusione della politica*, Napoli 1971.
- M. Di Lalla, *C. tra fascismo e antifascismo*, in «Nord e Sud», IX, 1972, n. 148, pp. 69-115.
- M. Franchini, *C. e il marxismo*, in «Biblioteca della libertà», 39, IX, 1972, pp. 25-50.
- S. Setta, *C., il liberalismo e l'Italia postfascista*, Roma 1979.
- A. Asor Rosa, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, Torino 1975, vol. IV (*Dall'unità ad oggi*), t. II.
- C. Carini, *B. C. e il partito politico*, Firenze 1975.
- E. Paolozzi, *C. e il rinnovato socialismo liberale*, in «Rivista di studi crociani», XVIII, 1, 1981, pp. 75-95.
- P. Bonetti, *Liberalismo e socialismo riformista nell'ultimo C.*, in *Socialismo liberale liberalismo sociale*, Bologna 1981, pp. 86-9.
- A. Jannazzo, *C. e il comunismo*, Napoli 1982.
- M. Ciliberto, *Filosofia e politica nel Novecento italiano, da Labriola a «Società»*, Bari 1982.
10. *Croce e le culture straniere.*
- G. N. G. Orsini, *Studi crociani negli Stati Uniti d'America (1957-1959)*, in «Rivista di studi crociani», 1964, nn. 1 e 2.
- P. Olivier, *Etudes crociennes en France de 1952 à 1964*, ivi, II, 1965, pp. 72-8; III, 1966, pp. 353-59, 467-77.
- P. Olivier, *C. et la culture française*, ivi, VI, 1969, pp. 457-65.
- L. Bergel, *L'opera di C. nella cultura angloamericana*, in «Rivista di studi crociani», III, 1966, pp. 277-82.
- R. Mattioli, B. C. e *la culture française*, in «Rivista di studi crociani», III, 1966, pp. 265-76.
- A. Buck, *Croce e la Germania*, in «Rivista di studi crociani», IV, 1967, pp. 129-40.
- G. Pagliaro Ungari, *C. e la Francia. Ricerche sulla fortuna dell'opera crociana*, Napoli 1967.
- V. Stella, *Croce e la cultura straniera*, in B. C., *la storia, la libertà*, Roma 1967, pp. 137-44.
- I. Fehér, *Il pensiero crociano in Ungheria*, in «Rivista di studi crociani», XIX, 1, 1982, pp. 6-22.
- D. Coli, C., *Laterza e la cultura europea*, Bologna 1983.
- C. Boulay, *Croce et l'Europe*, in «Rivista di studi crociani», II, 1982, pp. 117-30; III, 1982, pp. 255-71.

BENEDETTO CROCE

I.	Il problema della storia e il principio economico	3
	1. La concretezza della storia, p. 3 - 2. La polemica sul marxismo, p. 7 - 3. L'individuazione del principio economico, p. 10	
II.	La filosofia dello spirito	14
	1. La fondazione dell'Estetica, p. 14 - 2. Il concetto puro e gli pseudo-concetti, p. 18 - 3. L'incontro con Hegel, p. 22 - 4. La filosofia della pratica: la volizione e l'accadimento, p. 25 - 5. L'unità di giudizio definitorio e giudizio individuale, p. 30 - 6. Intermezzo vichiano, p. 34 - 7. Teoria e storia della storiografia, p. 35	
III.	Poesia e civiltà	42
	1. Poesia e vita morale, p. 42 - 2. Politica e Stato nella crisi della società europea, p. 49 - 3. La concezione liberale della vita, p. 62 - 4. Poesia, letteratura e civiltà, p. 66	
IV.	La storiografia etico-politica	73
	1. Filosofia, esperienza, storia, p. 73 - 2. La <i>Storia dell'età barocca in Italia</i> , p. 76 - 3. La <i>Storia d'Italia</i> , p. 78 - La <i>Storia d'Europa</i> , p. 82	
V.	La difesa dello storicismo	87
	1. La storia come pensiero e come azione, p. 87 - 2. La teoria filosofica della libertà, p. 97 - 3. <i>L'Apoloogia del diavolo</i> e il problema del male, p. 101	

VI.	Politica e liberalismo	105
	1. La rinascita del liberalismo e il problema del comunismo, p. 105 - 2. Politica e forza, p. 108 - 3. Liberalismo, democrazia e « ceti medi », p. 115	
VII.	La vitalità e la dialettica	120
	1. Vitalità e civiltà, p. 120 - 2. Vitalità e poesia, p. 130 - 3. Vitalità e dialettica, p. 134	
	Cronologia della vita e delle opere	145
	Storia della critica	155
	Bibliografia	193
	I. Opere di carattere bibliografico e biografico, p. 195 - II. Edizioni delle opere, p. 196 - III. Traduzioni in lingua straniera, p. 201 - IV. Studi critici, p. 208	