

Istituto Italiano di Scienze Umane



Università degli Studi di Napoli Federico II



**Dottorato di ricerca in Filosofia Moderna e Contemporanea – XX ciclo
Indirizzo in Filosofia e teoria delle scienze umane**

TESI DI DOTTORATO

Croce – Hegel: dalla Filosofia della storia allo Storicismo assoluto

Coordinatore del Dottorato di Ricerca

Chiar. mo Prof. GIUSEPPE CANTILLO

Candidato

Dott. RENATO TROMBELLI

INDICE

INTRODUZIONE

I. IL GIOVANE CROCE E HEGEL

1.1 LA FORMAZIONE DI CROCE: PRIMI CONTATTI CON HEGEL	8
1.2 GLI STUDI SUL MARXISMO E IL RAPPORTO CON GENTILE	26
1.3 L' <i>ESTETICA</i> DEL 1902 E HEGEL	48

II. IL SAGGIO SU HEGEL

2.1 IMPORTANZA E ORIGINALITÀ DEL <i>SAGGIO</i>	65
2.2 LE PRIME LETTURE HEGELIANE DI CROCE	72
2.3 LA FILOSOFIA DELLA STORIA: «CAMPANE A MORTO» PER LA STORIA	90
2.4 RAGIONE E STORIA IN HEGEL	117
2.4.1 – La filosofia e la teologia della storia	117
2.4.2 – I vari tipi di storiografia e la specificità della filosofia della storia	142
2.4.3 – Le categorie del mutamento e del rinnovamento	150

III. IL CROCE MATURO E HEGEL

3.1 LA TRADUZIONE DI CROCE DELL' <i>ENCICLOPEDIA</i> HEGELIANA	156
3.2 GENESI DI <i>TEORIA E STORIA DELLA STORIOGRAFIA</i> DEL 1917	158
3.3 CRITICA DELLA STORIA UNIVERSALE E DISSOLUZIONE DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA	176
3.4 INDIVIDUALITÀ IN HEGEL E IN CROCE	217

IV. L'ULTIMO CROCE E HEGEL

4.1 PAGINE SPARSE INTORNO AD HEGEL: ANEDDOTI, ARTICOLI E SAGGI DI CROCE	252
4.2 HEGEL FINO ALL'ULTIMO: INDAGINI E SCHIARIMENTI NEL 1952	275
4.3 CONCLUSIONI	333

BIBLIOGRAFIA	337
---------------------	-----

BIBLIOGRAFIA CRONOLOGICA RAGIONATA DEGLI SCRITTI DI CROCE SU HEGEL	355
---	-----

INTRODUZIONE

In questo lavoro, dal titolo *Croce – Hegel: dalla Filosofia della Storia allo Storicismo assoluto*, si ricostruisce il continuo e profondo confronto del filosofo napoletano con il filosofo tedesco, nel tentativo di cogliere e di portare alla luce quella problematicità, spesso drammatica sebbene mascherata da uno stile, il più delle volte, composto, della riflessione crociana su Hegel.

Esso si articola in quattro capitoli in cui, seguendo un'impostazione di ricerca attenta all'ordine cronologico alla quale si congiungono problemi teorici, si esaminano approfonditamente i numerosi risvolti di tale confronto, al fine di rilevare le vicinanze e le lontananze di Croce da Hegel.

In tale quadro, ci si sofferma poi sull'ambito filosofico – storico (con l'esame approfondito delle opere crociane, tra cui, *in primis*, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, fondamentale saggio del 1907, ma anche *Teoria e storia della storiografia* del 1917, volume in cui Hegel è più che mai presente), e si pongono, al centro della ricerca, due tra i maggiori aspetti del confronto tra i due filosofi: le questioni riguardanti la filosofia della storia e la storia universale e, più specificatamente, la diversa concezione che essi hanno su tali idee.

Si focalizza l'attenzione su questi punti, dal momento che la continua e drastica critica che Croce fa del concetto, tipicamente hegeliano, di filosofia della storia (a cui l'altro, quello di storia universale, è strettamente connesso) rappresenta uno dei

momenti più importanti di questo dialogo (termine, quest'ultimo, che, per il rapporto di cui si parla nel lavoro, si può benissimo alternare, come in effetti si farà, all'altro di "confronto") oltre che di estremo interesse nell'itinerario dell'intero pensiero crociano.

Tutto questo, nel tentativo di dimostrare una tesi ben precisa (richiamata fin dal titolo del lavoro): ossia che, attraverso la negazione della filosofia della storia e della storia universale, Croce rifiuta il provvidenzialismo del sistema idealistico hegeliano, per celebrare – senza nulla perdere dell'immanenza che Hegel cerca di assicurare attraverso l'identità di finito e infinito – lo storicismo da proclamare assoluto.

Giungendo, infine, con l'analisi all'ultimo periodo della vita di Croce, si mette in evidenza la forte ripresa (dal 1948 in poi) di una specifica riconsiderazione storica e teoretica del pensiero di Hegel, dopo una sensibile attenuazione avvenuta tra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta; riconsiderazione culminata nell'ultima sua grande opera, le *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici* del 1952.

Analizzando quest'opera, si evidenzia come essa, estremo confronto di Croce con Hegel, rappresenti un tentativo coraggioso, da parte del filosofo partenopeo, di salvare, con l'eredità hegeliana, le ragioni profonde della sua filosofia, nel momento stesso in cui si inserisce, nel quadro concettuale del suo storicismo assoluto, il nuovo e fondamentale concetto dei suoi ultimi anni, e cioè quello di "vitalità".

Occorre dire ancora che il dialogo Croce – Hegel ha presentato, nel corso del tempo, una pluralità di punti di vista: in tal senso, davvero numerosi sono stati i contributi intorno ad esso.

Tra questi, è giusto ricordare qui quelli assai importanti di Federico Chabod (il cui saggio, *Croce storico* del 1952, rappresenta una delle pagine più lucide sull'argomento e, più in generale, dell'intera letteratura crociana), di Raffaello Franchini (con l'importante volume *La teoria della storia di Benedetto Croce* del 1966, ancora oggi di grande attualità ed utilità) e soprattutto di Fulvio Tessitore (basti ricordare, tra i tanti suoi scritti, il fondamentale saggio *Storicismo hegeliano e storicismo crociano* del 1971).

E proprio la prospettiva di quest'ultimo è quella da cui prende le mosse questa ricerca: ossia un Croce che si avvicina a Hegel, che lo aggredisce teoreticamente, sempre posto sullo spartiacque tra idealismo e storicismo.

Solo se si persegue questa prospettiva (e restando lontani, invece, dalle discussioni, ormai vecchie, sul «neo – hegelismo» e sull' «anti – hegelismo» di Croce), ha senso oggi riprendere il discorso su Croce e Hegel: cercando, cioè, di inserirlo in una più complessiva storia dello storicismo.

Infine, il lavoro si chiude con una bibliografia cronologica di tutti gli scritti hegeliani di Croce. La stesura di questa bibliografia è parsa opportuna per evidenziare, si potrebbe dire in maniera concreta e visibile, quanto Hegel sia stato continuamente presente nel lungo itinerario del pensiero crociano, anche

quando non viene nominato esplicitamente e come, nei momenti chiave di esso, egli abbia rappresentato per Croce un punto di riferimento imprescindibile, più di tanti altri, con cui confrontarsi sempre, al fine di poter sciogliere i nodi problematici del suo sistema filosofico.

CAPITOLO 1

IL GIOVANE CROCE E HEGEL

1.1 La formazione di Croce: primi contatti con Hegel

«Così, nei miei tardi anni, posso continuare la mia opera intorno alla filosofia di Hegel, mio amore e mio cruccio, intrapresa da me nel vigore giovanile e nella quale, dopo averla sgombrata di una parte tradizionale e di una sistematica arbitraria, procurai di meglio fondare le grandi verità che egli, più che altro filosofo forse, disse al mondo moderno»¹.

Con queste parole, Benedetto Croce chiude il dialogo con Hegel, a cui egli ha dedicato una cospicua parte della sua riflessione e molta parte dei suoi scritti lungo tutto l'arco della sua esistenza. E lo chiude con una frase rivelatrice, che ben può essere assunta a sintesi epigrafica del suo rapporto con il grande filosofo tedesco.

Egli, infatti, definisce la filosofia hegeliana "mio amore e mio cruccio": definizione insolita in «un uomo che, pur avendo sempre sentito fortemente le passioni, sapeva altrettanto fortemente staccarsene quando scoccava l'ora della verità, di cui come pochi sentiva irresistibile il richiamo e l'imperativo morale»².

¹ B. Croce, *Hegel e l'origine della dialettica*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952), a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998, pag. 53.

² R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, in *Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici*, Giannini, Napoli 1964, pag. 3. Franchini, più avanti, continua, affermando che «non si può fare a meno di rilevare come un consimile appassionamento Croce non ebbe né manifestò verso i tanti altri filosofi e scrittori coi quali, nel corso della sua sessantennale attività di studioso, ebbe modo di commisurarsi» (sempre pag. 3).

Ma, sebbene insolita, essa è una frase assai importante perché ci consente di comprendere la grandezza e lo spessore di tale dialogo.

Un dialogo o, meglio, un vero e proprio «"corpo a corpo" di tutta una vita»³ che è, come lui stesso scrive, cominciato presto, negli "anni giovanili". E una data importante, in tal senso, risulta essere il 1905.

Proprio in quell'anno, come sempre lui stesso ci dice, «m'immersi nella lettura dei libri dello Hegel, mettendo da banda scolari e commentatori»⁴ e «mi parve d'immergermi in me stesso e di dibattermi con la mia stessa coscienza»⁵. Ma, subito dopo, aggiunge di «essere io venuto a quello studio con varia esperienza di cultura e con una sistemazione già delineata della filosofia e con la già eseguita critica di talune dottrine hegeliane sostituite da altre più valide»⁶.

C'è, quindi, da chiedersi in quale maniera Croce avesse acquisito quell' "esperienza di cultura", quella "sistemazione già delineata" e quella "già eseguita critica" delle dottrine di Hegel. In tal senso, fondamentale fu per il filosofo napoletano il contatto con Francesco De Sanctis⁷.

³ F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, Morano, Napoli 1971, pag. 39.

⁴ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso* (1918, edizione di cento esemplari fuori commercio), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989, pag. 56.

⁵ *Ivi*, pag. 57.

⁶ *Ibidem*.

⁷ F. Nicolini, nella biografia sul filosofo dal titolo *Croce*, parla, ricordando i suoi primi anni, «dell'inquilino del primo piano dello stabile in via dei Carrozzeri, presso la Posta vecchia, ove i Croce erano andati ad abitare poco prima del 1874. Il piccolo Croce (aveva solo 8 anni) lo incontrava sovente per le scale, di solito in aria astratta, e, tra le labbra, un mezzo sigaro toscano, mille volte riacceso e mille volte spento. Questi, talora, avvedutosi di quel fanciullino, che, in grembiolino bianco e la sua brava cartella a tracolla, s'avviava a scuola, deponeva su quelle guance rosee e paffutelle una lieve carezza, chiedendogli, al tempo stesso, ragguagli dei suoi studi. Chi avesse

Come ha rilevato Franchini, dal De Sanctis «il Croce trasse e serbò pensieri grandemente efficaci per la sua critica dell'hegelismo, che gli consentì il superamento definitivo di ogni filosofia della storia, e soprattutto per la sua concezione estetica. Tutti e due questi punti sono essenziali per intendere la formazione della sua teoria della storia, che si sviluppò di pari passo con la negazione della dialettica meramente opposizionistica e indeterminata, perché priva del momento della distinzione, dello Hegel; e soprattutto insieme, se non addirittura in dipendenza della dottrina dell'autonomia dell'arte»⁸.

«Sin da quando studiavo al liceo – scrive Croce – lessi le opere del De Sanctis, che mi colpirono vivamente e mi mossero perfino a esercitare nei componimenti che scrivevo per la scuola. Ma se allora io avessi compreso a pieno il pensiero del De Sanctis, [...], sarei stato un mostro di natura, un ragazzo vecchio, o addirittura il De Sanctis medesimo, cangiato di vecchio in adolescente. La verità è, che del De Sanctis io

detto a quell'inquilino, cioè, nientemeno, a Francesco de Sanctis, che proprio quel fanciullino sarebbe divenuto un giorno il rivendicatore della sua fama e il suo continuatore?» (F. Nicolini, *Croce*, UTET, Torino 1962, pag. 31).

⁸ R. Franchini, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pag. 32. Poco più oltre, Franchini continua, ricordando come «già nel 1858 De Sanctis dichiarava di aver “dato un calcio” al sistema hegeliano e di non credere più, per conseguenza, alla metafisica dello Spirito assoluto. Ma in progresso di tempo, quando già aveva teorizzato, contro l'arbitrio hegeliano della triade finale, il carattere formale perché autonomo dell'arte, parlando, con impressionante precorrimiento crociano, di un pensiero che pensa e che sente, che riflette e che immagina, che filosofa e che vuole, diverso nell'unità, identico nella diversità o distinzione; di fronte all'irrompere della clamorosa quanto superficiale ed estrinseca negazione che il positivismo faceva di Hegel, aveva scritto profeticamente nel 1879 che se il sistema era “ito in frantumi”, pure due grandi principii lo collegavano all'avvenire, “il divenire e l'esistere”» (pag. 33). Franchini chiude, affermando (ancora pag. 33) che «Croce si richiamava e continuerà a richiamarsi al De Sanctis come primo effettivo eversore dell'hegelismo e suo primo e unico maestro in queste cose». Di Franchini è anche il saggio *De Sanctis: il realismo e l'estetica* che rientra in uno dei suoi libri più belli: *Il diritto alla filosofia* (Società Editrice Napoletana, Napoli 1982). Anche qui si ritorna sulla rivendicazione da parte del De Sanctis dell'autonomia del momento estetico.

coglievo appena qualche tratto, e soprattutto, ma assai in grosso, questo concetto dominante: che l'arte non è lavoro di riflessione e di logica, né prodotto di artificio, ma è spontanea e pura forma fantastica»⁹.

Dopo aver preso la licenza liceale al Liceo Genovesi di Napoli, Croce fu colpito da una terribile sciagura: il terremoto di Casamicciola del luglio 1883, in cui morirono i genitori e la sorella Maria.

Egli, dopo essere guarito dalle numerose ferite riportate per essere rimasto parecchio tempo sotto le macerie, si trasferì a Roma in casa di Silvio Spaventa, cugino del padre, dove rimase fino al 1885.

Sono, questi, anni importanti per l'avvicinamento del filosofo contemporaneo a Hegel.

Silvio Spaventa era, infatti, fratello di Bertrando, famoso hegeliano, e proprio nella casa romana egli lesse per la prima volta i libri di quest'ultimo. Ma questi libri «nonché iniziarmi allo hegelismo, piuttosto me ne stornarono»¹⁰. Bisogna, inoltre,

⁹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 46. A. Parente afferma che «i primi contatti di Croce con i testi di Francesco de Sanctis risalgono nientemeno che al 1880, quando egli ne lesse per la prima volta i saggi critici» (A. Parente, *Appunti autobiografici e piani di lavoro di Croce*, in «*Rivista di studi crociani*», anno IV, gennaio – marzo 1967, pag. 4.). Sulla stessa falsariga è F. Nicolini, più prodigo di notizie: «In prima liceale un compagno calabrese pose fra mano a Croce i desanctisiani *Nuovi saggi critici*, che, letti e riletti, fecero al buio sottentrar la luce. Per altro, dal De Sanctis egli apprese, allora, più talune idee direttive della critica letteraria che non la temperata e squisita disposizione morale di quel grande maestro non solo di letteratura ma anche di vita etica» (F. Nicolini, *Croce*, cit., pag. 64).

¹⁰ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 52. Poche righe più avanti, Croce approfondisce la questione: «La ragione fondamentale della mia scarsa simpatia per gli scritti dello Spaventa era nella profonda diversità d'indole che da lui mi divideva. Perché lo Spaventa proveniva dalla chiesa e dalla teologia; e problema sommo e quasi unico fu sempre per lui quello del rapporto tra l'Essere e il Conoscere, il problema della trascendenza e dell'immanenza, il problema più specialmente teologico – filosofico; laddove io, vinte le angosce sentimentali del distacco dalla religione, mi acquietai presto in una sorta di inconsapevole immanentismo, non interessandomi ad altro mondo che a quello in cui effettivamente vivevo, e non sentendo direttamente e in primo luogo il problema della trascendenza, e perciò non incontrando difficoltà nel concepire la relazione tra pensiero ed essere, perché, se mai, la difficoltà sarebbe stata per me il contrario: concepire un essere

aggiungere che «io ascoltavo con grande fede le lezioni universitarie dello herbartiano e antihegeliano Labriola, e bevevo avidamente le sue parole nelle conversazioni in casa dello Spaventa o per istrada, accompagnandolo all'uscire dall'università; e il Labriola, satirico e maldicente, non risparmiava frizzi al suo antico maestro e alla filosofia che questi aveva propugnata»¹¹.

L'incontro con Antonio Labriola¹², conosciuto tra il gennaio e il febbraio 1884, è senza dubbio uno degli incontri più importanti dell'intera vita di Benedetto Croce.

Labriola lo indusse a studiare gli herbartiani¹³ (a cui già aveva rivolto l'attenzione negli ultimi suoi anni Bertrando Spaventa):

staccato dal pensiero o un pensiero staccato dall'essere. Ciò che veramente mi suscitava interessamento, e mi costringeva a filosofare per brama di luce, erano i problemi dell'arte, della vita morale, del diritto, e più tardi quelli della metodologia storica, ossia del lavoro che mi proponevo di esercitare. A questo vivo bisogno nessun soddisfacimento trovavo negli scritti dello Spaventa, che mi respingevano altresì per la loro forma arida ed astratta, secca e travagliosa insieme, così diversa da quella del De Sanctis, semplice, popolare, tutta cose, sempre in vivace ricambio con la vita reale. Né pensavo – e questo è un punto assai importante – allora a cercare lo Hegel nello Hegel, sia perché la mia scarsa preparazione filosofica non l'avrebbe forse consentito, sia anche per un terrore creatomi dalle pagine dello Spaventa: giacché (ragionavo io allora), se l'esposizione e l'interprete è così oscuro, che cosa sarà mai il testo originale? E ci vollero anni d'esperienze per persuadermi che i commentatori e gli espositori sono per solito di gran lunga più oscuri dell'autore commentato» (pp. 52 – 53).

¹¹ *Ivi*, pag. 52.

¹² R. Franchini, nel saggio *Il filosofo*, all'interno del volume *Esperienza dello storicismo* (Giannini, Napoli 1953), afferma (pag. 149) che Croce «si accostò per la prima volta all'hegelismo quando nel 1887 il Labriola, con lo scritto *I problemi della filosofia della storia* (testo di una lezione letta all'Università di Roma il 28 febbraio 1887), passò a trattare della Filosofia della Storia». Il testo di Labriola oggi lo si può trovare in A. Labriola, *Opere*, a cura di F. Sbarberi, Rossi, Napoli 1972, pp. 187 – 212.

¹³ Pagine assai belle e importanti sono state dedicate da Croce, nel *Contributo*, a Labriola e alle sue lezioni di filosofia morale. «Quelle lezioni – scrive Croce – vennero incontro inaspettatamente al mio angoscioso bisogno di rifarmi in forma razionale una fede sulla vita e i suoi fini e doveri, avendo perso la guida della dottrina religiosa e sentendomi nel tempo stesso insidiato da teorie materialistiche, sensistiche e associazionistiche, [...] L'etica herbartiana del Labriola valse a restaurare nel mio animo la maestà dell'ideale, del dover essere contrapposto all'essere, e misterioso in quel suo contrapporsi, ma per ciò stesso assoluto e intransigente» (pag. 24). Qualche pagina più avanti, Croce ritorna a parlare dell'importanza della filosofia di Herbart per la sua formazione intellettuale e morale: «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 per il futuro, ma, anche, essa mi rese del tutto impenetrabile alle insidie del sensualismo e del decadentismo» (pag. 50).

Zimmermann, M. Drobisch, Strümpell, W. F. Wolkmann, a cui si aggiunsero ben presto Lazarus e Steinthal.

Nel 1886, all'età di 20 anni, Croce tornò a Napoli e – particolare importante - «si dette a studiare assiduamente la lingua del Goethe e dello Hegel con l'insegnante privato E. W. Foulques»¹⁴.

Dal 1860 fino al 1885, Napoli, culturalmente, fu un centro molto importante.

Presso la facoltà di Lettere e Filosofia, insegnarono il già citato hegeliano Bertrando Spaventa (Filosofia teoretica), l'altro hegeliano Augusto Vera (Storia della filosofia), Francesco Fiorentino (Filosofia della storia). Nel 1871, poi, arrivò anche Francesco De Sanctis che insegnò Letteratura italiana.

Il rinnovamento culturale, perseguito principalmente dallo Spaventa e dal De Sanctis, fu radicale e fu ispirato all'hegelismo. Esso ebbe avversari più o meno pugnaci e «tutte codeste reazioni suscitate dall'hegelismo, erano, al pari dell'hegelismo stesso, vita filosofica»¹⁵.

Ma, nel breve volgere di due anni, morirono tutti: Spaventa e De Sanctis nel 1883, Vera e Fiorentino nel 1884.

¹⁴ Sui rapporti tra Croce e la Germania, è da ricordare anche il saggio di K. E. Lönne, *Sui contatti di Croce col mondo culturale tedesco* (pp. 475 – 85), in *Croce filosofo. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere (Rubbettino, Soveria Mannelli 2003). Il saggio di Lönne è incentrato principalmente sui rapporti instaurati da Croce con Goethe e Hegel, le due personalità tedesche di cui si è occupato maggiormente. Riguardo al rapporto Croce – Hegel, Lönne scrive che «il confronto con Hegel portava Croce attraverso una critica parziale allo sviluppo della sua propria filosofia, che a partire dal primo decennio del Novecento costituiva il fondamento del suo pensiero e si manteneva pronta ad accogliere sempre nuove esperienze e conoscenze ed a inserirle nel proprio cosmo di conoscenza ed a prendere posizione anche verso l'esterno in favore della loro percezione» (pag. 479). Nello stesso volume, è da ricordare anche il saggio di P. D'Angelo, *Croce interprete di Goethe* (pp. 235 – 50), contenente anche una nota bibliografica sul tema.

¹⁵ F. Nicolini, *Croce*, cit., pag. 95.

Nel successivo quindicennio 1886 – 1900, i vertici raggiunti negli anni precedenti non furono più toccati. Lo stesso Croce, in questi anni, si mantenne lontano dalla vita universitaria (era già maturo il suo proverbiale antiaccademismo) e, più generalmente, dalla filosofia¹⁶.

Nel 1892, poi, stabilì dei programmi precisi¹⁷: rientrava, all'interno di essi, lo studio filosofico.

Herbartiano, ma non senza elementi kantiani, nel 1892 Croce era nettamente avverso a Hegel, considerato soprattutto come filosofo della storia, e nel complesso a lui ancora poco noto. Scriveva: «Credo che i principi fondamentali, e specialmente il metodo, di quel sistema siano interamente errati; e le dannose conseguenze di questo errore si fecero chiare nelle discipline particolari»¹⁸.

Quando Donato Jaia insorse con veemenza contro di lui in difesa di Hegel, gli promise di studiarlo meglio («studiare con maggior forza quella filosofia»¹⁹), ma senza mutare posizione: «Per ciò che riguarda la concezione hegeliana della storia, anche ora,

¹⁶ «Io, per sei anni, dal 1886 al 1892, fui tutto versato nell'esterno, cioè nelle ricerche di erudizione», scrive Croce nel *Contributo* (pag. 28). Altri particolari di quel periodo li fornisce A. Parente che ricorda come «negli anni 1888 – 90, il futuro filosofo condusse la vita di un vecchio, tale era la serietà con cui egli s'immerse negli studi d'erudizione, chiudendosi intere giornate nelle biblioteche» (A. Parente, *Appunti autobiografici e piani di lavoro di Croce*, in «*Rivista di studi crociani*» cit., pag. 8).

¹⁷ In una lettera a Donato Jaia, scritta a Londra il 23 giugno 1892, egli afferma: «Ormai ho 26 anni, ed è tempo che mi circoscriva in un campo di studi, o magari in due, ma che mi circoscriva. E avendo riguardo agli studi fatti finora, e alle mie tendenze, come sono potuto venirle scoprendo, io ho stabilito di fare due generi di studii, da menare innanzi, alternando: studi storici riguardanti la storia intima d'Italia, degli ultimi tre o quattro secoli, e studi filosofici, riguardanti principalmente la filosofia della storia e la filosofia dell'arte. Ecco il mio programma almeno per alcuni anni». Tale lettera è ricordata da E. Garin, nel suo volume *Intellettuali italiani del XX secolo* (Editori Riuniti, Roma 1996), pag. 6.

¹⁸ E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1996, pag. 6.

¹⁹ *Ibidem*.

ripensandoci, non mi riesce di trovar la via di dubitare del mio giudizio negativo»²⁰.

Il rifiuto nettissimo – che, come si vedrà, rimarrà sempre – della filosofia della storia hegeliana è simmetrico, nel Croce di questo periodo, a quello, altrettanto deciso, della riduzione positivista della storia a scienza, sul modello delle scienze naturali, rinverdata in Italia da Pasquale Villari (ex discepolo del De Sanctis poi passato al positivismo) nel 1891 sulla «*Nuova Antologia*» con l'articolo *La storia è una scienza?*²¹.

Tale quesito appassionò Croce (che allora indugiava molto sul problema della natura della storiografia) e, quindi, per orientarsi, cominciò a leggere molte opere sulla filosofia e metodica della storia, a cominciare da quella, allora divulgatissima, di Bernheim, per terminare con la *Scienza nuova* di Vico, «che depose nel suo intelletto un seme fecondo, da cui germogliarono poi i suoi libri più belli»²². E «poiché, dopo la lettura del De Sanctis, fatta sui banchi del liceo, e i tentativi di studiare l'estetica tedesca, fatti allorché nell'università seguivo i corsi di etica del Labriola, le meditazioni su tale argomento non mi si erano mai dipartite del tutto dalla mente, mi fu agevole ricongiungere il problema della storia al problema dell'arte»²³.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Lo scritto di Villari uscì, per una prima parte sulla «*Nuova Antologia*» del 1° febbraio 1891 (anno XXI, serie III, pp. 409 – 36). Ad essa seguì una seconda parte divisa in due articoli pubblicati sulla stessa rivista in data 16 aprile (anno XXXII, serie III, pp. 609 – 34) e in data 16 luglio (anno XXXIV, serie III, pp. 209 – 25) dello stesso anno. Nel 1894, poi, il Villari raccolse l'intero saggio, insieme con altri suoi scritti, nel volume *Scritti vari* (pubblicato successivamente da Zanichelli, Bologna 1920), apportandovi solo lievi modifiche e qualche correzione.

²² F. Nicolini, *Croce*, cit., pag. 155.

²³ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 31.

Così, «dopo lunghe titubanze e una serie di soluzioni provvisorie»²⁴, nel febbraio del 1893, egli scrisse una memoria dal titolo *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*²⁵. Nel *Contributo alla critica di me stesso*, Croce ricorda «l'importanza che fu data dai critici alla detta memoria, paradossale in apparenza e in effetto assai ardita in quei tempi di positivismo, e le discussioni che essa levò e nelle quali mi sentii più volte agevolmente superiore agli avversari»²⁶.

²⁴ *Ibidem*. Molto c'è da dire intorno a queste "soluzioni provvisorie" di cui Croce parla nel *Contributo*. R. Franchini afferma che il filosofo scrisse la memoria *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* «in polemica con se stesso, giacché in un primo tempo aveva mandato in tipografia uno scritto in cui sosteneva una tesi non dissimile da quella del Villari. Solo dopo lunghe meditazioni riuscì a persuadersi del contrario, sicché mandò a scomporre il testo già pronto e scrisse di getto la memoria» (R. Franchini, *Benedetto Croce filosofo. Conferenza tenuta nel Salone del Circolo Allievi del Collegio Militare di Napoli la sera del 25 febbraio 1953*, estratto da «Atti» dell'Accademia Pontaniana, anno IV – nuova serie, Napoli 1953, pag. 5). Sullo stesso argomento, con grande ricchezza di particolari, scrive F. Nicolini nella biografia *Croce*: «La conclusione, a cui in quel primo momento giunse il Croce, fu che la storia fosse scienza, e non nel significato vichiano, bensì proprio in quello positivistico o naturalistico della parola. Errore inevitabile, dal momento che allora egli non distingueva ancora l'universalità vera, ch'è della sola filosofia, dalla falsa universalità, ossia dalla generalizzazione o astrattezza, peculiare alle discipline naturali; ed errore di cui fu logica conseguenza che per l'appunto una conclusione positivistica fosse primamente ragionata da lui in una memoria letta nei primi mesi del 1893 alla Pontaniana di Napoli. Senonché, via via che dava forma a quel lavoro, avvertiva in sé un senso sempre più vivo di scontento, accentuatosi quando se lo rivide davanti in bozze di stampa, e divenuto intollerabile allorché la sua mente, invece d'esser tesa alla correzione di refusi, prese a rievocare, come in tumulto, le numerose e amorse letture, condotte da lui a Roma, anni prima, delle opere del De Sanctis. Breve: recatosi in tipografia: – Scomponete! – disse, senza pensar forse che, con quell'ordine "scomponeva", come osservò poi egli stesso in un'intervista, il suo passato. Dopo di che, rimessosi lungo tutta una giornata a rimeditare quel problema tanto travaglioso, poté bene la sera abbozzare di getto, col titolo *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, una memoria affatto diversa, che, inserita nei soprammentovati "Atti" e ristampata poi negli *Scritti vari*, quale documento del tempo "in cui si cominciò a sciogliere il duro ghiaccio del positivismo e rispuntarono qua e là, con nuovi atteggiamenti, i problemi filosofici", fu per lui una rivelazione di sé a se stesso. Rivelazione: perché quella nuova memoria, mentre gli dava la gioia di veder con chiarezza sia certi concetti di solito confusi, sia l'origine logica di molteplici indirizzi erronei, lo meravigliò, insieme, per la facilità e il calore con cui la scrisse, come cosa – disse poi – "che mi stava a cuore e mi usciva dal cuore, e non come più o meno frivola o indifferente scrittura d'erudizione"» (pp. 155 – 56).

²⁵ La memoria crociana, letta nella tornata del 5 marzo 1893 nella sede dell'Accademia Pontaniana di Napoli, fu pubblicata nello stesso anno, nel volume XXIII degli «Atti», alle pagine 1 – 29, accompagnata da una *Nota*. Fu poi ristampata nella seconda edizione del volumetto *Il concetto della storia nelle sue relazioni con l'arte* (Loescher, Roma 1896). Croce, poi, la ripubblicò nei *Primi saggi* (Laterza, Bari 1919, pp. 3 – 41), insieme con le discussioni a cui dette luogo. Nel riprodurla vi introdusse maggiori ritocchi di quanto non dicesse, e a non badarvi se ne può restare fuorviati, dato che intervenne anche nelle note e nei richiami. Del resto, quando si analizzino gli scritti di Croce, occorre fare sempre attenzione alle varianti che egli vi introduce via via, e che ben di rado sono soltanto formali, come pure egli suole dire.

²⁶ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 32.

Comunemente si considera questo scritto come una sorta di manifesto di battaglia del rinascente idealismo contro il positivismo dominante allora nel campo delle scienze morali: tale, però, è piuttosto il significato che il saggio crociano acquistò, e tuttora conserva, nella ricostruzione storica dell'età positivista, ma non certo l'intento e nemmeno lo spirito con cui esso venne concepito e redatto.

«Che cosa è – afferma Parente – il primo impegnativo saggio filosofico di Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, se non un primo quasi impaziente e audace tentativo polemico di orientarsi mentalmente nel problema della storia?»²⁷.

Primariamente, occorre riflettere attentamente sul titolo che Croce dà alla memoria: «riduzione della storia non già all'arte, come erroneamente è stato ripetuto più volte, ma sotto il concetto generale dell'arte (ch'è cosa ben diversa)»²⁸.

Sembra quasi che il filosofo partenopeo conduca «per così dire, la storia sotto la protezione provvisoria della concretezza dell'arte»²⁹: egli così salvava, per il momento, la storia come mera individualità o logicità intuitiva, ma in questo salvataggio c'era già proprio il presentimento della sua non definitività; esso era soltanto «l'atto di chi si conserva fresco mentre pur si allena per la battaglia decisiva del futuro; era solo l'intuizione della

²⁷ A. Parente, *Croce per lumi sparsi. Problemi e ricordi*, La Nuova Italia, Firenze 1975, pag. 186.

²⁸ F. Nicolini, *Croce*, cit., pag. 156. «Codesta riduzione – egli poi aggiunge – era ancora assai lontana dalla soluzione, a cui, attraverso un progresso lento e faticoso – come lento e faticoso è stato, per gli uomini della generazione del Croce, il riprendere coscienza di ciò che sia veramente la filosofia – egli pervenne nella fase ultima del suo pensiero» (sempre pag. 156).

²⁹ M. Ciardo, *Le quattro epoche dello storicismo. Vico, Kant, Hegel, Croce*, Laterza, Bari 1947, pag. 261.

giusta esigenza di sottrarre il concreto e l'individuale per eccellenza, che è la storia, dalla deformante schematizzazione intellettualistica delle scienze empirico – matematiche»³⁰.

Quindi, da una parte, la storia intesa "come il concreto e l'individuale per eccellenza" (adoperando le parole di Croce, «la storiografia non elabora concetti, ma riproduce il particolare nella sua concretezza»³¹) e, dall'altra, le scienze con la loro "schematizzazione intellettualistica".

Questo concetto crociano della storia è importante: si può dire, infatti, che attorno ad esso ruota l'intero scritto. Essendo la storia, per la sua concretezza, lontana dalle scienze, essa non può essere altro che arte.

Ma è importante anche per la tematica di questo lavoro: una storia intesa alla maniera di come la intende Croce rappresenta una prima "presa di distanza" di questi rispetto a Hegel.

Del resto, nelle *Noterelle polemiche* del 1894 relative alla memoria, discutendo con lo hegeliano Raffaele Mariano, Croce affermava: «Non sono hegeliano, come taluno mi ha qualificato a proposito dello scritto sulla storia, che è invece spiccatamente anti – hegeliano»³².

³⁰ *Ibidem*.

³¹ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893), in *Controversie sulla storia (1891 – 1893)*. Benedetto Croce – Pasquale Villari, a cura di R. Viti Cavaliere, Unicopli, Milano 1993, pag. 81.

³² La frase la si trova nello scritto *Di alcune obiezioni mosse a una mia memoria sul concetto della storia*, in «Atti» dell'Accademia Pontaniana, anno XXIV, Napoli 1894. Questo scritto è stato poi ristampato in parte nei *Primi saggi* del 1919, da cui si cita (cit., pag. 54). Occorre dire che le obiezioni di cui il filosofo parla non erano certo poche: F. Nicolini ricorda come «negli anni successivi alla memoria (su per giù sino al 1902) il nostro Benedetto non mancò di combattere contro le obiezioni che – consenziente, invece, in tutto e per tutto Giovanni Gentile (e questo non è di poco conto) – mossero, a più riprese, contro codesta concezione della storia, Giuseppe Cimbali, Raffaele Mariano (già citato sopra), Ernesto Bernheim, Rodolfo Renier, Francesco Nitti, il dottor G. Colella, nonché Gaetano Salvemini, Camillo Trivero, Pasquale Raffaele Troiano e M. Ehrardt» (Croce, cit., pag. 157).

Le parole del filosofo sono quindi, più che mai, chiare e, in effetti, trovano conferma all'interno del suo saggio: «Accanto alla storia, ossia alla storiografia, si va formando – scrive Croce – una scienza, che, se non è quello che il Buckle sognava, una determinazione delle leggi della storia (le quattro leggi del Buckle!), è certo una ricerca dei concetti sotto ai quali si pensa la storia, e merita veramente per la prima volta il nome di filosofia, o, se si vuol meglio, di scienza della storia. Ma si badi a non confondere questa filosofia della storia nel senso moderno colla storia filosofica, come si venne svolgendo nella filosofia idealista fino ad assumere nello Hegel la forma nella quale divenne popolare per un certo tempo e si screditò per sempre, meritamente. La nuova filosofia della storia studia il processo dei fatti per determinare i principii reali sui quali essi poggiano e il sistema al quale le conoscenze storiche possano dar luogo; e tratta inoltre quelle particolari quistioni della teorica della conoscenza che si riferiscono al metodo della storiografia. Questo gruppo di problemi, sorgenti dalla considerazione critica della storia, è cosa salda, ben diversa da quel preteso ritmo ideale, a ritrarre il quale lo Hegel destinava la sua trattazione»³³.

Comincia ad emergere, in queste righe, l'avversione crociana per la hegeliana filosofia della storia (che si "screditò

³³ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in *Controversie sulla storia (1891 – 1893)*. Benedetto Croce – Pasquale Villari, a cura di R. Viti Cavaliere, cit., pag. 78 – 79.

meritamente”): su questo tema, e lo si vedrà bene, i due grandi filosofi saranno sempre su posizioni totalmente antitetiche³⁴.

Tenendo a debita distanza (sulla scorta dell’insegnamento di Labriola, la cui influenza su Croce qui è assai evidente) la filosofia della storia di Hegel e tenendo, al tempo stesso, la storia lontana dalla scienza, il futuro filosofo perviene ad un’altra importante teorizzazione: la storia narra i fatti.

«La storia ha un solo scopo: narrare dei fatti; e quando si dice narrar dei fatti, s’intende anche che i fatti debbono essere esattamente raccolti e mostrati quali sono realmente accaduti, ossia ricondotti alle loro cause e non già esposti come appaiono esteriormente all’occhio inesperto. Questo è stato sempre l’ideale della buona storiografia di tutti i tempi; ed anche ora, se son progrediti i metodi della ricerca, se è progredita l’interpretazione dei dati della tradizione storica, l’ideale della

³⁴ Nelle altre due edizioni della memoria (1896 e 1919) il brano è notevolmente rimaneggiato ma le riserve espresse da Croce permangono tutte. «Accanto alla storia, ossia alla storiografia – egli scrive (pag. 37) nella memoria pubblicata nei *Primi saggi* – si è andata formando una scienza che ha preso nome di “filosofia della storia”. Sorta dapprima come ricerca delle leggi e del significato della storia (Vico, Herder), restrinse quasi esclusivamente all’ultima di queste due ricerche le sue speculazioni nella filosofia idealistica, e si confuse con la storia universale narrata filosoficamente. L’opera classica di tal genere, e madre di molte altre simili, è la *Filosofia della storia* dello Hegel. Caduta in discredito e considerata “ben morta”, si è venuta poi ricostituendo in questi ultimi anni in quanto trattazione di una serie di problemi, suggeriti dalla considerazione critica della storia e della storiografia, come quelli che si riferiscono all’elaborazione conoscitiva del fatto storico, ai fattori reali della storia, e al significato e al valore del corso storico. E pur facendo le nostre riserve sulla possibilità di dar vita ad una scienza speciale ed organica con problemi di natura disparata, non è dubbio che solo a ricerche di tal sorta sarebbe da assegnare il nome di filosofia, o, se si vuol meglio, di scienza della storia». Croce, quindi, in questa terza edizione de *La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte*, parla nuovamente di filosofia della storia, legandola strettamente (“si confuse”) alla storia universale. E ciò lo si vede, più che in ogni altro pensatore, proprio in Hegel. D. Conte, nel suo recente libro *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce* (Il Mulino per la collana dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 2005) ritorna su tale problematica: «Già nella memoria giovanile del 1893 – osserva acutamente – circolano [...] elementi che rimandano esplicitamente o implicitamente, al tema della storia universale. Già qui, infatti, si trova operata una stretta connessione fra “storia universale” (o “storia universale narrata filosoficamente”, come si legge in successive stesure) e “filosofia della storia”. Il che rappresenta un elemento di non lieve interesse, poiché prefigura, in pagine non ancora implacabilmente polemiche verso la filosofia della storia, un tipo di rapporto che si presenterà costante nel Croce maturo e più che maturo» (pag. 8).

storiografia non è cangiato, perché non può cangiare. La storia narra»³⁵.

Questa tesi crociana della "storia che narra" rappresentò un punto di frattura con il passato e «segna tuttora il momento di discriminazione tra le possibili direzioni della riflessione sulla storiografia, che nel nostro secolo si sono riproposte talvolta con figurazioni solo all'apparenza inedite»³⁶.

E, parlando del passato, s'intende, innanzitutto, la concezione hegeliana della storia; s'intendono quelle *Lezioni* in cui il filosofo di Stoccarda parlava di «stessa anima direttrice degli eventi, il Mercurio delle azioni, degli individui, e degli eventi, il duce dei popoli e del mondo»³⁷ e dello «spirito che è eternamente presso di sé e per cui non vi è passato»³⁸.

Nella caratterizzazione della storia, Hegel sanciva la progressiva sparizione della "descrizione individua del reale", che viene via via sacrificata all'universale appagando il bisogno dell'intelletto astratto: nel costruire considerazioni che sono nessi, concatenazione di eventi, valutazioni pragmatiche, giudizi di veridicità delle fonti stesse, nella prospettiva di un ampio

³⁵ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in *Controversie sulla storia (1891 – 1893)*. Benedetto Croce – Pasquale Villari, a cura di R. Viti Cavaliere, cit., pag. 76. Nel 1887, A. Labriola scriveva: «Tutte le tendenze e tutti gli studi scientifici, che hanno svecchiata già da un pezzo la storiografia tradizionale, la spingono sempre più verso una rappresentazione pensata delle cause operanti particolarmente e in complesso in un determinato periodo. Ma, per quanto essa si giovi della scienza come di sussidio e di presupposto, l'ufficio suo è pur sempre quello di narrare e di esporre» (*I problemi della filosofia della storia*, in *Opere*, a cura di F. Sbarberi, cit., pag. 45). Anche qui, quindi, appare evidente l'influsso che tale scritto ha esercitato sul Croce della memoria del 1893.

³⁶ R. Viti Cavaliere, *Introduzione*, in *Controversie sulla storia (1891 – 1893)*. Benedetto Croce – Pasquale Villari, cit., pag. 8.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1822 – 1831)*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1941, vol. I (*La razionalità della storia*), pag. 205.

³⁸ *Ibidem*.

compendio, le riflessioni divengono gli eventi stessi e le storie in definitiva raccontano altre storie. L'universale – concreto della "storia filosofica del mondo", infine, annulla il tempo nell'"attualità" dello spirito che pensa le pur parziali storie di cui di volta in volta si narra: dell'arte, della religione, del diritto, della scienza, della vita morale e politica.

Una tale caratterizzazione Croce, già il Croce della memoria del 1893, non poteva proprio accettarla.

D'altro canto, è assai degno di rilievo il riferimento alla tesi principale dell'estetica di Hegel, secondo cui «il Bello è la rappresentazione o manifestazione sensibile dell'idea»³⁹, come alla sola che «spieghi tutti i fenomeni estetici»⁴⁰.

Già in questo primo vero incontro con Hegel, che precede di una diecina d'anni il vero e proprio confronto teoretico che condurrà Croce a distinguere, come vedremo, nell'hegelismo il "vivo" dal "morto", «viene a mostrarsi senza equivoco il nuovo significato attribuito al concetto di "narrazione" più vicino al "presentarsi" dell'ideale nel reale che non alla rappresentazione empirica del sensibile»⁴¹.

Nel 1895, Croce torna sui temi trattati nella memoria. In uno scritto dal titolo *Sulla classificazione dello scibile*⁴², egli riafferma

³⁹ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in *Controversie sulla storia (1891 – 1893)*. Benedetto Croce – Pasquale Villari, a cura di R. Viti Cavaliere, cit., pag. 67. Al termine "Bello" si può tranquillamente sostituire il termine "Arte", in quanto – come Croce stesso scrive – «il mondo dell'estetica è il mondo del Bello, e l'arte è un'attività diretta a produrre il Bello» (sempre pag. 67).

⁴⁰ *Ivi*, pag. 70.

⁴¹ R. Viti Cavaliere, *Introduzione*, in *Controversie sulla storia (1891 – 1893)*. Benedetto Croce – Pasquale Villari, cit., pag. 9.

⁴² Tale scritto è poi confluito nei *Primi saggi* del 1919, come molti altri di questo periodo, compresa, come già si è detto, la memoria del 1893.

che la storia è conoscenza dell'individuale, diversa e distinta dalla scienza o filosofia, ma non per questo meno legittima.

Ma questo scritto ha una sua importanza perché, per la prima volta, Croce introduce il concetto di "Logica" nel campo della storia.

Il filosofo partenopeo riesce a provare che anche dell'individuale può darsi scienza, perché una conoscenza non comunicabile sarebbe il nulla. Egli si rifà alla distinzione proposta dal Dilthey tra scienze teoretiche, storiche e pratiche; cioè, rispettivamente, di concetti, di fatti e di valori, considerando, per i suoi fini, soltanto i primi due gruppi e chiamando il primo quello delle "scienze di concetti o scienze proprie" e il secondo quello delle "scienze descrittive o improprie"; sicché «se alle conoscenze del primo gruppo antecede la logica, a quelle del secondo dovrebbe essere preposta una logica del sensibile, una *gnoseologia inferior*, come la chiamava il Baumgarten, il quale ne fu mosso a ideare la sua nuova scienza dell'*Aesthetica*, o *ars pulcre cogitandi*: che era un pensiero fecondo»⁴³.

⁴³ B. Croce, *Sulla classificazione dello scibile* (1895), in *Primi saggi* (1919), Laterza, Bari 1951, pag. 63. Questa *gnoseologia inferior* di cui Croce parla è la stessa che aveva condotto Vico ad attribuire ai filosofi l'intelletto ed ai poeti il senso dell'umanità. Nel 1902, poi, dando conto per la «*Revue de synthèse historique*» degli ultimi quindici anni di studi italiani di teoria della storia, Croce asseriva esserci allora gran bisogno «à coté de la logique de l'intellect, de constituer une Logique de l'intuition ou de la représentation» (Appendice II, *Les études relatives à la théorie de l'histoire en Italie durant les quinze dernières années*, ristampato nella versione francese di Segond perché Croce aveva disperso il testo originale italiano, in *Primi saggi*, cit., pag. 183). Quindi, può dirsi che già in quei primi anni del secolo cominciava ad apparirgli più chiara la distinzione, in principio stabilita su basi meramente contenutistiche, tra storia e arte, come dovuta invece a motivi di natura logica, cioè filosofica. Egli, quindi, «più che di una "doppia Estetica", come filosofia dell'arte e come teoria della storiografia, avrebbe dovuto quindi, presto o tardi, parlare di una doppia Logica, che avrebbe dato conto della natura artistico – rappresentativa e non astratta della storia e in più della vera ragione della sua distinzione dall'arte. Questa Logica del concreto egli ritroverà più tardi in Hegel e nel Vico: ma essa, nel sistema della filosofia dello spirito, gli apparirà non più come contrapposta a quella astrattiva che in un primo tempo aveva creduto tipica delle scienze teoretiche o concettuali, bensì come l'unica Logica possibile, dalla quale e per mezzo della quale si distinguono le costruzioni pseudoconcettuali delle scienze empiriche o astratte frutto dell'attività pratica e schematizzante

Per quanto, poi, concerne le "scienze descrittive", Croce aveva provveduto ad un'ulteriore quanto importante distinzione: aveva, infatti, distinto un "descrivere" che è "classificare" dal "descrivere" che è "ritrarre" l'oggetto nella sua individualità.

È, appunto, di questo "descrivere" che fanno parte le narrazioni storiche.

Egli scrive: «Due grandi categorie di conoscenze, le scienze di concetti e le scienze descrittive, restano così formate; e tra le prime sono, come si è detto, la scienza dei principi della realtà, le matematiche, la meccanica, la fisica, la chimica, le cosiddette scienze naturali, l'antropologia, la psicologia (individuale e sociale), la logica, l'etica, l'estetica, la scienza dello stato, del diritto, ecc.; e tra le seconde, la descrizione e la storia del *globus naturalis* non meno che del *globus intellectualis*: la cosmografia, la cosmogonia, la geografia, la geologia, l'etnografia, la psicologia (concreta), la statistica, i costumi, il diritto positivo, e la storia in tutte le sue forme, così dei popoli come degli individui (biografia)»⁴⁴.

Croce, quindi, fa rientrare la storia all'interno delle scienze descrittive: quelle scienze, cioè, che «mirano ad un fatto, [...] che s'immergono nelle cose particolari»⁴⁵.

Come si vede, torna ancora una volta alla ribalta il termine "fatto", sempre strettamente legato al concetto di storia.

dell'intelletto, che è altra e diversa da quella teoretica e individuante della ragione» (R. Franchini, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, cit., pag. 45).

⁴⁴ B. Croce, *Sulla classificazione dello scibile*, in *Primi saggi*, cit., pag. 64.

⁴⁵ *Ivi*, pag. 65.

Sempre del 1895 è, infine, lo scritto *Intorno alla filosofia della storia*⁴⁶, dove Croce torna a parlare della questione riguardante il senso complessivo della storia.

«La storia – di questo Croce ne era ormai convinto – la facciamo noi stessi, tenendo conto, certo, delle condizioni obiettive nelle quali ci troviamo, ma coi nostri ideali, coi nostri sforzi, con le nostre sofferenze, senza che ci sia consentito scaricare questo fardello sulle spalle di Dio o dell’Idea»⁴⁷.

Quindi, la storia considerata opera degli uomini individui con le loro “sofferenze” e i loro “sforzi”, ossia «i limiti e le debolezze delle umane volizioni, non ancora confortati, come accadrà più tardi, con la volizione cosmica del tutto, pur tuttavia incertamente intravista sullo sfondo del necessario interrogarsi sulla categoriale dimensione conoscitiva dell’arte e della storia, dovendosi distinguere, in ragione della coerenza dell’argomentare crociano, tra i momenti del conoscere, cioè la conoscenza del generale, che è la filosofia, e la conoscenza del particolare, che è l’arte – storia. Il che poneva la questione della legittimità della interpretazione sul significato della storia rispetto al significato della scienza, ossia la questione della legittimità d’una filosofia della storia»⁴⁸.

⁴⁶ Anche questo scritto è apparso, poi, nei *Primi saggi* del 1919.

⁴⁷ B. Croce, *Intorno alla filosofia della storia* (1896), in *Primi saggi*, cit., pag. 67 – 68.

⁴⁸ F. Tessitore, *Croce e la storia universale*, in *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, cit., pag. 612 – 13. Da ricordare che Tessitore ha riunito i primi scritti crociani sulla storia nel IV volume di *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Storia e Letteratura, Roma 1997.

Lo scritto *Intorno alla filosofia della storia* risente sicuramente degli avviati studi marxiani di Benedetto Croce, sui quali è giunto il momento di parlare.

1.2 Gli studi sul marxismo e il rapporto con Gentile

Il 27 aprile 1895 Antonio Labriola scriveva a Croce per annunziargli l'uscita, a Parigi, del primo fascicolo del «*Devenir social*» (rivista diretta da Georges Sorel) e l'invio da Roma, affinché Croce potesse poi pubblicarlo, del manoscritto del saggio *In memoria del «Manifesto dei comunisti»*, il primo, tra gli scritti labriolani, sulla concezione materialistica della storia⁴⁹. Non solo il filosofo napoletano pubblicò il saggio a proprie spese; non solo incitò insistentemente il suo antico maestro a far seguire, a quel primo, altri studi sull'argomento (e, infatti, uscirono, stampati sempre da Croce, *Del materialismo storico: delucidazioni preliminari* nel 1896 e *Discorrendo di filosofia e socialismo* nel 1898), ma la lettura di quelle pagine fu per lui «come una favilla cascata in una polveriera»⁵⁰.

⁴⁹ «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» (B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895 – 1900)*, in *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900), Laterza, Bari 1961, pag. 280). Sull'epistolario tra Labriola e Croce, si veda il volume: A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce: 1885 – 1904*, a cura di L. Croce, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1975. È degno di menzione anche il volume di AA.VV., *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850 – 1950)*, a cura di G. Giordano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000. Da segnalare, all'interno di tale volume, due saggi riguardanti il carteggio Labriola – Croce: il primo, di G. Cacciatori, *Marxismo e storia nel carteggio Labriola – Croce* e il secondo di A. Giugliano, dal titolo «*Caro Benedetto...*» / «*Caro Professore...*». *A proposito dell'epistolario Labriola – Croce*.

⁵⁰ F. Nicolini, *Croce*, cit., pag. 163. Nicolini parla anche del passaggio di Labriola dall'herbartismo al marxismo. «Al tempo stesso – egli scrive – che lo Stato etico vagheggiato dai pubblicisti tedeschi gli si mostrava un'utopia,

L'ardore filosofico, che fino a quel momento era stato compresso e finanche represso, esplose con grande forza.

«Mi detti – egli scrive – per più mesi con ardore indicibile agli studi, fin allora a me ignoti, della Economia. Senza troppo impacciarmi di manuali e libri di divulgazione, studiai i principali classici di quella scienza e lessi tutto ciò che vi ha di non volgare nella letteratura socialista; e [...] mi trovai in breve tempo affatto orientato, con meraviglia del Labriola, che mi fece ben presto confidente dei suoi dubbi e dei suoi tentativi di più esatto teorizzamento delle concezioni marxistiche»⁵¹.

Poco più oltre, Croce continua (e la frase è assai importante) ricordando come «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, – conclude – 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»⁵².

il Labriola s'avvedeva che dura ma sola realtà son gl'interessi antagonisti delle classi sociali. Pertanto già dal 1886 egli, sin allora conservatore di tipo spaventiano, si gettava nelle braccia del marxismo, del quale, e segnatamente del cosiddetto materialismo storico, divenne, al dir del Croce, "il miglior conoscitore mai stato in Italia e forse nell'Europa tutta. Comunque, per quanto concerne l'Italia, era stato indubbiamente il primo che vi avesse scoperto, studiato direttamente nei testi originali, elaborato con genialità e insegnato quella non facile dottrina. Senonchè, appunto per questo, s'arrovellava e tempestava quando la vide divenire dottrina di moda» (pag. 161).

⁵¹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 34.

⁵² *Ibidem*.

Il frutto più compiuto degli studi sul marxismo da parte di Croce è, senza alcun dubbio, rappresentato dal volume *Materialismo storico ed economia marxistica: saggi critici* del 1900⁵³.

C'è da dire che in quegli ultimi anni del XIX secolo, le suggestioni e gli stimoli ad occuparsi del materialismo storico – dialettico non mancavano.

Di Labriola si è già detto, ma è giusto ricordare anche il giovane Giovanni Gentile che nel 1899 aveva pubblicato *La filosofia di Marx*⁵⁴.

Oltre a questi, si potrebbero citare altri autori che in Italia, a pochi anni dalla morte di Marx, avvenuta nel 1883, contribuirono, oltre che ad inserire il filosofo di Treviri nel contesto del dibattito filosofico di casa nostra, ad una reinterpretazione «che si muoveva tra le ali del massimalismo e del minimalismo»⁵⁵.

A Croce stava a cuore, non solo la partecipazione alla discussione avviata in Italia e in Europa sul materialismo storico, ma pure sancirne la fine teorica ed il riconoscimento della non scientificità della dottrina marxiana.

Il campo della storia rimane al centro delle sue speculazioni; costituisce sempre, come si è visto, il suo "fine ultimo": l'opera del 1900 risulta un testo dedicato alla filosofia della storia.

⁵³ L'opera, che costituisce il primo vero libro di Croce, fu pubblicata nel 1900 a Palermo con l'editore Sandron (lo stesso con il quale, due anni dopo, egli pubblicherà l'*Estetica*. Racchiude saggi che Croce ha scritto tra il 1895 e il 1900. Delle successive edizioni, è degna di menzione la terza (Laterza, Bari 1918; da cui si cita), per un'importante *Prefazione* del filosofo.

⁵⁴ Il volume fu pubblicato a Pisa (dove Gentile fu prima studente all'Università e poi borsista alla Scuola Normale) nel 1899 e comprendeva un primo saggio, *Una critica del materialismo storico*, apparso due anni prima nella «*Rivista di Studi Storici*» e un secondo specificamente dedicato alla *Filosofia della prassi*.

⁵⁵ P. Di Giovanni, *Croce e Marx*, in *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, cit., pag. 274.

Nel primo saggio del libro, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*⁵⁶, nonostante la rispettabile interpretazione di Labriola, Croce contesta che il materialismo storico possa essere inteso come filosofia della storia; non è nemmeno storia economica, anche perché alla dottrina di Marx manca una precisa dimensione di che cosa sia la storia.

Non essendo né filosofia della storia, né storia economica, è necessario chiedersi a che cosa si riduce l'efficacia del materialismo storico nel campo della storia.

Per Croce, esso è da intendersi come un canone empirico di ricerca, tenendo conto di quelle che pure sono "feconde scoperte", per intendere la vita e la storia: «il ritrovamento della forza reale dello Stato, considerato come istituto di difesa della classe dominante; la stabilita dipendenza delle ideologie dagli interessi di classe; la coincidenza dei grandi periodi storici coi grandi periodi economici; e le tante altre osservazioni ond'è ricca la scuola del materialismo storico»⁵⁷. Come si vede, quindi,

⁵⁶ Tale saggio fu pubblicato la prima volta nel 1896, con il titolo *Sulla concezione materialistica della storia*, negli «Atti» dell'Accademia Pontaniana, anno XXVI.

⁵⁷ B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, in *Materialismo storico ed economia marxistica: saggi critici*, cit., pag. 15. Non è questa la sede per parlare dell'importanza del volume crociano sul marxismo ma, a tal fine, vale comunque la pena riportare un passo di P. Di Giovanni, nel già citato saggio *Croce e Marx*: «A conti fatti il volume, dedicato al materialismo storico di Marx, con le sue varie edizioni, attraversa quasi tutta la prima parte del secolo ventesimo, in un arco di tempo che vede alternarsi vicende non secondarie per la storia delle idee; dalla fase liberale del primo Novecento all'avvento del fascismo e dagli anni del regime allo scoppio della seconda guerra mondiale. L'Italia, come gran parte dei paesi europei, vive periodi particolari che determinano segmenti di un processo culturale e storico tuttora inesplorato. L'attenzione di Croce a più riprese è rivolta – continua Di Giovanni – agli ultimi cinque anni dell'Ottocento, nel corso dei quali, nel nostro paese, si sarebbe determinata la nascita e la morte del marxismo teorico. La nascita con gli scritti di Labriola e la morte con l'esaurirsi della vena dello stesso Labriola; infatti il 1900 è l'anno di pubblicazione del volume con il quale Croce, per un verso, presume di decretare l'inconsistenza della dottrina di Marx e, per un altro verso, il fatto che "il marxismo teorico si esaurì [...] in Italia e nel mondo tutto"» (pag. 275). Di Giovanni conclude affermando che «Croce, pur dichiarando morto il materialismo storico teorico, ci ha suggerito (per il fatto di averlo studiato per tanti anni) che Marx può costituire una componente non secondaria della storia della cultura filosofica del nostro tempo» (pag. 279). Tra gli ultimi contributi relativi alla fase marxiana di Croce, è da ricordare anche il saggio di

il riconoscimento delle benemeritenze del marxismo è quanto mai ampio.

Questo studio di Marx aveva fatto scoprire a Croce – come egli stesso scrive – «un hegelismo assai più concreto e vivo di quello che ero solito d’incontrare presso scolari ed espositori, che riducevano Hegel a una sorta di teologo o di metafisico platonizzante»⁵⁸.

Comincia, quindi, a sopraggiungere nel filosofo partenopeo «il lievito dello hegelismo [...]; il marxismo e il materialismo storico [...] mi fecero avvertire quanta concretezza storica fosse, pur in mezzo a tanti arbitrii e artifici, nella filosofia hegeliana»⁵⁹. Ma quello Hegel, lo Hegel interpretato da Marx e da Engels, «fu accolto da me con cautela critica, come si vede dai miei saggi sul materialismo storico, nei quali mi argomentai di purgare questa dottrina da ogni residuo di astratto apriorismo, sia di “filosofia della storia”, sia di più recente “evoluzionismo”; e difesi il valore dell’etica kantiana, e non prestai fede al mistero della sottostruttura o Economia (travestimento dell’Idea), che

V. Vitiello, *L'interpretazione crociana di Marx ed il problema del controllo della pleonexia*, che si trova anch'esso nel volume *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, cit., pp. 641 – 659.

⁵⁸ B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica: saggi critici, Prefazione*, cit., pag. XII. La prefazione dalla quale si cita è quella della III edizione dell’opera (Laterza, Bari 1918). Il riferimento temporale non è di poco conto perché – come ben osserva F. Tessitore – «questa edizione è, non a caso, scritta quando l’interpretazione crociana di Hegel si è in qualche modo consolidata. Infatti essa è, in certo senso, contrastante, almeno quanto a ispirazione generale, con il significato degli studi marxiani elaborati in fase pre – hegeliana. Basti pensare, ad esempio, alle pagine *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, dove ciò che di hegeliano è in Marx viene valutato come ciò che è morto della filosofia di Marx, mentre il vivo è la polemica contro la filosofia della storia, che Croce svolge in chiave anti – idealistica e anti – hegeliana» (F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, cit., pag. 58).

⁵⁹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 54.

opererebbe sotto la coscienza, e della sovrastruttura o coscienza, che sarebbe mero fenomeno di superficie»⁶⁰.

In definitiva, nei suoi saggi marxiani, Croce mantiene un atteggiamento di diffidenza nei confronti dell'hegelismo: in rapporto a Marx, il nome di Hegel si affaccia in maniera negativa.

Nel filosofo del *Capitale* niente era rintracciabile, secondo Croce, dell'Idea, e niente della dialettica hegeliana: «quanto alla dialettica hegeliana dei concetti, a me sembra che essa abbia una somiglianza puramente esteriore ed approssimativa colla concezione storica dei periodi economici e delle condizioni antitetiche della società»⁶¹.

Permane più che mai, inoltre, (anzi diviene sempre più radicata) la polemica crociana contro la filosofia della storia, contro quell'«entità speculativa destinata a servirsi degli uomini come di marionette di Dominiddio»⁶² che il materialismo storico aveva ben inteso.

Dopo un anno intenso di studi e di meditazioni, Croce cominciò a distaccarsi dal marxismo: egli era giunto alla conclusione che il materialismo storico «fosse doppiamente fallace, e come materialistico e come concezione del corso storico secondo un

⁶⁰ Ivi, pag. 54 – 55. A complemento di ciò che Croce scrive nel *Contributo*, si possono citare le parole di G. Bedeschi: «Il filosofo napoletano si sforzava di depurare la nuova dottrina di tutti i caratteri più deteriori 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*», anno XXXV, 10 ottobre 1982, pag. 101).

⁶¹ B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, in *Materialismo storico ed economia marxistica: saggi critici*, cit., pag. 35.

⁶² F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, cit., pag. 74.

disegno predeterminato, variante della hegeliana filosofia della storia»⁶³.

Egli stesso scrive che «del tumulto di quegli anni mi rimase come buon frutto l'accresciuta esperienza dei problemi umani e il rinvigorito spirito filosofico. La filosofia ebbe da allora parte sempre più larga nei miei studi, anche perché in quel mezzo, distaccatomi alquanto intellettualmente dal Labriola che non sapeva perdonarmi certe conclusioni che io traevo dalle sue premesse, cominciai la mia corrispondenza e la mia collaborazione col Gentile, che conobbi giovanissimo, ancora studente della università di Pisa, e che aveva pubblicato recensioni dei miei lavori intorno alla teoria della storia e al marxismo, e a me si era rivolto per la ristampa degli scritti di Bertrando Spaventa»⁶⁴.

Con Giovanni Gentile, Croce aveva «oltre alcune affinità pratiche, [...] affinità di svolgimento mentale e di cultura, perché anch'esso si era dapprima provato negli studi letterari come scolaro del D'Ancona e si era addestrato nelle indagini filologiche, e, come me, prendeva e prende sempre singolar

⁶³ F. Nicolini, *Croce*, cit., pag. 165. Il distacco di Croce da Marx (e, di conseguenza, da Labriola) ha una data ben precisa: 3 maggio 1896. Quel giorno, il filosofo legge all'Accademia Pontaniana la memoria *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, di cui si è parlato nelle pagine precedenti e – scrive Nicolini – «pare che il Labriola non cogliesse ancora il carattere d'implicita opposizione alle sue teorie» (pag. 166). La successiva memoria crociana *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* (pubblicata negli «Atti dell'Accademia Pontaniana», anno XXVII, 1897 e ristampata in *Materialismo storico ed economia marxistica: saggi critici*) fu accolta da Labriola «con sfuriate epistolari [...]; egli non si dava pace che il Croce, proprio Croce, avesse concorso a sconvolgere e a mettere a pericolo di morte la dottrina nella quale lui l'aveva introdotto: la dottrina che era stata la fede da lui raggiunta negli anni suoi maturi» (pag. 169).

⁶⁴ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 35 – 36.

piacere in quel genere di lavoro, che richiama la mente al determinato e al concreto»⁶⁵.

Entrambi erano antipositivisti, ed entrambi, anche se in forma diversa (spaventiana il Gentile, desanctisiana il Croce) aderirono a quell'hegelismo a cui, come già si è detto, si era ispirato il miglior pensiero filosofico napoletano negli anni immediatamente posteriori al 1860.

Con il filosofo siciliano (che nel 1901, come professore di liceo, da Campobasso si trasferì a Napoli), Croce discorse più volte dell'opportunità di fondare una nuova rivista, che si occupasse non soltanto di letteratura e storia ma anche, e soprattutto, di filosofia.

Così, nel novembre 1902, egli annunciò «*La Critica*» e ne divulgò il programma.

La fondazione di questa rivista (il cui primo fascicolo uscì il 20 gennaio 1903) segna, per il filosofo napoletano «il cominciamento di un'epoca della mia vita, quella della maturità, ossia dell'accordo con me medesimo e con la realtà»⁶⁶.

L'apporto di Gentile a «*La Critica*» fu fondamentale: «Io assegnai – scrive Croce – al Gentile la storia della filosofia

⁶⁵ *Ivi*, pag. 36. Così come tra i due sussistevano quelle che Croce chiama «affinità», vi erano, d'altro canto, anche – come puntualmente rileva F. Nicolini – «difformità molto profonde di temperamento e forma mentale. Ma, intorno al 1900, codeste difformità non si vedevano e, chiaramente per lo meno, non le vedevan forse neppure loro» (F. Nicolini, *Croce*, cit., pag. 208).

⁶⁶ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 41. Le annate de «*La Critica*», che Croce aveva previsto in non più di dieci, sono state ben quarantadue (dal 1903 al 1944). A «*La Critica*» seguirono i «*Quaderni della Critica*», pubblicati dal 1945 al 1951. Tali «*Quaderni*» corrispondevano, per estensione, a due dei sei fascicoli annui de «*La Critica*».

italiana di quel periodo, e tolsi su di me la storia della letteratura»⁶⁷.

L'amicizia tra i due grandi filosofi, in quel periodo, era davvero forte e ciò è ulteriormente dimostrato dall'opuscolo crociano del 1909, *Il caso Gentile e la disonestà della vita universitaria italiana*⁶⁸.

Ma una tale amicizia non impedì a Gentile di scrivere, nel 1907, una recensione del tutto negativa del saggio di Croce, *Ciò ch'è vivo e ciò ch'è morto della filosofia di Hegel*; egli, però, la lasciò inedita fino al 1920 quando, poi, la pubblicò, quasi di soppiatto, nel volume *Frammenti di estetica e di letteratura*⁶⁹: tutto ciò, prima di tutto, per non urtare l'amico ma anche «per non distrarre l'opinione degli studiosi dal *porro unum* che era allora la comune lotta contro l'antifilosofia positivistica»⁷⁰.

Ma questa recensione negativa al *Saggio su Hegel* crociano ha una sua importanza: Gentile, cioè, non riteneva affatto Croce un hegeliano.

⁶⁷ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 40.

⁶⁸ Tale opuscolo è stato pubblicato, per la prima volta, nel 1909 presso Laterza di Bari. È stato poi ristampato nel primo volume di *Pagine sparse* (Ricciardi, Napoli 1941). Croce, accusando pubblicamente di disonestà alcuni professori dell'Università di Napoli, invitava questi a sporgere una querela per diffamazione nei suoi stessi confronti. Ma «come avrebbero essi potuto – scrive F. Nicolini – se, anche in questa, come in tutte le altre sue polemiche, il Croce s'era posto dal lato della ragione? Figurarsi che l'insegnante di filosofia teoretica nell'Università di Napoli, cioè il professor Filippo Masci, non potendo vendicarsi contro il non professore Benedetto, che, in una recensione, gli aveva gettato a terra una non peregrina compilazione pseudofilosofica, aveva trovato cosa legittima e onesta dare sfogo al proprio livore col far chiamare alla cattedra di storia della filosofia, tra i due che vi aspiravano, non il Gentile, pur classificato ufficialmente primo in un precedente concorso per la medesima materia e che, a ogni modo, chiedeva di cimentarsi in un nuovo concorso, che la facoltà di lettere napoletana rifiutò di bandire, bensì l'altro candidato, molto men meritevole e che, comunque, nell'anzidetto concorso era stato classificato secondo» (F. Nicolini, *Croce*, cit., pag. 213 – 14).

⁶⁹ G. Gentile, *Frammenti di estetica e di letteratura*, Carabba, Lanciano 1921, pp. 153 – 61. Due anni dopo, nella seconda edizione del volume *La riforma della dialettica hegeliana e altri scritti* (Principato, Messina, 1923) egli, però, scrive (pag. 76): «Nel 1907 Benedetto Croce traduceva l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e pubblicava insieme il saggio *Ciò ch'è vivo e ciò ch'è morto della filosofia di Hegel*, che diede un forte impulso agli studi di Hegel».

⁷⁰ R. Franchini, *Il diritto alla filosofia*, cit., pag. 155.

Ciò lo si comprende ancora meglio se si presta attenzione ad una lettera assai significativa che l'hegeliano napoletano Sebastiano Maturi indirizzò a Gentile il 22 settembre 1908. Maturi era reduce dalla lettura della conferenza che Croce aveva appena tenuto al congresso filosofico di Heidelberg su *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*⁷¹.

Egli, hegeliano ortodosso che non ammetteva che si potesse deviare dalla linea tradizionale dell'hegelismo, si rivolge a Gentile: «Ma, caro Giovanni, cosa pensi tu di tutta questa nuova filosofia del nostro amico? Ma è filosofia? È processo filosofico codesto? Tu sai che io gli voglio un gran bene, sopra tutto per la sua sincerità [...] e poi perché Benedetto vuole un gran bene a te! Ma, riflettiamoci un po': è bene lasciar correre così?»⁷². E aggiungeva, concludendo: «Vorrei vedere il nostro amico fatto a rovescio, e perciò spoglio, delle sue velleità riformistiche; vorrei vederlo fatto realmente consapevole di questa verità, che la filosofia di Hegel è la filosofia ultima: vera ed assoluta palingenesi, e che perciò non c'è da aspettare o da fantasticare [...] nuovi cieli e terre nuove»⁷³.

Le parole di Maturi rappresentano una condanna totale (e una totale incomprendimento) degli sforzi poderosi compiuti da Croce per intendere e fare intendere Hegel, i suoi gravi errori non

⁷¹ Questo intervento di Croce fu pubblicato dapprima su «*La Critica*», anno VI, 1908 e poi venne ristampato in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari 1910, pp. 3 – 30.

⁷² La lettera di Maturi a Gentile la si trova in una nota (pag. 254) del volume: G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce (1907- 1909)*, a cura di S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1976.

⁷³ *Ibidem*.

meno delle sue luminose verità (come poi vedremo nel II capitolo di questo lavoro).

Non, dunque, perché fosse inutile o sbagliata, ma perché avendo con Hegel raggiunto il suo culmine (essendo Hegel l'ultimo dei filosofi) e non potendo proseguire oltre di lui in quella direzione: questa la convinzione che giustifica da un lato la scolastica hegeliana a cui Gentile e Maturi appartengono.

Dal canto suo, Gentile non contraddisse l'amico Maturi ma cercò, al contempo, di prendere le difese di Croce. Nella lettera a Maturi del 28 settembre 1908, gli replicò: «Delle cose del Croce che vuoi che ti dica? Tu sai il mio pensiero, e puoi indovinare quello che approvo e quello che disapprovo negli scritti del nostro amico. Non bisogna tuttavia dimenticare che egli ha avuto la sfortuna di muovere verso l'hegelismo da vie molto lontane, e da pregiudizi profondamente radicati nell'animo di quasi tutti nel tempo della sua educazione intellettuale. Tutto quello che è riuscito a fare, l'ha fatto per virtù d'ingegno e di carattere, malgrado tutta la sua cultura antecedente, e quasi malgrado se stesso. Di questo bisogna riconoscergli il merito, tanto più in quanto i pregiudizii, che egli ha dovuto a poco a poco vincere in se stesso, non erano in lui una semplice patina superficiale, ma una seria e coscienziosa struttura di studii e di dottrina. Se i risultati, infatti, a cui egli è pervenuto, fossero stati raggiunti da altri sforniti della cultura e delle doti d'ingegno del Croce, potrebbero certo contar poco sulle sorti della filosofia italiana. Ma quel tanto dell'hegelismo che è stato conquistato

dal Croce, e in questo momento, è, secondo me, una forza di gran valore e di straordinaria efficacia»⁷⁴.

Croce, quindi, per Gentile, non essendo partito dalla esperienza dell'ortodossia hegeliana, non era interessato alla restaurazione della scuola hegeliana. Compito della filosofia gentiliana, invece, era proprio questo: restaurare la tradizione hegeliana, cioè le triadi e ridurre (e questo è un punto nuovo attraverso quella che egli chiamava la riforma della dialettica hegeliana) la lunga serie di triadi hegeliane ad una triade conclusiva di Arte, Religione e Filosofia, «che sintetizzava in sé tutte le altre con l'unico rapporto che era il rapporto dell'opposizione dialettica. Altri tipi di rapporti dialettici Gentile non conosceva né era disposto a riconoscere»⁷⁵.

Siamo, come si è detto, nel 1908: quasi alla fine del periodo (1900 – 1909) in cui Croce delineò il sistema della "filosofia dello spirito".

Il tenace lavoro in cui egli si immerse per la realizzazione di tale sistema, impegnò e influenzò, assai più di quanto non si sia

⁷⁴ *Ivi*, pag. 254 – 55.

⁷⁵ R. Franchini, *Intervista su Croce*, a cura di A. Fratta, Società Editrice Napoletana, Napoli 1978, pag. 114 – 15. Franchini continua affermando che «certi concetti che Croce, attraverso e contro l'hegelismo, ha elaborato, il concetto per esempio dell'autonomia dell'arte, il concetto dell'Utile, il concetto dello Stato e del diritto come rientranti nel momento economico in senso lato, il concetto dell'autonomia dell'azione, sono tutti estranei alla filosofia di Gentile. Il concetto di metodologia della storia è estraneo alla filosofia di Gentile. La filosofia di Gentile, in questo senso, è una filosofia accademica, tradizionalistica, la quale non cambia niente nella sostanza della tradizione filosofica. [...] L'attualismo è stato un lievito e non era un pane, non si poteva mangiare, era lievito che doveva servire a far fermentare qualche cosa perché questo si può dire di ogni vera filosofia ed io ho qualche dubbio che la filosofia attualistica fosse vera filosofia, una autentica novità» (pag. 115). Poco più avanti, Franchini continua (e vale la pena riportare ancora le sue parole): «Come prosecutore della filosofia hegeliana Gentile non dice niente di più, niente di diverso da quello che dice la tradizione. Se si volesse poi affondare il bisturi dell'analisi nella realtà storica, bisognerebbe anche precisare che la conoscenza diretta dei testi di Hegel da parte di Gentile era certamente di gran lunga inferiore a quella che ne aveva Croce» (sempre pag. 115).

detto e capito, la vita di Gentile e persino (questo, poi, è il punto essenziale) il suo destino di pensatore.

Infatti, il sistema che «passo dopo passo, con prudenza ma anche con rapidità, con consapevolezza acuta delle difficoltà ma anche, in molti casi, con impeto travolgente, Croce costruì in quegli anni, gli si ergeva dinanzi come un assai arduo ostacolo; e poiché Gentile sentiva e sapeva che quell'ostacolo si poneva proprio nel mezzo della via che gli stava davanti e che egli doveva percorrere, era naturale che scegliesse di aggredirlo non prima che, *a parte obiecti*, quello si fosse per intero costituito»⁷⁶.

Le questioni che, nei volumi del sistema, Croce dibatteva (l'unità dello spirito e la sua distinzione, la dialettica e l'interpretazione di Hegel) erano anche questioni sue che lo impegnavano profondamente: quindi, per giungere alle sue soluzioni, il passaggio attraverso quelle raggiunte da Croce gli appariva essenziale.

Tutto ciò costituisce un punto importante, che anche le lettere inviate a Croce rivelano.

Il contrasto filosofico tra i due grandi pensatori, quindi, non potette rimanere a lungo nascosto: la loro era «un'amicizia che viveva di consensi profondi, senza dubbio, ma anche di contrasti»⁷⁷.

⁷⁶ G. Sasso, *Introduzione*, in *Benedetto Croce: lettere a Giovanni Gentile (1896 – 1924)*, a cura di A. Croce, Mondadori, Milano 1981, pag. XII.

⁷⁷ *Ivi*, pag. XIII. Questa “*concordia discors*” (adoperando un termine che Gentile stesso usa, nel dedicare a Croce, nel 1916, la *Teoria generale dello spirito come atto puro*) emerge anche nel carteggio: non di rado, i due filosofi amici si affrontavano in aperte dispute. È accaduto per l'interpretazione del marxismo e per questioni di estetica. Ma entrambe queste dispute non incisero in profondità. Importante, invece, è la disputa che i due ebbero

E, tra varie dispute, si giunse alla rottura vera e propria: nel 1913, infatti, Croce e Gentile polemizzano in pubblico. Lo fanno sulle colonne de «*La Voce*» di Prezzolini (entrambi erano collaboratori), intorno al tema dell'unità dello spirito⁷⁸.

riguardo il problema della legittimazione della filosofia della storia, su cui avevano posizioni opposte (Croce, come si sa, la negava rigorosamente; Gentile, invece, ne parlava ampiamente). Era una polemica, questa, molto sentita da entrambi i filosofi. Testimonianza di ciò è una lettera del 23 maggio 1897 di Croce a Gentile, il quale, recensendo, nel già citato volume *Frammenti di estetica e di letteratura* del 1921, la seconda edizione de *I primi scritti di Benedetto Croce sul concetto della storia*, gli aveva obiettato – ed è qui l'avvio di una critica costante, divenuta, via via, sempre più virulenta – l'infondatezza logica della negazione della filosofia della storia. E Croce, nella lettera in questione, riconosceva quanto questo fosse «un problema difficile, nel quale ora mi accorgo di non essere ancora maturo. E provo il bisogno di ristudiarlo da capo, e con agio» (*Benedetto Croce: lettere a Giovanni Gentile (1896 – 1924)*, a cura di A. Croce, cit., pag. 9). Tale riflessione, naturalmente, non mancò e – come rileva F. Tessitore nel già citato saggio *Croce e la storia universale* (in *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, cit., pag. 614) – «non poteva mancare quando la maturità mostrò come quelli fino ad allora affrontati fossero problemi irrisolvibili senza investigare l'altro problema, quello del giudizio e del rapporto tra giudizio universale e giudizio definitorio». È il percorso che Croce svolge dalle *Tesi di estetica* (1901) all'*Estetica* (1902), dai *Lineamenti di logica* (1905) alla *Logica* (1909). A tal proposito, avendo citato tali opere (di cui, in seguito, si parlerà diffusamente), si ricorda sempre uno scritto di F. Tessitore del 1984, *Il problema dello storicismo nella storiografia italiana (1920 – 1950)*, che ora è possibile trovare nel V volume di *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Storia e Letteratura, Roma 2000, pp. 14 e sgg.

Tornando alle dispute tra Croce e Gentile, non si può non ricordare la più importante, quella che condusse i due filosofi a misurare l'entità del dissidio che si era venuto formando: la questione del 1907 dell'unità o della distinzione tra la filosofia e la storia della filosofia, che, in un saggio dedicato a Windelband, Gentile aveva con decisione risolta nel senso dell'unità. A quel punto, cordiale ma, allo stesso tempo, molto decisa, la polemica esplose e andò avanti abbastanza a lungo. Il dibattito dimostrò che il dissidio non era componibile, e che – come afferma Sasso (*Introduzione*, in *Benedetto Croce: lettere a Giovanni Gentile*, a cura di A. Croce, cit., pag. XIII) – «il panlogismo gentiliano non poteva trovar grazia presso il filosofo della “distinzione”, e questa presso il teorico dell' “unità”». «Per Croce – continua Sasso (pag. XIV) – i distinti non potevano esser trattati come opposti; per Gentile non potevano non essere, in qualche modo, opposti e non risolversi, dunque, nell'unità. Nel che, com'è noto, il primo dei due vedeva il pericolo non solo del panlogismo, ma della sua inevitabile conseguenza: il misticismo e, in questo, il sacrificio del mondo concreto della storia e delle differenze». Sotto il profilo della questione specifica (l'unità della filosofia e della sua storia, come diceva il Gentile, l'unità della filosofia con la storia, come specificava Croce), la disputa si risolse due anni dopo, in un quasi perfetto accordo. In linea generale, però, essa rimase come il germe di successive, e più gravi, polemiche, fino alla famosa «lettera aperta» che Croce scrisse a Gentile nell'ottobre 1913 su «*La Voce*» di Prezzolini.

⁷⁸ *Una discussione tra filosofi amici*: è questo il titolo della «lettera aperta» che Croce, dalle colonne de «*La Voce*», indirizza a Gentile. Oggi la si trova in *Conversazioni critiche*, serie II, Laterza, Bari 1918, pp. 67 – 95, da cui si cita. «Caro Giovanni, - scrive Croce – questo che vanno proclamando i tuoi scolari, questa filosofia che sarebbe il nuovo verbo, l'attualismo, è una filosofia che non mi piace, e non mi piace perché è una filosofia che identifica misticamente il pensiero con l'azione» (pag. 83). Quindi, l'attualismo gentiliano è, per Croce, una filosofia in cui l'autonomia dell'azione non viene riconosciuta; è una filosofia che tende all'irrazionalismo, al misticismo, è una filosofia teologizzante. Gentile risponde e comincia il suo scritto con una frase che è poi rimasta famosa: «Caro Benedetto, eccomi, *adsum qui feci*, sono io il colpevole di quello che tu dici» (dal volume di R. Franchini, *Intervista su Croce*, cit., pag. 117). Le parole sono significative: Gentile rivendica la responsabilità di avere inventato la filosofia dell'atto puro, «che poi era una filosofia che suggestionava la grossa schiera dei suoi discepoli siciliani e non siciliani, che cominciò con Omodeo, Fazio Allmayer, Saitta e continuò poi fino ai più recenti Calogero, Spirito ed altri. [...] Personalità tutt'altro che prive di importanza nella cultura filosofica italiana, ma che di gentiliano non hanno altro se non un vago metodo dialettico, che poi tutto sommato essi stessi rinnegano» (R. Franchini, *Intervista su Croce*, cit., pag. 117).

Questo è, appunto, il tema su cui i due filosofi si confrontano (e si scontrano) ma il sottofondo del contrasto con Gentile è riportato da Croce a Hegel, al modo con cui diversamente essi si ponevano di fronte a Hegel.

In Gentile il principio dell'attualità è la conseguenza di un «ultimo resto di hegelismo astratto»⁷⁹, di quello hegelismo interpretato nella chiave di Bertrando Spaventa, che non riesce a sfuggire al pericolo del «logicismo o intellettualismo»⁸⁰.

Evidentemente «la riduzione dell'idealismo attuale a misticismo fa tutt'uno con l'accusa di mantenere in piedi, anzi rinvigorire il panlogismo hegeliano, cioè un'interpretazione della storia in chiave razionalistica, intendendo la ragione unicamente nel senso di ragione conoscitiva, del che Croce è ben consapevole quando cerca di rilevare l'intrinseca contraddizione dell'attualismo definendolo con nome di "misticismo storico"»⁸¹.

Gentile si rammaricò che il dissenso fosse stato messo, con l'articolo crociano, sotto gli occhi di tutti e che l'immagine di un'amicizia granitica e inattaccabile fosse stata gravemente compromessa. In realtà, nel suo animo «agivano sentimenti diversi e, come capita ai sentimenti, non in tutto coerenti l'uno con l'altro. La "sincerità" di Croce, per un verso, lo attraeva, ma per un altro lo respingeva, facendogli sentire con forza il fascino

⁷⁹ B. Croce, *Una discussione tra filosofi amici*, in *Conversazioni critiche*, serie II, cit., pag. 95.

⁸⁰ *Ivi*, pag. 87.

⁸¹ F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, cit., pag. 85. Il concetto di "misticismo storico" ritornerà anche in *Teoria e storia della storiografia* del 1917: «Un misticismo che faccia valere la particolarità e diversità, un misticismo storico, sarebbe contraddizione in termini, perché il misticismo è astorico e antistorico di sua propria natura» (B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* (1917), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989, pag. 108).

della riservatezza. [...] Ma il pregiudizio piccolo borghese, che un contrasto di idee sia meglio, quando si sia amici, nascondere che non dichiararlo, opera, talvolta, anche in uomini che "piccoli" non sono, essendo invece, almeno in astratto, bene in grado di intendere la superiorità morale dell'altro comportamento»⁸².

La «discussione tra filosofi amici», per quanto vibrante, fu contenuta in termini molto civili: «concedendo a Gentile cultura, sensibilità storica, amore per il concreto, Croce mostrava di confidare che, in forza di quelle qualità, dall'errore attualistico il suo amico si sarebbe presto o tardi ritratto. Riconoscendo a Croce la passione filosofica che sempre aveva ammirata in lui, Gentile mostrava di confidare che anche il suo amico avrebbe alla fine riconosciuto i diritti della superiore coerenza attualistica, lasciando cadere quanto di "dualistico" e "intellettualistico" ancora permanesse in lui»⁸³.

Per allora, quindi, l'amicizia ebbe la meglio sul dissenso; e Gentile finì per convenire che, come Croce gli scriveva il 26 novembre 1913, «sarebbe stato orribile spezzare una collaborazione che è durata per tutti i migliori anni della nostra vita. [...] Credi tu che l'attualità e la distinzione siano cose più importanti dell'esempio morale dell'amicizia?»⁸⁴.

⁸² G. Sasso, *Introduzione*, in *Benedetto Croce: lettere a Giovanni Gentile (1896 – 1924)*, a cura di A. Croce, cit., pag. XVI.

⁸³ *Ivi*, pag. XVII. Sasso, poi continua, affermando (sempre pag. XVII) che «enunziando questo augurio, Gentile faceva qualcosa di più. Lasciava intendere che, fino a quel punto, sulla via della coerenza, Croce si era arrestato a metà; e suggeriva (questo, in effetti, era il punto rilevante) un'interpretazione storica dei rapporti intercorsi fra "attualismo" e "filosofia dello spirito" che, [...], avrebbe costituito, dieci anni più tardi (e con la complicità di violente passioni politiche), la "causa prossima" della rottura».

⁸⁴ *Benedetto Croce: lettere a Giovanni Gentile (1896 – 1924)*, a cura di A. Croce, cit., pag. 454.

L'amicizia ebbe la meglio anche quando, letta la replica del filosofo siciliano, il 1° dicembre Croce gli rispose dicendo che «non ci ho trovato nulla che mi dispiaccia»⁸⁵, sebbene poi, proseguendo, con garbo ma con fermezza, lo avvertisse del rischio implicito nella sua tendenza a «far la storia delle nostre relazioni e a rivendicare gli stimoli e gli ammaestramenti che tu hai dato al mio pensiero»⁸⁶. Aggiungeva poi che «questi stimoli io li ho sempre riconosciuti, e non solo con te e in lettere private, non solo (quando mi si offerse l'occasione) nella 2° edizione della Logica, ma (non credo di avertelo mai detto, e te lo dico ora) quella noterella che ti riguarda e che è a pp. 16 – 17 del volumetto del Prezzolini su di me, fu fatta mettere da me, e quasi dettata da me. Tanto io sono stato sempre sollecito nella gratitudine e nella giustizia. Sarà bene per altro che tu non insista in questa storia, giacchè può prendere facilmente un aspetto antipatico»⁸⁷.

Erano, come si vede, parole ferme e insieme leali, che avrebbero dovuto dissuadere Gentile (che le aveva lette e meditate), dal presentare i rapporti fra lui e Croce nei termini astratti dell'antioriorità ideale dell'uno rispetto all'altro. Ma, per il fatto stesso che uno dei due avesse dovuto pronunziarle, esse stavano a dimostrare che «ormai, l'amicizia coesisteva con la rivalità, e che il proposito di salvare la prima, "circoscrivendo" la

⁸⁵ *Ivi*, pag. 455.

⁸⁶ *Ivi*, pag. 456.

⁸⁷ *Ibidem*. Il volumetto di Prezzolini, di cui parla Croce, ha come titolo *Benedetto Croce* e fu pubblicato da Ricciardi, Napoli 1909. La noterella che riguarda Gentile si trova alle pp. 16 – 17: «Sia detto una volta per sempre, perché qui non faccio uno studio sul Gentile: in questi il Croce ha trovato più che un collaboratore, e non si è valutata abbastanza la sua influenza».

seconda al puro dissenso teoretico sull'attualità e la distinzione, era bensì, senza dubbio, nobile e commovente, ma aveva, dalla sua parte, scarse probabilità di concreta riuscita»⁸⁸.

In effetti, il "momento migliore" di questa amicizia era trascorso: per undici anni ancora, essa darà ancora molti e nobili segni di sé, ma ormai «la storia del mondo stava entrando in una fase così drammatica del suo sviluppo che sarebbe stato un vero miracolo se i due filosofi amici non avessero trovato in quella nuove "cagioni" di contrasto e di polemica»⁸⁹.

Tra queste nuove "cagioni" vi era, indubbiamente, il fascismo, ma vi erano anche le polemiche che nel 1914 divisero e opposero i fautori dell'intervento italiano nella prima guerra mondiale da quanti, come Croce, stavano invece, con molta decisione, dalla parte della neutralità e «paventavano che, da poco costituita a stato nazionale e, per conseguenza, ancora assai debole, l'Italia entrasse in quel dramma, che senza dubbio avrebbe sconvolto e mutato il suo assetto»⁹⁰.

Non bisogna, poi, dimenticare che il decennio che va dal 1913 al 1924 è quello in cui Gentile attuò, con *La teoria generale dello spirito come atto puro* (1916) e con i due volumi del *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917 e 1923) il disegno

⁸⁸ G. Sasso, *Introduzione*, in *Benedetto Croce: lettere a Giovanni Gentile (1896 – 1924)*, a cura di A. Croce, cit., pag. XVIII.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*. Nel 1915, Croce conclude il suo *Contributo* (pubblicato poi nel 1918) con parole che lasciano presagire un tetro futuro: «Io scrivo queste pagine mentre rugge intorno la guerra, che assai probabilmente investirà anche l'Italia; e questa guerra grandiosa, e ancora oscura nei suoi andamenti e nelle sue riposte tendenze, questa guerra che potrà essere seguita da generale irrequietezza o da duro torpore, non si può prevedere quali travagli sarà per darci nel prossimo avvenire e quali doveri ci assegnerà. L'animo rimane sospeso; e l'immagine di sé medesimo, proiettata nel futuro, balena sconvolta come quella riflessa nello specchio d'un'acqua in tempesta» (B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 69 – 70).

dell'idealismo attuale, al quale conferì, per molti aspetti, una fisionomia sempre più lontana da quella che Croce aveva data, e seguitava a dare, al suo pensiero.

Con la fondazione, da parte di Gentile, nel 1920 della rivista «*Giornale critico della filosofia italiana*», vi fu, se non la rottura, una separazione emblematica tra i due filosofi.

Con tale rivista, il filosofo siciliano «pensava di restaurare una tradizione italiana, non soltanto attraverso Vico, [...] ma anche attraverso Rosmini e Gioberti, che erano poi gli oggetti della sua tesi di laurea in filosofia. Quindi nel «*Giornale critico*» la filosofia ha uno spiccato carattere nazionale, e infatti Gentile è l'uomo del nazionalismo italiano, l'uomo che pubblica il volume *Guerra e fede*, un interventista, mentre Croce era, come sappiamo, se non un neutralista, uno il quale come giolittiano non fu entusiasta dell'entrata in guerra dell'Italia»⁹¹.

L'amicizia tra i due resisteva ancora: l'uno collaborava con l'altro, nella «*Critica*» e nel «*Giornale critico*», ma nelle lettere, che in quegli anni continuarono a scambiarsi, «la "media quotidianità" delle relazioni estrinseche aveva ormai sostituito l'intensità e la schiettezza delle relazioni profonde»⁹².

⁹¹ R. Franchini, *Intervista su Croce*, cit., pag. 119.

⁹² G. Sasso, *Introduzione*, in *Benedetto Croce: lettere a Giovanni Gentile (1896 – 1924)*, a cura di A. Croce, cit., pag. XIX. Significative, in tal senso, le parole che Croce rivolge all'amico, nella lettera del 23 dicembre 1923 a lui indirizzata: «La formazione delle "scuole", degli apostoli, dei fedeli, dei fanatici, degli imbroglioni, sarà inevitabile; avrà, e anzi ha certamente, la sua utile efficacia sociale e culturale; ma nella vita degli studii, nella ricerca e nella critica, è un peso e un impaccio, e bisogna sgombrarlo dinanzi a sé. Così fo io, e così ti consiglio di fare, per quanto ti è possibile. Non è da ora che la penso a questo modo. Ti ricorderai che ti sconsigliai d'intraprendere, in luogo di un *Archivio di storia della filosofia*, il «*Giornale della filosofia italiana*», perché considerava che le riviste di scuole filosofiche erano riuscite, sempre tutte, insipide: e tu certo non leggerai con molto interessamento quel tuo «*Giornale*». La «*Critica*» non è riuscita insipida, perché l'abbiamo fatta in due, ciascuno dei quali aveva le proprie tendenze e la propria storia» (*Benedetto Croce: lettere a Giovanni Gentile (1896 – 1924)*, a cura di A. Croce, cit., pag. 664 – 65).

Nella lettera del 27 marzo 1924, rispondendo a Gentile che gli aveva inviato in lettura le bozze di un articolo di replica alla sua recensione (non certo positiva) del secondo volume del *Sistema di logica*⁹³, Croce dichiarò di non avervi trovato nulla di cui dolersi: «Se ti ho attaccato – scriveva – è naturale che tu ti difenda. [...] Credi pure che la mia riluttanza all'avviamento dell'idealismo attuale è di tale qualità che non può non avere nel suo fondo una seria obiezione filosofica, l'avvertimento di una grave difficoltà. Del resto, – proseguiva Croce – l'idealismo attuale già non mi persuadeva nella sua anticipazione spaventiana. Tu dici che io ho fatto dei passi verso di esso. Vorrei conoscere quali: sarebbero passi verso un baratro, che temo»⁹⁴.

Ormai, malgrado i toni ancora cordiali, il dissenso tra i due grandi filosofi non era più componibile e l'amicizia non era più salvabile.

Fra l'aprile e l'ottobre di quello stesso anno, lo scambio epistolare giunse vicino all'esaurimento; il 24 ottobre 1924 Croce inviò a Gentile la sua ultima lettera.

La rottura vera e propria dei rapporti fu sancita da due eventi. Il primo si ebbe nel 1925 quando Croce, sollecitato da Giovanni

⁹³ La recensione apparve su «*La Critica*», anno XXII, 1924, pp. 49 – 55. Fu poi ristampata nella IV serie di *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari 1932. L'articolo di Gentile, invece, apparve, col titolo *Un altro giudizio di Benedetto Croce sull'idealismo attuale*, sul «*Giornale critico della filosofia italiana*», anno V, 1924, pp. 67 – 72.

⁹⁴ *Benedetto Croce: lettere a Giovanni Gentile (1896 – 1924)*, a cura di A. Croce, cit., pag. 668 – 69.

Amendola, scrisse, in risposta al documento degli intellettuali fascisti redatto a Bologna da Gentile, il *Manifesto*⁹⁵.

È sul punto relativo alla difesa della cultura che i due si scontrano fortemente: Croce, infatti, si ribella all'idea che esistano gli intellettuali fascisti, perché la cultura non può subire catalogazioni di sorta. Essa, infatti, è al di sopra dei partiti o contiene in sé le possibilità ideologiche di tutti i partiti: è la premessa necessaria di tutti i partiti. Quindi, si può parlare, per il filosofo napoletano, sempre e soltanto di intellettuali in quanto difensori della cultura.

Tale concetto liberale «era estraneo alla mentalità totalizzante e quindi anche potenzialmente totalitaria di Giovanni Gentile: ecco il preciso motivo ideologico della rottura Croce – Gentile»⁹⁶. Una rottura che si prolungò durante tutto il periodo fascista e che non conobbe più alcun momento di distensione⁹⁷.

Al contrario, (e giungiamo al secondo evento menzionato sopra) quando, nel 1928, Gentile lesse, nella crociana *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (pubblicata dal filosofo partenopeo quello stesso

⁹⁵ Il 20 aprile 1925, Giovanni Amendola scrisse a Croce che alcuni intellettuali fascisti, riuniti in congresso a Bologna, avevano pubblicato un manifesto in cui, rivolgendosi agli intellettuali del mondo intero, avevano tentato un'apologia del regime. Detto questo, Amendola invitò Croce a scrivere un "documento di risposta". Tale documento fu subito scritto dal filosofo e, recante centinaia di firme, apparve il 1° maggio sul «Mondo» e su altri giornali.

⁹⁶ R. Franchini, *Intervista su Croce*, cit., pag. 120.

⁹⁷ Non è questa la sede per parlare dei rapporti tra Croce e Gentile durante il periodo fascista. Sarebbe interessante, però, (sempre nella linea di una possibile ricostruzione dei rapporti filosofici tra i due pensatori) raccogliere e mettere a confronto le non molte postille e note, sempre misurate nel tono, che Gentile ebbe modo di stendere tra il 1925 e il 1942 sulla sua rivista, il «*Giornale critico della filosofia italiana*» e le diverse sollecitazioni che il suo vecchio amico gli lanciava dalle pagine de «*La Critica*» (essendo, peraltro, queste ben più note anche perché, quasi tutte, a differenza dei paralleli scritti gentiliani, ristampate in volume). In tal senso, è da segnalare un puntuale saggio di R. Franchini, *Per la storia dei rapporti Croce – Gentile*, che oggi si può trovare nel suo libro *Il diritto alla filosofia*, cit., pp. 153 – 75 e un altrettanto interessante saggio di D. Coli (che molto ha scritto su questo rapporto) dal titolo *Benedetto Croce e la fondazione della Weltanschauung italiana*, in *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, cit., pp. 165 – 75.

anno), un giudizio di estrema gravità sull'idealismo attuale e la sua "politicalità" intrinseca, la polemica non ebbe più limiti: fu infranta la "tregua" che Adolfo Omodeo aveva cercato di imporre ai due filosofi e, per quasi venti anni, ci furono tra i due scontri molto violenti⁹⁸.

Si sa bene come finì questa polemica: Gentile fu ucciso a Firenze, il 15 aprile 1944⁹⁹.

Questa la storia (naturalmente per sommi capi) del rapporto Croce – Gentile: agli anni delle conquiste, delle scoperte, della feconda "*concordia discors*" si sono succeduti anni di vibranti contrasti e di violente polemiche.

Se, nella trattazione di questi anni, ci si è, talvolta, dilungati un po' troppo, è perché queste conquiste, queste scoperte e anche

⁹⁸ Nel 1941, quando la polemica era lungi dal concludersi e, anzi, continuava sempre in maniera assai vibrante, Gentile si chiede (e, al tempo stesso, sembra proporre all'amico di un tempo): «e se si aspettasse la fine della guerra?». Tutto questo perché «il Croce è così turbato (conosco da molti anni l'impulsività con cui si getta a capo fitto nelle polemiche) da non esser capace ancora di ascoltare pacatamente. Si calmi intanto: diamine, siamo due vecchi ormai, e i giovani ci guardano. E poi qualche cosa gli risponderò, nella speranza che l'attesa non abbia a far peggio ai suoi nervi» (G. Gentile, *A Benedetto Croce*, in «*Giornale critico della filosofia italiana*», anno XXIII, 1941, pag. 120).

⁹⁹ Oggi bisognerebbe riflettere attentamente sulle circostanze della morte di Gentile e, soprattutto, sul tentativo di resipiscenza operato dal filosofo siciliano nell'agosto 1943 e improvvisamente stroncato dall'antifascismo dell'ultima ora di un suo antico protetto. Alla caduta del fascismo, infatti, divenne ministro della Pubblica Istruzione Leonardo Severi, discepolo di Gentile. Quest'ultimo, allora, si ritenne in dovere di scrivergli una serie di lettere con cui dava alcuni consigli al nuovo ministro e, sostanzialmente, aderiva al governo Badoglio. Severi, invece di rispondere privatamente alle lettere (che erano, invece, private) del Gentile, rispose pubblicamente con una lettera estremamente dura al suo antico amico e maestro, accusandolo di quello che poi tutti sapevano, ossia di collaborazione con il fascismo e con Mussolini. Benedetto Croce giudicò in maniera negativa il comportamento del Severi. Lo si deduce da una pagina, ferma ma pur commossa, che porta la data del 17 aprile 1944 (appena due giorni dopo l'uccisione di Gentile): «Pur sentendo irreparabile la rottura tra noi, e, d'altra parte, essendo sicuro che in un modo o nell'altro l'artificioso e bugiardo edificio del fascismo sarebbe crollato, io pensavo che, in questo avvenire, mi sarebbe spettato, per il ricordo della giovanile amicizia, provvedere, non potendo altro, alla sua incolumità personale e a rendergli tollerabile la vita col richiamarlo agli studi da lui disertati. Già nell'agosto scorso mi dolsi di una lettera di rimprovero che il nuovo ministro dell'istruzione gli aveva pubblicamente diretta, e raccomandai di procedere verso di lui con temperanza e fargli consigliare da qualche comune amico, poiché si avvicinava il tempo del suo collocamento a riposo, di anticiparlo con spontanea sua domanda» (B. Croce, *Quando l'Italia era tagliata in due. Estratto di un diario: 17 aprile 1944*, in «*Quaderni della Critica*», anno III, 1947, pag. 102). La posizione assunta dal Severi ebbe, alla fine, un solo risultato: quello di intimidire Gentile e di spingerlo, come poi avvenne, dalla parte di Mussolini, aderendo alla Repubblica di Salò. Forse, se Severi fosse stato un po' più accorto, avrebbe evitato a Gentile il triste destino che lo travolse.

queste polemiche hanno ricoperto un ruolo centrale nella cultura italiana del primo ventennio del Novecento. E, allo stesso tempo, hanno chiamato in causa tanti tra i più grandi filosofi di ogni tempo.

Non di rado (anzi, si potrebbe tranquillamente dire più che mai) G. W. F. Hegel.

E tutto questo attraverso libri, articoli ma, anche e soprattutto, riviste: forse il punto più alto dell'amicizia tra questi due grandi filosofi è rappresentato proprio dalla collaborazione che essi ebbero in seno a «*La Critica*», fondata sì da Croce ma di comune accordo, si potrebbe dire, con Gentile.

Il programma di questa rivista fu pubblicato, come si è detto, nel novembre 1902. Ma sarebbe stato divulgato anche prima se Croce «non fosse stato assillato dalla necessità di compiere *l'Estetica*»¹⁰⁰, opera da ricordare, se non come il suo capolavoro, sicuramente tra le più note e importanti della sua sterminata produzione.

1.3 L'Estetica del 1902 e Hegel

Nell'autunno del 1898 «ardii formare – scrive Croce – il proposito di comporre una Estetica e una storia dell'Estetica, per la prima delle quali mi andavo immaginando di avere in pronto tutte o quasi le dottrine da esporre»¹⁰¹.

¹⁰⁰ F. Nicolini, *Croce*, cit., pag. 209.

¹⁰¹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 36 – 37.

Tale proposito, però, «lo dovei differire all'estate seguente per alcuni strascichi di lavori economici e storici, e anche per le pubblicazioni che diressi e curai pel centenario, celebrato in Napoli, della Repubblica napoletana del 1799»¹⁰². Ma «quando mi accinsi all'opera e cominciai a raccogliere i miei sparsi concetti, mi ritrovai ignorantissimo: le lacune si moltiplicarono al mio sguardo; quelle stesse cose, che credevo tenere ben ferme, ondeggiarono e si confusero; problemi non sospettati si fecero innanzi chiedendo risposta; e per cinque mesi quasi non lessi nulla, passeggiavi per lunghe ore, passai mezze giornate e giornate intere sdraiato sul sofà, frugando assiduamente in me stesso, e segnando sulla carta appunti e pensieri, dei quali l'uno criticava l'altro»¹⁰³.

E questo tormento divenne maggiore quando nel novembre del 1899 provò a scrivere, in una concisa memoria, le tesi fondamentali dell'Estetica: solo dopo sei o sette mesi «potei mandare in tipografia quella memoria nella forma in cui si trova stampata col titolo di *Tesi fondamentali di un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, arida ed astrusa, ma dalla quale, compiuta che l'ebbi, uscii non solo affatto orientato sui problemi dello spirito, ma di più con l'intelligenza sveglia e sicura di quasi tutti i principali problemi sui quali si sono travagliati i classici filosofi»¹⁰⁴.

¹⁰² *Ivi*, pag. 37.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ivi*, pag. 37 – 38. La memoria apparve negli «Atti» dell'Accademia Pontaniana, anno XXX, 1900 e rappresenta la prima forma dell'*Estetica*. Venne, poi, ristampata, a cura di A. Attisani, ne *La prima forma dell'«Estetica» e della «Logica»*, Principato, Messina 1924.

“Aride e astruse”, quindi: così Croce qualifica queste sue *Tesi d’Estetica* e, in effetti, questo lavoro, paragonato con i tanti altri che egli poi scrisse sullo stesso argomento, appare, per molti tratti, ancora incerto e immaturo.

Ma già in molte pagine di queste *Tesi* (nella polemica contro la concezione intellettualistica dell’arte, nell’espulsione dei “generi letterari” dall’estetica e dalla critica letteraria, nell’unificazione di poesia e linguaggio, estetica e linguistica generale, nella precisa enunciazione dei quattro momenti ideali dello spirito) «si vede già il Croce della piena maturità e, insieme, il Croce affatto immune in qualunque sua attività, teoretica e pratica, da qualunque forma di codardia»¹⁰⁵.

Esse rappresentano, in primo luogo, un atto d’accusa contro la cultura positivista ancora fortemente prevalente in Italia e dettero a molti giovani intellettuali insoddisfatti il segnale di una svolta. Croce, in questa memoria, 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»¹⁰⁶. In tal senso, il filosofo napoletano è chiarissimo: «Non è reale l’attività

¹⁰⁵ F. Nicolini, *Croce*, cit., pag. 179. Inoltre, è proprio in queste *Tesi* – secondo R. Franchini – che «la categoria dell’utile riceve la sua prima sistemazione, ma solo in quanto il Croce ne ha ancora vergine il senso della prima scoperta, fatta nel corso degli studi e delle polemiche sul marxismo» (R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., pag. 128).

¹⁰⁶ P. Bonetti, *Croce*, Laterza, Roma – Bari 1995, pag. 15.

dell'uomo? 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?»¹⁰⁷.

A questo abbozzo della parte teorica sarebbe dovuta seguire la parte storica del libro: in realtà, Croce (occupato in tante altre cose, tra cui l'amministrazione delle scuole elementari e medie di Napoli, su invito del commissario regio Giuseppe Saredo) terminò il volume solo nel settembre 1901. Il libro fu, poi, mandato in tipografia nel novembre dello stesso anno e fu pubblicato, con il titolo *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, nell'aprile del 1902¹⁰⁸.

Sono davvero importanti le parole con le quali Croce ricorda l'importanza che per lui ebbe la composizione di tale opera: «Quel libro, nel quale mi pareva di avere vuotato il mio cervello di tutta la filosofia accumulata, me l'aveva invece riempito di nuova filosofia, cioè di dubbi e di problemi, specialmente intorno alle altre forme dello spirito, delle quali avevo tracciato le teorie in relazione con l'Estetica, e intorno alla concezione generale della realtà»¹⁰⁹. Fu proprio «nell'aspro travaglio che mi costò l'Estetica, che io superai per me e da me il naturalismo e lo

¹⁰⁷ B. Croce, *Tesi fondamentali di un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1900), in *La prima forma dell' «Estetica» e della «Logica»*, a cura di A. Attisani, Principato, Messina 1924, pag. 9.

¹⁰⁸ L'editore che pubblicò la grande opera (dedicata da Croce ai genitori Pasquale e Luisa Sipari e alla sorella Maria, morti nel terremoto di Casamicciola del 1883) fu Remo Sandron di Palermo, che elargì al filosofo un compenso, per quei tempi enorme, di cinquecento lire. I primi quattro capitoli della lunga parte storica (composta da ben diciannove capitoli) furono anticipati da Croce, col titolo *Giambattista Vico primo scopritore della scienza estetica*, nella rivista napoletana «Flegrea» (anno III, 1901, pp. 1 – 26 e 453 – 58), diretta dal suo amico Riccardo Foster. Davvero drastica, riguardo tale parte, fu l'opinione di Labriola, sempre amico affettuoso del suo antico discepolo: egli, infatti, la definì “un camposanto”. Questo soprattutto perché – come ricorda F. Nicolini (Croce, cit., pag. 181) – essa «era contestata assai spesso da ironizzanti polemiche, che stendevano addirittura al suolo chi ne diveniva oggetto».

¹⁰⁹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 39.

herbartismo, che ancora mi legavano: superai, cioè, la logica naturalistica mercè quella dei gradi spirituali o dello sviluppo, non riuscendomi in altro modo d'intendere il rapporto di parola e logicità, di fantasia e intelletto, di utilità e moralità; e superai la trascendenza naturalistica attraverso la critica che venni irresistibilmente compiendo dei generi letterari, della grammatica, delle arti particolari, delle forme rettoriche, toccando quasi con mano come nello schietto mondo spirituale dell'arte s'introduca la "natura", costruzione dello spirito stesso dell'uomo; e, negata realtà alla natura dell'arte, mi spianai la strada a negargliela dappertutto, scoprendola dappertutto non come realtà, ma come prodotto del pensiero astraente. Infine, – conclude Croce – quello che poi chiamai dualismo di valori e sceverai dal dualismo di spirito e natura, fu da me superato mercè la conclusione alla quale pervenni studiando il giudizio sull'arte e ogni altra forma di giudizio; che il pensiero vero è semplicemente il pensiero, l'espressione bella semplicemente l'espressione, e via dicendo; come il pensiero falso e l'espressione brutta è il non – pensiero e la non – espressione, il non – essere, che non ha realtà fuori del momento dialettico, che lo pone e lo dissolve»¹¹⁰.

Punti davvero fondamentali, questi ricordati da Benedetto Croce: si può dire che essi rappresentano il nucleo centrale della sua *Estetica*.

¹¹⁰ *Ivi*, pag. 55 – 56.

Punti, del resto, che non sono mai stati messi in discussione, così come il vero pensiero centrale dell'intera opera: cioè, il principio che vi è una conoscenza intuitiva dell'individuale e che questa conoscenza è già in sé atto espressivo e, quindi, arte. Nell'*Estetica* crociana «la contemplazione dell'individuale è designata come intuizione, termine che consentiva a Croce di precisare il carattere pre - logico di questa conoscenza e d'inserirla, come grado elementare della conoscenza, in un quadro generale della vita dello spirito. Il sistema crociano era così nato e da quel momento l'estetica crociana acquistava la solidità che le veniva da questa saldatura»¹¹¹.

Tutto il resto dell'*Estetica* è una conseguenza di questo principio: la nozione dell'arte come immagine, in cui il confine tra fantasia e realtà non è segnato; la nozione dell'universalità dell'arte, per cui le intuizioni artistiche si distinguono dalle ordinarie soltanto per la maggiore vivacità e complessità; la nozione dell'unità dell'opera d'arte; la nozione della funzione purificatrice e rasserenante dell'arte; l'esclusione d'ogni compito e finalità esterna e la proclamazione della totale innocenza dell'arte; la critica della dottrina dei generi letterari e artistici e delle loro regole; la distinzione tra l'atto della creazione e la tecnica della fissazione esterna; la teoria del brutto come espressione sbagliata e mal riuscita; la negazione del bello di natura e del bello ideale; la critica dell'imitazione della natura; la negazione d'una netta classificazione e d'una gerarchia tra le

¹¹¹ C. Antoni, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1955, pag. 158.

arti; la teoria della sostanziale identità del genio creatore e del gusto riproduttore; la teoria della storia dell'arte come filologica introduzione; l'identificazione del linguaggio, in quanto espressione, col fatto estetico.

È importante soffermarsi proprio su quest'ultima identificazione. Il concetto, per Croce, si basa sull'espressione ma non può esistere fuori di essa. È possibile avere solo espressione, ma questa non è necessariamente logica. Viceversa, l'espressione logica è necessariamente espressione: «parlare non è pensare logicamente, ma pensare logicamente è, insieme, parlare»¹¹².

In altre parole, il concetto non esiste (o non può esistere) al di fuori dell'espressione, al di fuori del linguaggio. O, che è lo stesso, non c'è pensare, non c'è filosofia, al di fuori dell'espressione estetica che lo rende possibile. Non c'è filosofia senza estetica.

Croce stabilisce (e lo fa fin dal sottotitolo dell'opera) l'identità di estetica e linguaggio.

Linguaggio ed estetica non sono distinti, come si è cercato di fare talvolta sviluppando una teoria generale del linguaggio separatamente dall'estetica, ma sono una cosa sola: «La scienza dell'arte e quella del linguaggio, l'Estetica e la Linguistica, concepite come vere e proprie scienze, non sono già due cose distinte, ma una sola. Non che vi sia una Linguistica speciale; ma la ricercata scienza linguistica, Linguistica generale, in ciò che ha di riducibile a filosofia, non è se non Estetica. Chi lavora

¹¹² B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990, pag. 30.

sulla Linguistica generale, ossia sulla Linguistica filosofica, lavora su problemi estetici, e all'inverso. Filosofia del linguaggio e filosofia dell'arte sono la stessa cosa»¹¹³. Quindi, «a un certo grado di elaborazione scientifica, la Linguistica, in quanto filosofia, deve fondersi nell'Estetica; e si fonde, infatti, senza lasciare residui»¹¹⁴.

Questa identità di linguaggio ed estetica, dell'espressione come estetica, è un altro dei principi fondamentali di tutta l'*Estetica* crociana: essa garantisce la possibilità del concetto o della filosofia.

Assume, a questo punto, importanza nella visione crociana la nozione, di ovvia provenienza hegeliana, di simbolo.

Il simbolo viene considerato da Croce come essenza dell'arte. Ma «se il simbolo è concepito come inseparabile dall'intuizione artistica, allora è sinonimo dell'intuizione stessa, che ha sempre carattere ideale: non v'è nell'arte un doppio fondo, ma un fondo solo, e tutto in essa è simbolico perché è ideale»¹¹⁵.

L'*Estetica* di Croce, quindi, non si risolve in un tentativo mancato di scienza estetica.

Come Vico, Kant e Hegel prima di lui, l'estetica, o l'estetica del simbolo, o il simbolo, è uno strumento di collegamento o di riconciliazione tra il teoretico e il pratico, la filosofia e la politica, la filosofia e la storia, l'artistico e il concettuale, l'estetica e la logica.

¹¹³ *Ivi*, pag. 179.

¹¹⁴ *Ivi*, pag. 190.

¹¹⁵ *Ivi*, pag. 45.

In tutti questi casi, ed in particolare in Hegel e in Croce, quello che chiamiamo estetica è sempre quello strumento (o anche forma linguistica) necessario per l'emergere e l'affermarsi della filosofia.

La filosofia, in altri termini, ha bisogno dell'estetica, del simbolo per affermarsi completamente. Se essa finisce per trovare nell'arte nient'altro che se stessa, se cerca e trova solo se stessa, questo accade perché essa dimentica che la vera natura dell'estetica è il simbolo e si perde dietro l'anti – estetico, il non – artistico, l'allegoria, che Hegel aveva descritto come brutta e fredda, perché narra, nel caso del filosofo tedesco, la separazione del soggetto dal predicato¹¹⁶ e, nel caso di Croce, la disgiunzione tra l'intuizione e l'espressione, tra l'estetico e il logico, tra il segno e i suoi significati simbolici¹¹⁷.

Per il filosofo italiano, l'estetica acquista un'importanza centrale come fondamento di un sistema filosofico di cui essa garantisce l'unità: «La Filosofia – egli dichiara – è unità; e, quando si tratta di Estetica o di Logica o di Etica, si tratta sempre di tutta la

¹¹⁶ Hegel cominciò a tenere corsi sull'estetica a Heidelberg nel 1817, poi a Berlino nel semestre invernale del 1820 – 21, nei semestri estivi del 1823 e 1826 ed infine ancora in quello invernale del 1828 – 29. Un suo discepolo, Heinrich Gustav Hotho, raccolse numerosi appunti, molti dei quali, in seguito, scartò, conservando solamente quelli relativi al corso del 1823, dal momento che egli riteneva che, proprio in quell'anno, l'estetica hegeliana avesse assunto una forma definitiva. La versione italiana delle hegeliane *Vorlesungen über die Aesthetik* apparve nel 1963, presso la casa editrice Feltrinelli di Milano, col titolo *Lezioni di estetica*, a cura di N. Merker e di N. Vaccaro.

In Hegel, l'estetica è il nesso che rende possibile la dialettica di interiorizzazione su cui si fonda il sistema hegeliano. L'estetica concepita come simbolo, funziona in questi sistemi come una delle modalità che garantisce l'esistenza stessa della filosofia. In questo senso, essa, piuttosto che essere esaltata dalla filosofia, ne assicura la continuità e la sopravvivenza. Nel filosofo tedesco, il simbolo non è più simbolico, così come la teoria estetica non è più estetica. Al contrario, quello che si manifesta materialmente come segno dell'estetica è l'allegoria che, secondo i pregiudizi del suo tempo, Hegel bandisce come sterile e brutta. L'estetica di Hegel si scopre un'allegoria, cioè una narrativa dell'impossibilità di collegare il segno con i suoi significati simbolici, il soggetto con i suoi predicati; pertanto, l'estetica come simbolo che dovrebbe permettere la congiunzione tra filosofia e storia, rivela l'impossibilità di colmare questa disgiunzione.

¹¹⁷ Croce, in seguito e precisamente nell'opera *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura* (Laterza, Bari 1936), giungerà ad una maggiore precisazione sul rapporto tra simbolo e allegoria.

filosofia, pur lueggiando per convenienza didascalica un singolo lato di quell'unità inscindibile»¹¹⁸. Per cui «per effetto di questa intima connessione di tutte le parti della filosofia, l'incertezza e l'equivoco che regnano intorno all'attività estetica, [...], ingenerano equivoci, incertezze ed errori in tutto il restante»¹¹⁹; di conseguenza, «da un più esatto concetto dell'attività estetica deve aspettarsi la correzione di altri concetti filosofici, e la soluzione di taluni problemi, che per altra via sembra quasi disperata»¹²⁰.

Indi, il concetto, assai importante, sostenuto da Croce di «filosofia come unità» o, si potrebbe anche dire, «come totalità», dove "totalità" è da intendersi come «il continuo sforzo crociano di conferire un senso unitario alle sue meditazioni, il ritmo della sua critica e della sua autocritica, il processo di purificazione categoriale al quale incessantemente egli sottopose il "sistema"»¹²¹.

Sistema delle attività umane (o anche vita dello spirito) che si articola in quattro forme: estetica, logica, etica ed economia.

L'estetica e l'economia sono momenti dell'individualità, la logica e l'etica sono momenti dell'universalità rispettivamente nella vita teoretica e in quella pratica.

¹¹⁸ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, a cura di G. Galasso, cit., pag. IX – X.

¹¹⁹ *Ivi*, pag. X.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ G. Sasso, *Per l'interpretazione di Croce*, in *Filosofia e idealismo: Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994, pag. 73.

La dualità di teoria e di prassi si articola così in una ulteriore e più specifica duplicità di gradi (particolare e universale) all'interno di ciascuno dei termini di quella dualità.

Questo è uno dei punti fondamentali dell'intero pensiero crociano: non si tratta solo del passaggio da una triade (Vero, Bello e Buono), già conosciuta da Croce e già teorizzata nelle filosofie precedenti, a una tetraide di categorie dello spirito (mediante l'aggiunta dell'economia all'estetica, alla logica e alla morale).

Da un lato «l'economia concepita come categoria dello spirito assumeva come valore legittimo, come positività nell'arco generale dello stesso spirito, quei momenti della forza, della violenza, del vantaggio, dell'utile, del soggettivo, che erano qualificati tradizionalmente come male, come limite o come contrasto al bene, come problemi di irrazionalità, di eterogeneità, di negazione e negatività. Il laicismo moderno quale si era tormentato e sviluppato su questi problemi da Machiavelli agli economisti classici, da Hegel a Marx trovava nella categorizzazione crociana dell'utile una soddisfazione di indubbia consistenza logica e un modo di rendere effettivamente completa la *humanitas*, l'orizzonte umanistico dello spirito»¹²².

Dall'altro lato, il parallelismo tra le varie forme dello spirito di cui Croce parla, non è un parallelismo statico, di separazione o di estraneità. Qui si giunge all'altro grande principio che, con *l'Estetica*, Croce introduce nella sua filosofia e nel pensiero

¹²² G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Il Saggiatore, Milano 1990, pag. 151.

contemporaneo: il principio della dialettica delle forme spirituali¹²³ (che, come vedremo, egli definirà completamente con la *Logica* e la *Filosofia della Pratica*, entrambe del 1909).

Nella determinazione di questo principio fu, senza dubbio, decisivo, lo studio che Croce sentì di dover intraprendere del pensiero hegeliano, di quello Hegel del quale non poteva vantare una conoscenza soddisfacente.

Ma, nonostante l'ancora scarsa conoscenza del filosofo di Stoccarda, Croce dedica a questi pagine interessanti della sua *Estetica*. Lo fa nella parte storica dell'opera, la più estesa (composta da diciannove capitoli, occupa all'incirca il doppio delle pagine della parte teorica, che consta, a sua volta, di diciotto capitoli).

Hegel è, per Croce, il maggiore rappresentante dell'estetica dell'idealismo, ma anche quello più complesso.

Egli, infatti, «accentua più dei suoi predecessori (Schiller, Schelling, Solger) il carattere conoscitivo dell'arte; ma appunto perciò va incontro a una difficoltà, che gli altri scansano alla meglio»¹²⁴. Tale difficoltà è evidenziata da Croce subito dopo: «Posta l'arte nella sfera dello Spirito assoluto, in compagnia della Religione e della Filosofia, come mai essa si può sostenere accanto a compagne così possenti e invadenti, e segnatamente

¹²³ Celebre, in tal senso, è un passo dell'*Estetica*: «Come l'intuizione estetica conosce il fenomeno o la natura, e il concetto filosofico, il noumeno o lo spirito, così l'attività economica vuole il fenomeno o la natura, e quella morale il noumeno o lo spirito. Lo spirito che vuole sé stesso, il vero sé stesso, l'universale ch'è nello spirito empirico e finito: ecco la formola, che forse meno impropriamente definisce il concetto della moralità. Questa volizione del vero sé stesso è l'assoluta libertà» (B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 76 – 77).

¹²⁴ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 385.

accanto alla Filosofia, la quale, nel sistema hegeliano, sta alla cima dell'intero svolgimento spirituale? Se Arte e Religione adempissero a funzioni distinte dalla conoscenza dell'Assoluto, resterebbero gradi inferiori, ma necessari e non eliminabili, dello Spirito. Concorrendo, invece, entrambe al medesimo oggetto della Filosofia, permettendosi di rivaleggiare con questa, qual valore possono serbare? Nessuno, tranne tutt'al più quello di fasi storiche e transitorie della vita del genere umano»¹²⁵.

Hegel, quindi, visto dal filosofo partenopeo come un uomo anti – religioso, razionalistico e anche anti – artistico; e quest'ultima era senz'altro «una strana e dolorosa conseguenza per il filosofo germanico, fornito di senso estetico assai vivo e dell'arte amatore fervente: quasi ripetizione del duro passato a cui si trovò condotto Platone. Ma come il filosofo greco, obbedendo al presunto comando della ragione, dannò la mimesi e la poesia omerica a lui carissima, così lo Hegel non volle sottrarsi all'esigenza logica del suo sistema e dichiarò la mortalità, anzi la morte già accaduta dell'arte»¹²⁶.

¹²⁵ *Ivi*, pag. 385 – 86.

¹²⁶ *Ivi*, pag. 386. Il passo delle *Vorlesungen über die Aesthetik* in cui Hegel parla della perdita di valore dell'arte nel mondo moderno è noto: «Abbiamo assegnato – egli scrive – all'arte un posto molto elevato; ma bisogna anche ricordare che l'arte né per contenuto né per forma è il modo più elevato di recare alla coscienza dello spirito i suoi veri interessi. Appunto a cagione della sua forma, l'arte è ristretta a un contenuto particolare. Solo un certo circolo e un certo grado della verità è capace di essere esposto in opere d'arte: una verità, cioè, che possa essere trasfusa nel sensibile e apparire in esso adeguatamente, quali sono gli dei ellenici. Vi ha, per contrario, una concezione più profonda della verità, in cui questa non appare così affine e amica al sensibile da poter essere accolta ed espressa in modo acconcio in quel materiale. Di tale sorta è la concezione cristiana della verità; e, quel ch'è più, lo spirito nel nostro mondo moderno, e più propriamente quello della nostra religione e del nostro svolgimento razionale, sembra avere oltrepassato il punto nel quale l'arte è la guisa maggiore di apprendere l'Assoluto. La particolarità della produzione artistica e delle sue opere non soddisfa più il nostro bisogno più alto. [...] Il pensiero e la riflessione hanno sorpassato l'arte bella» (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik* (1817 – 1829), trad. italiana di N. Merker e N. Vaccaro, *Lezioni sull'estetica* (1963), Einaudi, Torino 1987. Questa è, quindi, la vera ragione del deperimento dell'arte, secondo Hegel: essa è di grado inferiore rispetto al pensiero puro.

L'estetica di Hegel è, quindi, per Croce (e l'immagine è assai pregnante) «un elogio funebre: passa a rassegna le forme successive dell'arte, mostra gli stadi progressivi che esse rappresentano di consunzione interna, e le compone tutte nel sepolcro, con l'epigrafe scrittavi sopra dalla Filosofia»¹²⁷.

Il romanticismo e l'idealismo metafisico – egli conclude con un'immagine splendida – «avevano messo l'arte tanto in su, tanto nelle nuvole, da dover finire di necessità con l'accorgersi che, così in alto, essa non serviva più a nulla»¹²⁸.

Con queste parole si chiude il capitolo che Croce dedica a Hegel e, più in generale, all'idealismo nella sua *Estetica*.

Opera, questa, in cui «nella prima edizione rimangono 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»¹²⁹.

E avendo, dopo l'*Estetica*, abbozzata una *Logica*, egli capì che l'interlocutore decisivo in materia era fatalmente Hegel, che, come si è già detto, non conosceva ancora bene; quindi, sentì «giunto il momento di stringere più particolare conoscenza con colui del quale sin allora avevo, piuttosto che studiate intere, assaggiate qua e là le dottrine»¹³⁰.

L'importanza dell'*Estetica* (naturalmente, nell'ottica del lavoro che stiamo svolgendo, perché, poi, tale opera è grande e

¹²⁷ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 387.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 56.

¹³⁰ *Ibidem*.

importante per una lunga serie di motivi) risiede, appunto, in questo: essa, cioè, costituisce per Croce il punto d'avvio, si potrebbe dire l'accesso allo studio diretto e profondo di Hegel. Come se quest'opera gli avesse dato la spinta necessaria per addentrarsi nella conoscenza diretta del filosofo tedesco.

L'Estetica, dunque, segna una vera e propria presa di coscienza per Benedetto Croce: egli comprende, infatti, di non poter più fare a meno, di non poter più rimandare il confronto diretto con il grande Hegel.

Così, nel 1904, scrive un saggio, dal titolo *Siamo noi hegeliani?*¹³¹.

Croce cerca di rispondere a questa domanda e afferma che, per sua parte, non si era ancora accorto di esserlo, dal momento che egli aveva già nel suo bagaglio parecchie critiche della filosofia della storia e dell'estetica del filosofo tedesco.

Nonostante queste critiche, Croce avvertiva che si tenesse verso Hegel lo stesso atteggiamento che è doveroso verso tutti i grandi pensatori, se non con più enfasi per lui che fu l'ultimo di questi nel tempo.

Nelle parole di questo saggio, vi è un indiretto richiamo polemico a una nota espressione di Marx, con la quale si ricordava che Hegel era stato trattato dopo la sua morte come "un cane morto"; ma vi è anche «una preoccupazione vivissima, fondamentale, se non si tien conto della quale si rischia di precludersi definitivamente la via per intendere il significato

¹³¹ Il saggio apparve su «*La Critica*», anno II, 1904 e poi venne ristampato in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici* (Laterza, Bari 1914).

della critica e del ripensamento crociano delle dottrine di Hegel, e cioè che codesta critica e codesto ripensamento dovessero essere condotti, come furono, sul piano teoretico, sulla base cioè di un cimento effettivo coi grandi temi della filosofia e non mediante un'aggressione meramente praticistica quale, senza alcun successo, era stata già tentata dalla sinistra hegeliana e da Marx, del che nessuno più di Croce aveva fatto esperienza diretta»¹³².

In seguito, nel 1905, il filosofo napoletano comincia la lettura dei libri di Hegel, senza scolari e commentatori e «giovarmi di lui doveva essere insieme un criticarlo e dissolverlo»¹³³.

Risultato di quello studio fu il saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cominciato nell'inverno del 1905, terminato nell'aprile 1906 e pubblicato per la prima volta nel 1907, dopo l'annuncio su «*La Critica*» del 1906 (anno IV).

Esso è, senza dubbio, uno tra i più importanti lavori di Croce, decisivo anzi, nello svolgimento del suo pensiero filosofico.

Fu con questo saggio, infatti, che il "sistema" enunciato nell'*Estetica* prese la sua forma più completa e matura e, completato con i volumi della *Logica* e della *Filosofia della pratica*, fu presentato poi, anche editorialmente, tra il 1908 e il 1909, quale *Filosofia come scienza dello spirito* in tre volumi.

Al *Saggio su Hegel* sarà dedicato l'intero secondo capitolo di questo lavoro.

¹³² R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, in *Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici*, cit., pag. 4 – 5.

¹³³ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 57.

CAPITOLO 2

IL SAGGIO SU HEGEL

2.1 Importanza e originalità del Saggio

Uno dei momenti più significativi del confronto di Croce con Hegel è rappresentato indiscutibilmente dal saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, lavoro tra i maggiori del filosofo napoletano che vide la luce nel 1906¹.

Il saggio è, in effetti, assai importante (e di questo se ne sono resi conto, più che gli studiosi italiani di Hegel, gli studiosi stranieri²) non solo perché “apre” la discussione e la presenta articolata con l’ampiezza dovuta, ma anche e soprattutto perché «segna, in senso assoluto, la ripresa, a livello europeo, del dialogo “razionale” con Hegel; di un dialogo, cioè condotto secondo i canoni del confronto svolto in termini di discussione critica non pregiudizialmente ostile alla filosofia, anzi collegata

¹ Il saggio, scritto nell’inverno del 1905 e terminato nell’aprile del 1906, fu pubblicato per la prima volta – come informa lo stesso Croce nel *Contributo alla critica di me stesso* (a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989, pag. 58) – nell’estate del 1906. In realtà, più che di pubblicazione, si deve parlare solamente di un annuncio. Ne «*La Critica*» di quell’anno, infatti, il filosofo semplicemente annunciava il libro che, poi, venne pubblicato l’anno seguente in un volumetto della «Biblioteca di cultura moderna» della casa editrice Laterza di Bari. In questo volumetto, all’esposizione critica del pensiero di Hegel, facevano seguito una sessantina di pagine esibenti un *Saggio di bibliografia hegeliana*. Nel 1913, poi, il saggio conobbe la sua terza pubblicazione nell’opera dal titolo *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* (Laterza, Bari 1913). In questa opera, la bibliografia hegeliana è stata omessa da Croce. Viceversa, vi sono state aggiunte due appendici, recanti rispettivamente le date del marzo e del settembre 1912 e pubblicate ne «*La Critica*» di quell’anno.

La prima, che consta di sette paragrafi privi di titoli, s’intitola *Il concetto del divenire e l’hegelismo*. La seconda ha come titolo *Noterelle di critica hegeliana* ed è divisa in quattro paragrafi: 1) *Il primo o il cominciamento*; 2) *La prima forma della Logica*; 3) *La «Filosofia della natura»*; 4) *La triade dello Spirito assoluto*.

Infine, il saggio è stato tradotto in molte lingue. Tra le varie traduzioni, vale la pena ricordare le quattro maggiori: 1) in tedesco nel 1909, di K. Büchler; 2) in francese nel 1913, di H. Buriot; 3) in inglese nel 1915, di D. Ainslie; 4) in spagnolo nel 1943, di F. González Ríos.

² A tale proposito, è perentoria una frase di R. Franchini: «Gli studiosi italiani di Hegel tendono oggi per un incredibile atto di superbia programmatica a ignorare questo saggio famoso, [...], che invece i più competenti studiosi stranieri continuano a considerare il punto di partenza della rinascita dell’hegelismo nel secolo ventesimo». (R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, in *Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici*, cit., pag. 5).

strettamente a una interpretazione esplicitamente e fortemente "logica" di essa»³.

Nel momento in cui se ne inizia l'analisi specifica, merita senz'altro di essere ricordata un'indicazione del filologo e critico tedesco Karl Vossler, di alto valore teoretico e didascalico.

Ricevuto il saggio, Vossler, dopo averlo definito «un capolavoro sotto ogni punto di vista, come pensiero logico e come organismo estetico»⁴, scriveva, in aggiunta, a Croce: «I primi capitoli che trattano la parte positiva e buona della filosofia di Hegel sono fra le cose più belle, più animate, più slanciate e vigorose, uscite dalla vostra penna, che io conosca. Forse per l'effetto, ma soltanto per l'effetto, è peccato che la parte negativa e critica sopraggiunga poi a smorzare gli accesi fuochi»⁵.

Vossler precisava quindi il proprio pensiero proseguendo nella giustificazione dell'osservazione che, a livello esplicito, era di natura stilistica, ma che sottintendeva anche l'impressione secondo la quale l'ammirazione per la parte "positiva" della filosofia hegeliana aveva indotto Croce a procedere, nella parte critica del saggio, con estremo rispetto e grande equilibrio. Proseguiva infatti: «Se invece cominciavate con l'errore e finivate con la scoperta, il libro riusciva anche più drammatico. Capisco che è una sciocchezza fare ad un temperamento come il vostro, che corre dietro e difilato al vero, di simili propositi.

³ G. Gembillo, *Introduzione*, in B. Croce, *Dialogo con Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pag. 14.

⁴ *Carteggio Croce – Vossler: 1899 – 1949*, a cura di V. De Caprariis, Laterza, Bari 1951, pag. 95.

⁵ *Ibidem*.

Certo, per gusto mio, avrei invertito le parti. Non dirò con questo che la parte negativa del vostro libro manchi di vita, ma non è più la vita della sintesi, è la vita della critica, della pratica e dell'umorismo, la quale si sarebbe potuta estrinsecare e sfogare anche più liberamente se la scoperta grandezza del pensiero positivo non le gravava addosso ed imponeva rispetto»⁶.

Queste, dunque, le osservazioni di Vossler. E, in effetti, se si invertisse, come lo studioso tedesco affermava, l'ordine seguito da Croce nel saggio, si può di certo intendere meglio quel rapporto che, cominciato come un confronto, si trasforma gradualmente in un dialogo sempre più fitto e proficuo. E, al tempo stesso, emerge in maniera chiara la posizione originale del filosofo napoletano rispetto agli interpreti tradizionali di Hegel.

⁶ *Ivi*, pag. 96. A tali osservazioni, Croce puntualmente rispose, scrivendo a Vossler che «la vostra lettera mi fece molto piacere, perché dimostra che ho ottenuto l'effetto desiderato di rimettere Hegel in discussione, in modo vivo» (*ivi*, pag. 97). Che il filosofo napoletano avesse raggiunto il suo scopo è fuor di dubbio: Hegel, grazie al saggio crociano, tornò al centro della discussione filosofica di quegli anni. Tanto ci sarebbe da dire riguardo la ricezione che il saggio di Croce ebbe in Europa e nel mondo: potrebbe tranquillamente essere materia di una nuova ricerca. Qui è interessante notare soltanto ciò che è stato scritto in Inghilterra, nazione dove Hegel in quel periodo era oggetto di accurati e assidui studi e annoverava numerose scuole di interpreti e di seguaci. Su «*Saturday Review*» del 27 marzo 1915 (anno in cui il saggio crociano fu tradotto in inglese) si legge che «il libro del Croce ci sembra una prova di più che guardare la filosofia dello Hegel esclusivamente alla luce dei tecnicismi della logica hegeliana: tutto ciò è assumere una veduta imperfetta, e anche inesatta. La forza reale dello Hegel è nella storia. Il saggio del Croce sull'hegelismo ci sembra utile tanto come ammonimento sul “come non farlo” quanto come guida positiva. Ma non vi può esser dubbio sull'interesse attuale del pensiero del Croce nel tempo presente. Le sue affinità con pensatori così diversi come il Bergson e lo Hegel sono evidenti, e, nello speciale problema della interpretazione della storia, la sua veduta, come quella dello Hegel, importa una elevazione della storia a filosofia, ma in un modo affatto diverso da quello che lo Hegel aveva in mente».

Il 1915 è il secondo anno della Grande Guerra: è interessante notare come in alcune recensioni del saggio di Croce si accenna ai rapporti del pensiero hegeliano con gli avvenimenti del tempo. E' il caso, per esempio, del «*The Harragate Harold*» del maggio 1915: «Può sembrare un'ardita avventura pubblicare tale opera nelle presenti congiunture; ma dagli studiosi dello Hegel il libro sarà cordialmente salutato ed altamente apprezzato, perché è un capolavoro di esposizione critica». E sul «*The New Statesman*» del 21 agosto 1915 si legge che «se lo Hegel ha contribuito più del Nietzsche alla violazione della neutralità belga, deve dirsi che l'Inghilterra è stata generosa verso di lui, perché, a giudizio del Croce, negli ultimi tempi essa lo ha studiato meglio che non la Germania. Ma è dubbio che alcuni degli studi inglesi, benché parecchi condotti in modo più particolareggiato e minuto, siano così dilettevolmente fluidi come questo breve saggio composto dal Croce».

Scorrendo rapidamente le argomentazioni espresse da Croce dal quarto capitolo⁷ in poi del *Saggio*, si vede come egli rimproveri al filosofo tedesco la svalutazione del particolare, dell'individuale, del concreto; svalutazione che Hegel ha operato con la costruzione, al di là e al di sopra delle scienze particolari, di una filosofia dell'arte, della natura e della storia.

Fin qui Croce non è particolarmente originale: le sue obiezioni sono le stesse che da ogni parte e in ogni epoca erano già state avanzate a Hegel (basti pensare, per fare qualche nome, a Kierkegaard, a Ranke, a De Sanctis, a Comte e a Marx).

Dunque, in questo senso, egli è stato ampiamente preceduto (e sarà ampiamente seguito) da tanti altri che pure non si collegavano al suo pensiero.

Quindi, se il rapporto con Hegel si fosse limitato a questo genere di confronto o se, comunque, esso avesse rappresentato la parte più significativa dell'incontro di Croce col filosofo di Stoccarda, la sua posizione all'interno degli interlocutori di Hegel non avrebbe assunto l'importanza che, invece, presenta.

E non sarebbe stato fatto nemmeno quel «gran servizio alla memoria di Hegel»⁸ di cui parlava espressamente Vossler.

Però, poi, Croce compie un passo che quasi tutti gli altri critici non avevano sentito il bisogno di fare: egli riconosce che Hegel, nonostante i gravissimi errori nei quali era incorso, restava l'ultimo grande genio speculativo.

⁷ È il capitolo dal titolo *Il nesso dei distinti e la falsa applicazione della forma dialettica*. Con esso ha inizio la parte critica del *Saggio*, in cui Croce passa a trattare quelli che egli ritiene siano i grandi errori del pensiero hegeliano, il «ciò che è morto» della sua filosofia.

⁸ *Carteggio Croce – Vossler: 1899 – 1949*, a cura di V. De Caprariis, cit., pag. 95.

Dopo avere fatto il critico, il filosofo partenopeo mette da parte il confronto polemico e passa ad un dialogo estremamente fruttuoso e vivo, che avrebbe poi proseguito per tutta la vita e che «avrebbe intensificato tutte le volte che nuovi problemi o nuove prospettive gli avrebbero imposto un ripensamento generale della propria concezione del mondo»⁹.

È proprio in questo momento, quindi, che compiutamente prende forma quel «corpo a corpo» tra i due grandi pensatori, nato nel 1905 (quando Croce comincia la lettura dei libri di Hegel) e destinato a durare tutta la sua vita.

Ed è proprio in questo «corpo a corpo» che si trova verosimilmente la chiave per la valutazione (anche storiografica) del *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, «chiarendosi una intenzione che la stessa conclusione del saggio enunciava con lucida, anticipata denuncia di ogni equivoco possibile»¹⁰.

«La coscienza moderna – scrive Croce nella pagina finale del *Saggio* – non può né accettare tutto Hegel, né tutto rifiutarlo [...]: essa si trova, verso di lui, nella condizione del poeta romano verso la sua donna: *nec tecum vivere possum, nec sine te*»¹¹.

Una tale affermazione giustifica un metodo di lettura che respinge «l'andamento della decifrazione» cui necessariamente si affida la storiografia hegeliana: «Invano procurerà d'entrare

⁹ G. Gembillo, *Introduzione*, in B. Croce, *Dialogo con Hegel*, cit., pag. 16.

¹⁰ F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, cit., pag. 39.

¹¹ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1907), a cura di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006, pag. 127.

nel palagio colui che si ostini a picchiare a quella porta (s'intende della *Logica* hegeliana), e creda alla fallace indicazione fornitagli, che tale e non altra debba essere la porta e la scala. Quella porta, indicata come la sola, è una porta chiusa, anzi una porta finta. Prendete il palagio d'assalto da tutte le parti; e solo così perverrete all'interno, penetrerete fino al santuario. E può darsi che vediate colà il volto della Dea irraggiarsi di un benevolo sorriso, guardando alla "santa semplicità" di molti suoi devoti»¹².

Con questo pensiero (indiscutibilmente di enorme effetto, per le parole adoperate nell'esprimerlo) Croce indica la strada ai "devoti di Hegel" per giungere alla vera essenza del pensiero del grande filosofo tedesco, al "santuario" dove sarà possibile vedere "il volto della Dea".

Ma, più che agli altri, Croce sembra indicare la strada a se stesso.

Con ciò si intende dire, senza, beninteso, togliere nulla al valore di un libro che ha segnato un avvenimento di fondamentale importanza nella storia del pensiero italiano del Novecento, che le letture crociane di Hegel sono momenti nodali della costruzione teoretica crociana, stupende pagine (come quelle su Vico) di un'ammirevole autobiografia spirituale.

¹² *Ivi*, pag. 83.

Leggendo Hegel, Croce «costruiva, saggiava, rivedeva, superava il suo pensiero nella problematicità profonda che lo tormentava, eppur ne garantisce, oggi, l'attualità»¹³.

Attraverso il pensatore di Stoccarda, egli «coglieva, sempre più chiaramente quanto più intrinseca diveniva la conoscenza delle pagine hegeliane e più difficile l'individuazione di quanto, in questa riflessione, spettasse a Hegel e di quanto a lui stesso Croce, l'effettivo nodo intorno a cui si intrecciava fatalmente il suo pensiero: il 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»¹⁴.

Ci sarebbe da chiedersi, ora, quale davvero fosse la conoscenza di Croce su Hegel nel 1906, l'anno in cui egli annunzia il *Saggio*. Quali erano le letture crociane di Hegel fatte fino a quel momento? Quali le pagine hegeliane lette «mettendo da banda scolari e commentatori»¹⁵?

¹³ F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, cit., pp. 40 – 41. Molto interessante, su questo argomento, anche la posizione di E. Garin: «E quello su Hegel, che non è più il nostro Hegel, è pur esso un gran fatto della nostra cultura [...]. Molti di noi non accettano più la storia della filosofia europea; ma ormai nella storia della coscienza filosofica italiana, nella storia della “coscienza” italiana, ossia, semplicemente, nella storia della liberazione del popolo italiano sono entrati quei nessi. Possiamo discutere quei nostri antenati, e anche respingerli; essi restano là, momenti obbligati di un dialogo indistruttibile: Bruno e Campanella, Vico e Gioberti, e dinanzi a loro Kant e Hegel, *quel* Kant, *quello* Hegel. Croce, e insieme con lui Gentile, avevano fissato la nobile ascendenza e le parentele illustri del sapere italiano in un ritmo che di lì a poco avrebbero imposto alla scuola italiana in ogni suo ordine» (E. Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Laterza, Bari 1962, pp. 164 – 65). Che è giudizio non contraddittorio con l'altro, drasticamente enunciato a pag. 277, a proposito del *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*: «Un testo che entro l'ambito della problematica hegeliana era già vecchio quando usciva», riferendosi il primo giudizio alla storia culturale dell'Italia primo – novecentesca e il secondo alla storia della storiografia hegeliana in senso stretto. Del resto, la globalità di valutazione cui induce il libro di Croce su Hegel non sfuggiva, appena qualche anno dopo la pubblicazione del saggio, ad A. Banfi, che partiva da esso per interessanti osservazioni sul «sistema» di Croce (A. Banfi, *A proposito dello studio di B. Croce: Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, ora in *Studi sulla filosofia del Novecento*, Editori Riuniti, Roma 1965, pp. 229 – 63).

¹⁴ F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, cit., pag. 42.

¹⁵ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 57.

Croce che, nella sua opera, critica fortemente la Logica («ammasso di astrattezze senza significato»¹⁶), l'Estetica («l'arte, per Hegel, si riduce sostanzialmente a un errore filosofico, a una filosofia inferiore»¹⁷), la Filosofia della storia («una storia di secondo grado, [...] il disconoscimento dell'autonomia della storiografia»¹⁸), la Filosofia della natura («una contraddizione in termini, una semifilosofia»¹⁹) hegeliane aveva già affrontato la lettura della *Scienza della logica* (1812 – 1816), delle *Lezioni sull'estetica* (1817 – 1829), delle *Lezioni sulla filosofia della storia* (1822 – 1831), dei *Lineamenti della filosofia del diritto* (1821), delle *Lezioni sulla filosofia della natura* (1819 – 1831) del filosofo tedesco? E, naturalmente, aveva già letto il suo capolavoro, la *Fenomenologia dello Spirito* (1807)?

È una questione, questa, di non poco conto e su cui è necessario soffermarsi attentamente prima di addentrarsi in un'analisi dettagliata del *Saggio* (in particolar modo riguardo le pagine che Croce scrive intorno alla filosofia della storia).

2.2 Le prime letture hegeliane di Croce

«Quando (e fu nel 1905) m'immersi nella lettura dei libri dello Hegel, mettendo da banda scolari e commentatori, mi parve

¹⁶ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, a cura di C. Cesa, cit., pag. 83.

¹⁷ *Ivi*, pag. 88.

¹⁸ *Ivi*, pag. 92.

¹⁹ *Ivi*, pag. 104.

d'immergermi in me stesso e di dibattermi con la mia stessa coscienza. Senonchè, appunto per essere io venuto a quello studio con varia esperienza di cultura e con una sistemazione già delineata della filosofia e con la già eseguita critica di talune dottrine hegeliane sostituite da altre più valide, nemmeno in quel periodo fui "hegeliano". Impossibile mi riusciva, in verità, al punto in cui ero giunto, l'atteggiamento, che è proprio della giovinezza, di accettare con fiducia una parola che non si è intesa a pieno e non si è interiormente rifatta e criticata, sol perché la si ascolta pronunciare da colui che si è scelto per guida, o da tal maestro che, avendo aperto la nostra mente a una verità, ci dispone a fede cieca o semicieca per altre sue parole, che non hanno ancora per noi l'evidenza del vero. [...] Comunque, studiare lo Hegel e giovarmi di lui doveva essere, nel 1905, insieme un criticarlo e dissolverlo: onde il risultamento di quello studio fu il saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, pensato sul finire del 1905, scritto nell'inverno e pubblicato nell'estate del 1906»²⁰.

Era opportuno riportare questa pagina del *Contributo* crociano nella sua interezza, dal momento che essa risulta assai importante e, si potrebbe dire, delucidativa intorno al problema che ci si è posti e che, ora, si intende trattare.

Vale la pena procedere ad una vera e propria esegesi delle parole scritte da Croce.

²⁰ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 57.

Una cosa appare immediatamente chiara, poiché è detta chiaramente dal filosofo: il *Saggio su Hegel* è stato scritto lo stesso anno in cui egli cominciò a leggere le opere del filosofo tedesco, appunto il 1905. Per la precisione, fu «pensato sul finire del 1905 e scritto nell'inverno».

Ora, facendo una semplice considerazione (sulla quale, però, non vi è controprova dal momento che può risultare benissimo il contrario), è assai difficile pensare che Croce, nel giro di circa dieci o undici mesi, potesse leggere tutte le opere di Hegel, filosofo con cui, prima d'ora, mai era entrato direttamente in contatto.

Due ragioni rafforzano la nostra tesi.

La prima è di natura esclusivamente pratica: Croce, nel periodo in questione, era molto occupato in tante altre attività. C'era, prima di tutto, la direzione e la collaborazione a «*La Critica*», la rivista da lui fondata nel novembre 1902, da lui stesso considerata «un servizio che più direttamente rendevo alla cultura italiana»²¹: un tale incarico gli portava via sicuramente una grande quantità di tempo, dato che, come egli scrive, «mi preparavo, com'è stato mio costante costume, quasi tutto il materiale de *La Critica* per una o due e talvolta tre annate avanti»²².

Tutto questo per «attendere a quegli altri lavori, che a mio senso erano i principali; e potei dar fuori nel 1905 un primo disegno di *Logica*, nel 1906 il saggio sullo Hegel, nel 1907

²¹ *Ivi*, pag. 42.

²² *Ivi*, pag. 43.

l'abbozzo della mia *Filosofia del diritto come Economica*, nel 1908 la completa *Filosofia della pratica*, nel 1909 in forma sviluppata la *Logica*; [...]. Ai quali lavori sono da aggiungere le molteplici monografie e saggi particolari e le numerose edizioni da me curate di testi e documenti, che tutte servirono e servono al fine principale dei miei studi»²³.

Un'attività, quindi, davvero molto intensa in anni che lo stesso filosofo definirà «i più fecondi della mia vita»²⁴.

Di lì a poco, inoltre, (precisamente nel 1906) nacque la collezione dei *Classici della filosofia moderna*, ideata da Gentile e curata da quest'ultimo e da Croce stesso; poco più tardi nacque quella degli *Scrittori d'Italia* e altre minori.

Altri impegni, dunque, che gravavano sul filosofo napoletano il quale, non bisogna dimenticarlo, dal 1901 ricopriva (come si è detto nel precedente capitolo) anche vari incarichi pubblici e che, pochi anni dopo, sarebbe diventato senatore del regno d'Italia (1910).

Ci si accorge subito, pertanto, dell'enorme varietà di occupazioni a cui Croce si sottopose nello stesso periodo in cui decise di intraprendere la lettura delle opere hegeliane, perché sentì «giunto il momento di stringere più particolare conoscenza con quello Hegel, del quale sin allora avevo, piuttosto che studiate intere, assaggiate qua e là le dottrine»²⁵.

²³ *Ivi*, pp. 43 – 44.

²⁴ *Ivi*, pag. 44.

²⁵ *Ivi*, pag. 56.

La seconda ragione di cui si parlava poco prima ce la fornisce lo stesso Croce nella pagina del suo *Contributo* con la quale abbiamo cominciato questo paragrafo.

Torniamo, quindi, all'esegesi di questo passo.

Ad un attento lettore, infatti, non potrà sfuggire l'implicita denuncia che Croce fa delle grandi difficoltà che egli ha avuto nel confronto diretto con le opere di Hegel.

«Nemmeno in quel periodo – scrive il filosofo – fui “hegeliano”». È, questa, un'affermazione molto importante: nel momento in cui Croce avrebbe potuto sentirsi davvero “hegeliano” (perché leggeva le opere di quel pensatore a cui era giunto «con varia esperienza di cultura e con una sistemazione già delineata della filosofia e con la già eseguita critica di talune sue dottrine»), ciò non avviene.

Ed ecco che allora diventava per lui impossibile «l'atteggiamento, che è proprio della giovinezza, di accettare con fiducia una parola che non si è intesa a pieno e non si è interiormente rifatta e criticata».

Quest'ultima fondamentale frase è rivelatrice delle difficoltà che anche un grande filosofo come Croce ebbe nell'affrontare direttamente le opere di Hegel.

Quindi, verosimilmente, si può immaginare che la lettura di tali opere non procedette in maniera spedita ma, al contrario, presentò notevoli difficoltà da superare gradualmente.

Leggendo Hegel, Croce «ebbe una nuova conferma che i libri rimangono inerti e misteriosi quando sono letti senza che si sia

già per proprio conto compiuto un lavoro che confluisca col contenuto di quei libri; e diventano efficaci quando intervengono a dialogare con noi per aiutarci a portare a chiarezza pensieri da noi abbozzati, a mutare in concetti i nostri presentimenti di concetti, a confortarci e assicurarci nella via che già abbiamo presa da noi stessi o presso la quale siamo pervenuti»²⁶.

L'efficacia delle opere hegeliane non fu subitanea per Croce: la causa di questo è da ricercarsi proprio in quegli «scolari e commentatori» che, in definitiva, lo tennero lontano dalla vera essenza del pensiero hegeliano, gli impedirono di «dibattersi con la sua stessa coscienza».

È ipotizzabile, quindi (ma anche qui siamo nel campo della probabilità e non della certezza) che nel 1905, essendo così travagliato l'incontro con i testi di Hegel, non tutte le opere del filosofo di Stoccarda siano state lette da Croce.

Ciò è ancora più plausibile se si considera che il filosofo partenopeo, nello stesso anno lesse anche «i nuovi gnoseologi della scienza e i confusionari prammatisti, ricavandone una riprova di critiche già da me fatte nel lavorare alle dottrine estetiche, e scoprendo l'affinità che è tra le loro critiche e quelle che lo Hegel moveva all' "intelletto astratto", ma fermamente rifiutando le soluzioni intuizionistiche e prammatistiche dei problemi filosofici, come già avevo rifiutato quella astrattamente speculativa dello Hegel»²⁷.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ivi*, pag. 58.

Pertanto si può affermare, se non con certezza sicuramente con un elevato grado di probabilità, che Croce ha scritto il *Saggio su Hegel* senza aver letto tutte le opere del grande filosofo tedesco. Senza dubbio, aveva letto numerose opere. Quasi sicuramente le aveva lette in lingua originale, dal momento che conosceva molto bene il tedesco (che aveva cominciato a studiare all'età di 20 anni, nel 1886) e anche per una sua intrinseca propensione a questa lingua²⁸.

Sicuramente aveva letto l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817), la più completa formulazione del sistema hegeliano.

Questo è fuor di dubbio, poiché, nel 1907 Croce tradusse quest'opera²⁹.

È molto probabile, inoltre, che avesse letto anche la *Dottrina della scienza* (1794). È proprio in quest'opera, infatti, che Hegel introduce il concetto della dialettica come «sintesi degli opposti».

Il saggio crociano su Hegel si apre proprio con il capitolo dal titolo *La dialettica o la sintesi degli opposti*: si può affermare, senza dubbio, che sono queste le pagine più note dell'intero saggio, in cui Croce «tenta di innestare la logica hegeliana,

²⁸ Basti pensare che Croce, nel suo ruolo di promotore di traduzioni ed edizioni di opere in lingua tedesca, svolgeva il ruolo di mediatore tra la vita spirituale tedesca e quella italiana.

²⁹ La traduzione crociana dell'*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817) di Hegel apparve in un solo volume presso Laterza di Bari nel 1907. Fu poi ristampata in 3 volumi nel 1923 e nel 1951. La prefazione a questa traduzione fu ristampata nel IV volume di *Aneddoti di varia letteratura* (Laterza, Bari 1953) col titolo *L'«Enciclopedia» di Hegel e i suoi traduttori*, con riferimento ad A. Novelli, che aveva tradotto l'*Enciclopedia* in italiano, ad A. Vera, che l'aveva tradotta in francese e a W. Wallace, traduttore inglese dell'opera hegeliana. Su questa traduzione si ritornerà più approfonditamente nel prossimo capitolo.

imperniata sulla dialettica degli opposti, all'interno del suo limpido sistema di distinzioni concettuali»³⁰.

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»³¹.

Croce, in parole più semplici, riteneva che l'opera di Hegel fosse falsificata in modo determinante per il fatto di non aver differenziato fra concetti opposti e concetti distinti, ma di averli piuttosto sottoposti ugualmente alla dialettica e al suo sviluppo ascendente.

«Il nostro pensiero, – egli scrive – nell'indagare la realtà, si trova innanzi non solamente i concetti distinti, ma insieme gli opposti, i quali non possono essere senz'altro identificati coi primi, né considerati come casi speciali di quelli, quasi una sorta di distinti. Altra è la categoria logica della distinzione, altra la categoria dell'opposizione. Due concetti distinti si congiungono, come si è detto, tra loro, pur nella loro distinzione; due concetti opposti sembrano escludersi: dove entra l'uno, sparisce totalmente l'altro. Un concetto distinto è presupposto e vive nell'altro, che gli segue nell'ordine ideale: un concetto opposto è ucciso dal suo opposto: per esso vale il detto: *mors tua, vita mea*»³².

³⁰ P. Bonetti, *Croce*, cit., pag. 23.

³¹ *Ibidem*.

³² B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, a cura di C. Cesa, cit., pag. 33.

Ma – prosegue Croce – «la vita è lotta, eppure è armonia; la virtù è un combattimento contro noi stessi, eppure è noi stessi; superata un'opposizione, dal seno stesso dell'unità nasce una nuova opposizione, e quindi un nuovo superamento, e poi una nuova opposizione, e via di seguito: ma codesto appunto è la vita»³³.

In tale ottica, è da considerarsi «il grido di giubilo di Hegel, il grido dello scopritore, l'*eureka*, il suo principio di risoluzione del problema degli opposti: principio semplicissimo e tanto ovvio da meritare di esser messo con quelli, per l'appunto, che si simboleggiano nell'uovo di Colombo. Gli opposti non sono illusione, e non è illusione l'unità. Gli opposti sono opposti tra loro, ma non sono opposti verso l'unità, giacchè l'unità vera e concreta non è altro che unità, o sintesi, di opposti: non è immobilità, è movimento; non è stazionarietà, ma svolgimento»³⁴.

La realtà, quindi, «è nesso di opposti, e non si sfascia e dissipa per effetto dell'opposizione: anzi si genera eternamente in essa e da essa. E non si sfascia e dissipa il pensiero che, come suprema realtà, realtà della realtà, coglie l'unità nell'opposizione e logicamente la sintetizza»³⁵.

Le pagine scritte da Croce intorno alla dialettica hegeliana sono davvero splendide: l'argomentazione procede in maniera serrata e, in alcuni punti, diviene incalzante; si comprende subito

³³ *Ivi*, pag. 36.

³⁴ *Ivi*, pag. 37.

³⁵ *Ivi*, pag. 43.

quanto Croce sia padrone del testo hegeliano, di come l'abbia seriamente letto e l'abbia fatto suo.

Ed è subito evidente la necessità da parte del filosofo napoletano di capire quanto ancora possa considerarsi attuale la dialettica hegeliana; se e quanto una discussione intorno ad essa possa risultare interessante e, soprattutto, proficua.

A tal fine, egli non esita a confrontare questa "dialettica degli opposti" col suo "nesso dei distinti" e proprio nelle pagine in cui si sviluppa tale confronto è possibile trovare il tema centrale della filosofia crociana, «i dubbi e la coscienza dolorosa della sua antinomicità, cosicché l'indagine su Croce e Hegel non corre alcun rischio di far perdere la visione della "totalità" del sistema crociano»³⁶.

Leggendo Hegel, ponendo al centro della lettura la ricognizione del significato hegeliano della dialettica o "sintesi degli opposti" e l'individuazione dell'errore logico commesso da Hegel circa il "nesso dei distinti", Croce coglieva il nucleo della filosofia hegeliana nel problema della «determinatezza», che De Negri

³⁶ F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, cit., pag. 50. Sull'importante concetto di "totalità", è significativa la posizione di G. Sasso, che scrive: «"Totalità" significa il mobile e vario intrecciarsi di tutte le teorizzazioni di Croce, il loro reciproco implicarsi e condizionarsi così nel campo della logica come in quello dell'arte, così nel campo dell'economia come in quello dell'etica» (G. Sasso, *Filosofia e storiografia in B. Croce. Premesse per un'interpretazione*, in AA. VV., *Interpretazioni crociane*, Laterza, Bari 1965, pag. 290). Sasso individua (pp. 289 – 90) tre significati di «totalità»: «C'è, innanzi tutto, un concetto di "totalità" che coincide con la stessa struttura teorica che Croce dette alla sua filosofia: essa significa allora "spirito come relazione di forme", come unità delle due distinzioni. In secondo luogo "totalità" significa il continuo sforzo crociano di conferire un senso unitario alle sue meditazioni [...]. C'è infine un terzo concetto o significato di "totalità" [...] ed è quello per cui "totalità" non coincide né con la "totalità" esplicitamente teorizzata da Croce come "concetto puro", né con la "totalità" posta da Croce come limite ideale della sua ricerca». E' giusto ricordare che questo saggio di G. Sasso rappresenta uno dei testi più significativi e importanti dell'intera letteratura crociana.

ha chiamato saggiamente la «creatura tanto cara allo Hegel, destinata a sopravvivere nel seno dell'assoluto»³⁷.

Un altro dei capitoli chiave del saggio crociano su Hegel è, senza dubbio, quello riguardante *La struttura della logica*.

Il titolo completo (vale la pena ricordarlo, perché è già assai indicativo) è *La metamorfosi degli errori in concetti particolari e gradi della verità (La struttura della logica)*.

Tale titolo è subito spiegato da Croce. Egli scrive che «con la confusione tra la dialettica degli opposti e il nesso dei distinti, col far che gli opposti, astrattamente presi, adempiano le parti medesime dei concetti distinti, quegli errori (e qui Croce si riferisce all'essere e al nulla "hegeliani") si tramutano in verità: verità particolari, verità di gradi inferiori dello spirito, ma forme necessarie dello spirito, o categorie. E, battezzati codesti errori come verità di una certa sorta, non v'ha più impedimento a che tutti gli errori, l'errore in generale, siano considerati come verità particolari. La fenomenologia dell'errore – conclude il filosofo – assume, per tal modo, le sembianze di una storia ideale della verità»³⁸.

Nel capitolo, dai toni (come sempre in Croce) accesi e vibranti, si possono riscontrare numerosi riferimenti da parte del filosofo partenopeo alla grande *Scienza della logica hegeliana* (1812 – 1816).

³⁷ E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1942, pag. 140. La questione relativa ai rapporti tra dialettica degli opposti e nesso dei distinti sarà trattata nuovamente da Croce nella *Logica come scienza del concetto puro* (Laterza, Bari 1909) e precisamente nel VI capitolo della I parte, *L'opposizione e i principi logici*. Ciò a conferma della «totalità» del sistema crociano, nel senso di come la intende appunto G. Sasso.

³⁸ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, a cura di C. Cesa, cit., pag. 76.

Verosimilmente, quindi, tale opera rientra nelle prime letture hegeliane di Croce.

Egli, infatti, ne conosce molto bene la struttura e lo dice chiaramente, giungendo a vedere la *Logica* di Hegel come una «patologia del pensiero»: «Il problema della *Logica* hegeliana (come risulta dal contenuto principale di quel libro) è di sottoporre ad esame le varie definizioni dell'Assoluto, cioè fare una critica di tutte le forme della filosofia per dimostrare, [...], la verità di quella filosofia che considera l'Assoluto come Spirito o Idea [...]. Onde nella *Logica* ci passano innanzi, [...], l'emanatismo orientale, il buddismo, il pitagorismo, l'eleatismo, l'eraclitismo, l'atomismo democriteo, il platonismo, l'aristotelismo, le dottrine dei panteisti, degli scettici, dei gnostici, il cristianesimo, sant'Anselmo, la scolastica; e poi ancora Cartesio, Spinoza, Locke, Leibniz, Wolff, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi, Herder; e altre concezioni filosofiche. È la "patologia del pensiero" [...]: la polemica con la quale ogni filosofia afferma e mantiene la sua vita contro le altre filosofie, più o meno discordanti e avverse»³⁹.

In poche pagine Croce esamina (in maniera spietata, si potrebbe dire!) la *Logica* hegeliana nelle sue tre sezioni (logica dell'*Essere*, logica dell'*Essenza*, logica del *Concetto*); ne rivela attentamente i numerosi, a suo dire, errori filosofici (egli utilizza molto proprio questo termine) che «nascono dalla confusione

³⁹ *Ivi*, pag. 78.

della filosofia con le altre varie attività dello spirito umano»⁴⁰, e infine giunge a “distruggerla” considerandola «un ammasso di astrattezze senza significato» dove «l’arbitrio regna sovrano»⁴¹. Essa, conclude Croce, è «un qualcosa d’inafferrabile, perché non porge nessun punto sicuro di presa e d’appoggio»⁴². Se la *Logica* di Hegel ha avuto (come, del resto, l’*Enciclopedia*) notevole rilevanza in Croce, lo stesso non può dirsi per la *Fenomenologia dello Spirito* (1807), il capolavoro hegeliano. O, per meglio intendersi, non l’ha avuta per il Croce di cui stiamo parlando, e cioè quello del 1905 che inizia la lettura delle opere di Hegel e, dopo pochi mesi, scrive il *Saggio*. È probabile che Croce abbia letto la *Fenomenologia*, prima che scrivesse il suo libro su Hegel.

⁴⁰ *Ivi*, pag. 79. Per Croce l’errore resta errore e la verità resta verità. Una dottrina, come egli argomenta nel *Saggio*, si risolve in affermazioni alcune vere e alcune false. La verità è eterna e fuori della storia, anche se si rivela limitata e inquinata, tale quindi da integrare e purificare. Il filosofo successivo ha dinanzi a sé come momento negativo non la dottrina del filosofo precedente, bensì quella parte di essa che è erronea. Non è, dunque, che la verità diventi errore. Quindi, «il tramutamento degli errori in verità (prima conseguenza del trasferimento, a cui Hegel si lasciò indurre, della dialettica degli opposti al nesso dei distinti) è da considerare fundamentalmente sbagliato» (pag. 77 – 78).

⁴¹ *Ivi*, pag. 80. Poco più oltre (pag. 82) Croce è ancora più esplicito: «Contenuto concreto, preso dalla storia della filosofia, e in misura maggiore dalla filosofia dello spirito, e ordinamento violento e arbitrario, imposto dalla falsa idea di una deduzione *a priori* degli errori: ecco con qual sembiante a me appare la *Logica* hegeliana. L’ordinamento danneggia il contenuto».

⁴² *Ivi*, pag. 78. Su questo tema, vale senz’altro la pena ricordare ciò che ha scritto C. Antoni nel suo *Commento a Croce*, un altro dei testi imprescindibili per chi voglia studiare approfonditamente la filosofia crociana: «Croce ha potuto eliminare quanto nella logica di Hegel vi era di superstite intellettualismo. Le determinazioni dell’intelletto, che per Hegel costituivano un momento del processo del pensiero, apparvero affatto estranee a tale processo. Egli poté pertanto riprendere la dottrina kantiana del pensiero come atto di sintesi *a priori*, atto del giudicare, in cui un soggetto individuale è direttamente sussunto sotto un predicato universale, cioè un concetto puro. In tal modo, libero da ogni residuo intellettualistico, poté restaurare in pieno l’autorità del pensiero, che, in quanto atto del giudizio affermatore l’esistenza ed insieme il valore d’un soggetto individuale, gli si atteggiò a giudizio storico – critico. La nuova logica della vita e della storia, che Hegel aveva vagheggiato invano, era qui, come teoria del giudizio, come metodologia della storiografia» (cit., pag. 44).

Su concetti quali “giudizio storico”, “metodologia della storiografia” o anche “identificazione della filosofia con la storiografia” (di cui Antoni parla immediatamente dopo), tanto c’è da dire. Lo si farà, naturalmente, nel prosieguo del nostro lavoro quando si prenderanno in esame le opere crociane dove tali concetti vengono teorizzati.

Ma è altrettanto probabile che non ne restasse fortemente colpito⁴³.

I riferimenti ad essa, all'interno del *Saggio*, sono davvero pochi e, soprattutto, sono sempre sintetici, talvolta quasi telegrafici.

Ciò stupisce non poco in uno scritto dove Croce dà grande spazio (dedicando veri e propri capitoli) a numerose opere del filosofo di Stoccarda.

Al capolavoro hegeliano, invece, soltanto pochissimi accenni, per giunta sparsi, nelle varie pagine del libro.

C'è da chiedersi il perché di tutto questo.

La risposta, per quanto possa apparire sorprendente, è l'unica che abbia una sua logica di fondo ed è, in fin dei conti, molto semplice: Croce non considerava affatto la *Fenomenologia dello Spirito* il capolavoro di Hegel.

Non la considerava un capolavoro nel 1905, non la considererà un capolavoro neanche dopo.

Vi era già stata, per lui, un'altra grande «fenomenologia», che Hegel sembrava non conoscere, «meditata già un secolo prima in Napoli sotto titolo di *Scienza nuova*»⁴⁴: l'autore era Giambattista Vico.

⁴³ Assai significativo, in tal senso, un giudizio di A. Corsano, uno dei più attenti e seri studiosi di Benedetto Croce: «La ricostruzione hegeliana di Croce è imperniata su una svalutazione della *Fenomenologia dello Spirito* e su una corrispondente sopravvalutazione dell'*Enciclopedia*» (A. Corsano, *Croce e la storia della filosofia*, in AA. VV., *Interpretazioni crociane*, cit., pag. 166). A conferma di ciò, si veda quel che Croce scrisse nel 1928 (su «*La Critica*», anno XXVI, pp. 58 – 59) nella recensione su *Il problema della Fenomenologia hegeliana* di G. Della Volpe. Questa recensione è stata, poi, ristampata nella IV serie delle *Conversazioni critiche* (Laterza, Bari 1932, pp. 47 – 48).

⁴⁴ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, a cura di C. Cesa, cit., pag. 64. Croce fa questa affermazione a conclusione di un capitolo, dal titolo *La dialettica e la concezione della realtà*, in cui parla delle tante somiglianze tra Vico e Hegel.

In altri luoghi del suo pensiero prenderà in considerazione la grande opera di Hegel⁴⁵, anche in maniera più diffusa rispetto al *Saggio* del 1906 ma manterrà, nei confronti di essa, una forte diffidenza.

O, di più: un radicato disinteresse di fondo, quasi che i temi trattati da Hegel nella grande opera del 1807 gli interessassero poco.

Tutti, tranne uno (che poi non è neanche solo hegeliano): «il grande tema del tragitto, della via, della strada che bisogna percorrere per diventare ciò che si è»⁴⁶; il compito che lo spirito del mondo, per Hegel, si addossa per conoscersi («Lo "spirito del mondo" ha avuto la pazienza di prendere su di sé l'immane fatica della storia universale»⁴⁷).

Ma su questo, naturalmente, torneremo a tempo debito.

Qui, a conclusione di questo discorso, è utile ricordare ciò che Croce scrive in una piccola recensione⁴⁸ del 1908.

Egli, recensendo le nuove edizioni della *Fenomenologia*, pubblicate entrambe nel 1907, dovute al Bolland e al Lasson, saluta questo cospicuo segno di rinascita degli studi hegeliani ma, al tempo stesso, auspica che si possa in tempi rapidi dare vita ad un commento di questo testo hegeliano, da Croce

⁴⁵ È il caso, per esempio, della *Filosofia della pratica* (Laterza, Bari 1909) quando Croce parlerà dell'«accadimento» (V capitolo della parte prima). Il grande tema della storia universale (che Hegel aveva trattato nella *Fenomenologia*) entra con forza anche nella riflessione crociana (e tutto questo lo si vedrà bene nel III capitolo della nostra ricerca, quando l'attenzione si concentrerà su tale opera e, in particolare, proprio sulla teoria dell'accadimento).

⁴⁶ D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, cit., pag. 59.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), trad. italiana di E. De Negri, *La Fenomenologia dello Spirito* (1974), 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1981, pag. 23.

⁴⁸ La recensione apparve su «*La Critica*» (anno VI, 1908). Fu ripubblicata, poi, col titolo *Il rinascere degli studi hegeliani*, nella seconda serie delle *Conversazioni critiche* (Laterza, Bari 1918, pp. 120 – 24).

definito il «torbido poema di un filosofo» e paragonato nella forma all'*Unico* di Stirner, alle *Origini della tragedia* di Nietzsche e per lo stile «dove più l'espressione è immaginosa e la frase è mordace» al *Capitale* di Marx⁴⁹.

È risaputo, ora, quale e quanta fosse la considerazione di Croce per i filosofi sopra menzionati.

Di Stirner (che fu scolaro di Hegel a Berlino ma che, al tempo stesso, si oppone drasticamente a quest'ultimo) probabilmente non si è mai interessato: il sistema filosofico crociano era molto distante dall'individualismo anarchico dell'autore tedesco.

Molto lontano Croce lo è anche da Nietzsche. Ciò lo si può riscontrare a più riprese⁵⁰.

⁴⁹ B. Croce, *Il rinascere degli studi hegeliani*, in *Conversazioni critiche*, II serie, Laterza, Bari 1942, pp. 120 – 24.

⁵⁰ Nel 1907, sul V volume de «*La Critica*», recensendo la traduzione che M. Corsi e A. Rinieri fecero per Laterza delle *Origini della tragedia* di Nietzsche, Croce si lasciò andare ad un primo giudizio già molto chiaro (e non certo lusinghiero) nei confronti del grande filosofo di Röcken: «Chi non conosca intimamente – egli scrive – la poesia del Goethe e dello Schiller e dei minori di quel tempo, la filosofia del Kant e del Jacobi, del Fichte e dello Hegel [...] crederà, nel leggere le pagine del Nietzsche, di aver inteso [...], ma, in fondo, non avrà inteso: sarà rimasto alla superficie» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1913, opera in cui la recensione è poi rifluita, pag. 411). Del resto, per Croce, Nietzsche non era un vero e proprio filosofo, ma «piuttosto un poeta, e portava nel cuore l'anelito alla purezza e alla grandezza» (B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo XIX* (1932), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993, pag. 39). In altra occasione, precisamente nello scritto *La Germania che abbiamo amata* del 1936 (che apparve sul XXXIV vol. de «*La Critica*» ed è poi rientrato nel II serie di *Pagine sparse*, Ricciardi, Napoli 1943), Nietzsche viene descritto dal filosofo partenopeo come «un'anima agitata, sintomo dell'irrequietezza dei tempi e non creatore di nuovi principi direttivi» (pag. 519). Il filosofo tedesco (ed è, forse, questo il giudizio più duro espresso su di lui da Croce) viene visto anche «speculativamente poco dotato, [...] quanto di meno sano e di meno limpido ha prodotto la Germania dopo l'età classica dei Kant e dei Goethe» (B. Croce, *La Germania che abbiamo amata*, in *Pagine sparse*, II serie, Ricciardi, Napoli 1943, pag. 412).

Per una disamina della valutazione crociana di Nietzsche si veda G. Cotroneo, *Croce e Nietzsche: un incontro impossibile*, nel suo libro dal titolo *L'ingresso nella modernità. Momenti della filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Morano, Napoli 1992, pp. 193 – 209.

Qui, però, ci piace anche ricordare il breve ma assai interessante scritto di G. Cantillo, *La storia e il presente. Brevi note in margine a La storia come pensiero e come azione*, in AA. VV., *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, cit., pp. 145 – 52. Cantillo, pur rimarcando la grande distanza che esiste tra i due filosofi, ritiene che in alcune pagine de *La storia come pensiero e come azione* (opera crociana del 1938 su cui tanto ci sarà da dire nel prosieguo del nostro lavoro), Croce abbia come suo interlocutore principale il Nietzsche de *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (uno dei saggi più belli di filosofia, dedicato però alla storia, che siano mai apparsi, del 1874 e compreso nelle *Considerazioni inattuali*). Non a caso, per Cantillo, Nietzsche scrive questo saggio dedicato alla storia. Dopo il grande periodo creativo del romanticismo e dell'idealismo, «la cultura tedesca si era in qualche modo ripiegata su se stessa, dedicandosi soprattutto all'indagine storica, alla filologia. E' il grande momento della storia e la sua pervasività dà l'impressione a

Per quanto riguarda Marx, si è già visto nel precedente capitolo quale fosse la dinamica degli studi condotti da Croce su di lui: nel 1908 (anno della recensione su cui si sta discutendo) il filosofo napoletano si era, e già da lungo tempo, definitivamente allontanato dall'autore del *Capitale*, in maniera davvero drastica.

Appare chiaro, pertanto, come il paragone avanzato da Croce non sia certo dei più lusinghieri: la *Fenomenologia*, da più parti considerata come la più grande opera scritta da Hegel, è messa sullo stesso piano (per forma e per stile, e non certo per *marginalia*) di tre opere di filosofi di cui Croce o non aveva grande considerazione (Stirner e Nietzsche) o aveva provveduto a svalutare (Marx).

Se si aggiunge che l'opera hegeliana del 1807 viene definita anche come "torbido poema" (un aggettivo che difficilmente può prestarsi a interpretazioni di sorta), si può comprendere bene (ancora un'altra volta) quale realmente fosse la considerazione crociana della *Fenomenologia* di Hegel: non certo delle più grandi.

Nietzsche di un'atmosfera soffocante. La storia è come un macigno che pesa su di noi e blocca ogni creatività; la vita non si sviluppa più perché sommersa dall'umanità passata. E questa è quella che Nietzsche chiama la storia monumentale [...]; e noi siamo completamente mortificati e non riusciamo a produrre niente di nostro, perché ci sentiamo assolutamente inferiori oppure ci esauriamo nello sforzo dell'impossibile imitazione» (pp. 149 – 50). Una tale polemica fortissima contro la storia riecheggia anche nel capitolo VIII (*La storiografia come liberazione dalla storia*) della prima sezione de *La storia come pensiero e come azione*, allorché Croce sostiene che è proprio la storiografia a liberarci dalla storia, cioè dal peso del passato. «Essendo noi dei soggetti storici – osserva Cantillo, esaminando acutamente il passo crociano – la nostra cultura, la nostra esistenza, senza che noi ce ne rendiamo conto, è intessuta di eventi che non sono stati prodotti da noi, per cui ci troviamo ad essere costruiti dal passato: nel nostro agire spesso siamo guidati dal passato senza rendercene conto. La storiografia, invece, ci fa capire com'è divenuto il presente e che cosa è accaduto prima, per cui ne prendiamo coscienza e quindi siamo in grado di dominare quello che è il risultato del processo. Ed allora la storia, invece di essere qualcosa che soffoca la vita, rende possibile l'azione, perché ci fa capire cosa rappresenta la situazione nella quale siamo stati gettati e dove stiamo andando, dove possiamo andare. In questo modo la conoscenza storica spinge il passato nella vita del presente, fa della sua eccedenza l'elemento costitutivo del *novum*» (pag. 150).

Detto questo, occorre affrontare brevemente un'ultima questione prima di concludere questo lungo ma necessario paragrafo.

Nel 1905 Croce, oltre a scrivere il *Saggio su Hegel*, pubblicò anche i *Lineamenti d'una logica come scienza del concetto puro*⁵¹.

L'osservazione non è casuale: la memoria sulla *Logica*, infatti, è da considerare come l'antecedente immediato del *Saggio*: si può dire che «contiene in embrione tutti i principali concetti direttivi, primo tra i quali l'accusa a Hegel di confusione tra l'uso legittimo della dialettica nel campo dei concetti puri e della storia e il suo abuso nell'indebita loro estensione alla natura»⁵².

I *Lineamenti*, quindi, rappresentano per Croce un'ulteriore "tappa di avvicinamento" a Hegel e «nonostante non fosse allora riuscito a identificare compiutamente il giudizio individuale col giudizio definitorio come poi farà nell'edizione della *Logica* del 1909, era già ricco di una dottrina sua personale, quella della distinzione tra attività teoretica e attività pratica e soprattutto dell'elaborazione della teoria dei pseudoconcetti, vale a dire pienamente cosciente del valore non conoscitivo ma

⁵¹ I *Lineamenti d'una logica come scienza del concetto puro* videro la luce negli «Atti» dell'Accademia Pontaniana (anno XXXV, 1905). Vennero poi rifusi in forma definitiva nella *Logica come scienza del concetto puro* (Laterza, Bari 1909). In seguito furono ristampati, a cura di A. Attisani, nel già citato volume del 1924, *La prima forma dell'«Estetica» e della «Logica»*.

⁵² R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, in *Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici*, cit., pag. 7. In effetti, non si può negare che in Hegel vi sia, come Croce mette in rilievo, la tendenza «a immischiarsi nel lavoro concreto delle scienze naturali, a discuterne e ricercarne e sistemarne i concetti empirici, operando talora poco legittimamente da filosofo – astronomo, da filosofo – fisico o da filosofo – zoologo» (B. Croce, *La prima forma dell'«Estetica» e della «Logica»*, a cura di A. Attisani, cit., pag. 280).

schematizzante, pratico, non dialettico delle scienze naturali ed esatte»⁵³.

A questo punto, rilevato anche questo importante legame tra i *Lineamenti d'una logica come scienza del concetto puro* e il saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, è giunto il momento di occuparsi attentamente e approfonditamente delle pagine che Croce, nel saggio, riserva alla filosofia della storia.

Partendo sempre dalla domanda che ha rappresentato il "filo conduttore" di questo paragrafo: chiedersi, cioè, se Croce, ai tempi del *Saggio su Hegel*, avesse letto o meno le *Lezioni sulla filosofia della storia* che il grande filosofo tedesco tenne nel periodo del suo insegnamento all'università di Berlino (1818 – 1831).

2.3 La filosofia della storia: «campane a morto» per la storia

Benedetto Croce che nel 1905 comincia a scrivere *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, quasi certamente non

⁵³ R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, in *Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici*, cit., pag. 7. E Franchini, a conclusione della sua tesi, affermava che il *Saggio* «riusciva la più clamorosa stroncatura e insieme la più alta apologia che di Hegel fosse mai stata scritta: perché mentre da un lato dimostrava senz'ambagi l'inconsistenza e l'arbitrio delle costruzioni triadiche, dall'altro faceva toccar con mano quale veramente fosse il merito non peribile del filosofo di Stoccarda, l'aver egli cioè scoperto con la dialettica e con l'universale concreto il metodo proprio della filosofia, anche se poi, come esaltato da quella scoperta, aveva cercato indebitamente di estenderlo alle scienze della natura e al rapporto dei gradi o forme dello spirito» (R. Franchini, *Benedetto Croce filosofo. Conferenza tenuta nel salone del circolo Allievi del Collegio militare di Napoli la sera del 25 febbraio 1953*, cit., pag. 7).

aveva letto le *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* del filosofo tedesco⁵⁴.

La prima traduzione integrale in italiano delle *Vorlesungen* si ebbe nel 1941⁵⁵.

Siamo, quindi, davvero molti anni dopo il 1905: ben trentasei. Ciò, però, non è sufficiente a motivare quanto scritto in precedenza: Croce, infatti, (lo si è già detto nel precedente paragrafo) conosceva molto bene il tedesco (a tal punto che nel 1907 tradurrà l'*Enciclopedia* di Hegel e questa traduzione è ancora oggi ricordata come una delle migliori dell'opera hegeliana del 1817).

Egli, dunque, avrebbe potuto tranquillamente leggere le *Lezioni sulla filosofia della storia* direttamente in lingua originale.

⁵⁴ Hegel tenne all'università di Berlino, dove era stato chiamato nel 1818, ben cinque corsi di filosofia della storia tra il 1822 e il 1831. Esaminando l'elenco dei frequentanti, si può senz'altro affermare che le lezioni hegeliane ebbero un notevole successo: si contano, infatti, rispettivamente 85, 77, 124, 140 e 120 presenze in un periodo nel quale l'intera università di Berlino (ed è giusto dire università, e non facoltà di filosofia) aveva circa 2000 iscritti. Gli studenti erano soliti non solo prendere appunti, ma, secondo un costume anch'esso conservatosi a lungo nelle università tedesche, rielaborarli, integrandoli col ricordo, subito dopo la lezione; molti li trascrivevano, poi, in bella copia. Questi quaderni, con il consenso di Hegel, venivano fatti circolare dentro e fuori la Germania (alcuni di essi, per esempio, vennero inviati a Parigi, a Victor Cousin); successivamente, dopo la morte del filosofo, furono pubblicati col titolo di *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Lezioni sulla filosofia della storia*).

⁵⁵ Ha come titolo *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., a cura di G. Calogero e C. Fatta. Il primo volume fu pubblicato a Firenze (per la Nuova Italia) nel 1941; l'ultimo, sempre a Firenze (per la stessa casa editrice), nel 1963. Interessante la chiusa finale di Calogero nella *Nota introduttiva* al primo volume. Egli, dopo aver ricordato il testo di G. Lasson da cui la traduzione di lui e di Fatta prendeva le mosse, affermava che in quei tempi (appunto nel 1941) poteva «sembrar poco adatto facilitare, a più larga cerchia di persone, la lettura del testo capitale dello storicismo teologizzante, che sottomette ogni diritto dell'individuo al fatale affermarsi dello "Spirito del Mondo"». Ma, d'altra parte, «proprio in un momento in cui è così viva e attuale la discussione circa lo storicismo, è opportuno che sia più diffusamente e compiutamente conosciuta quella sua formulazione hegeliana, che pesa ancora gravemente sul pensiero di molti storicismi odierni. Guardare bene in faccia lo storicismo vecchio, significa infatti anche imparare a meglio riconoscere, attraverso le antiche scorie, lo storicismo nuovo: cioè quella stessa forma più matura dello storicismo crociano, in cui culmina l'esperienza filosofica e morale della nostra età» (G. Calogero, *Nota introduttiva*, in G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tradotte da G. Calogero e C. Fatta, vol. I (*La razionalità della storia*), La Nuova Italia, Firenze 1941, pag. XI).

Anzi, detto per inciso, tra la traduzione italiana e il testo originale, avrebbe letto senza alcun dubbio quest'ultimo (come, del resto, ha fatto per tutte le altre opere di Hegel).

Edizioni tedesche delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* uscite durante l'800, di certo non mancavano: subito dopo la morte di Hegel, ci fu una prima breve redazione da parte dei suoi studenti (ristampata, poi, nel 1935, dal Glockner presso l'editore Frommann di Stoccarda). In seguito, nel 1837 Eduard Gans (discepolo di Hegel) curò una prima più completa redazione delle *Vorlesungen*, sostituita nel 1840 da una seconda, assai più ampia, curata dallo storico Karl Hegel⁵⁶, figlio del filosofo, il quale si preoccupò di utilizzare un più vasto materiale di appunti paterni e di trascrizioni di scolari, per costituire un testo che rispecchiasse compiutamente l'intero insegnamento svolto da Hegel sul tema della filosofia della storia, attraverso tutti i cinque corsi da lui tenuti, tra il 1822 e il 1831, presso l'università di Berlino (mentre la redazione di Gans riproduceva il contenuto soltanto dell'ultimo corso, quello del semestre invernale 1830 – 31).

Molto più tardi, tra il 1917 e il 1920, apparve l'edizione critica in quattro volumi curata da Georg Lasson (che dedicò tutta la sua vita alla redazione dell'intero *corpus* delle opere hegeliane), pubblicata nella *Philosophische Bibliothek* del Meiner⁵⁷.

⁵⁶ G. Bonacina e L. Sichirolo hanno riproposto tale edizione nel 2003 (*Lezioni sulla filosofia della storia di G. W. F. Hegel*, 514 pp., Laterza, Roma – Bari).

⁵⁷ L'edizione critica di Lasson (che conobbe la prima ristampa nel 1930) è senz'altro la migliore tra quelle uscite fino a quel momento: essa, infatti, «pur con qualche impoverimento stilistico, qualche eccesso di diffusione espositiva dovuto all'assorbimento e alla sistemazione di un più vasto materiale», nel complesso «riflette in forma più compiuta e adeguata l'insegnamento dello Hegel quale realmente fu, e riesce quindi di lettura più interessante».

L'edizione lassoniana (di certo la migliore tra quelle citate e, ancora oggi, il testo di riferimento quando si parla delle *Lezioni sulla filosofia della storia* hegeliane) e quella del Glockner, Croce nel 1905 non poteva conoscerle, essendo uscite in anni successivi.

Viceversa, avrebbe potuto leggere la redazione delle *Vorlesungen* curata da Gans nel 1837 (che, comunque, come si è detto, si basava soltanto su uno dei cinque corsi berlinesi di filosofia della storia; quindi, davvero una minima parte delle *Lezioni* hegeliane⁵⁸) e soprattutto quella di Karl Hegel del 1840. Che abbia, poi, davvero letto quest'ultima edizione è tutto da dimostrare, senza, peraltro, poter mai giungere ad alcuna certezza.

Ma, con molta probabilità, si è portati ad escludere ciò: il Croce del 1905 che, nel *Saggio su Hegel*, dedica un intero capitolo alla filosofia della storia hegeliana, non aveva letto l'edizione del 1840 delle *Lezioni sulla filosofia della storia* hegeliane, curata

e proficua per chiunque non ami soltanto di abbandonarsi al fascino oratorio dell'esposizione hegeliana, ma voglia insieme scorgerne la problematica, avvertirne le difficoltà, scoprire insomma anche il rovescio e la trama (non di rado alquanto lisa) del suo tessuto d'argomentazioni. E chi si desse la pena di confrontare tra loro le varie redazioni, potrebbe spesso scorgere come brani, che nella stessa seconda redazione (quella di Karl Hegel) appaiono poco chiari, acquistino più pieno significato nella redazione lassoniana» (G. Calogero, *Nota introduttiva*, in G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tradotte da G. Calogero e C. Fatta, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. VI).

⁵⁸ Non è da escludere che Croce già nel 1905 abbia dato uno sguardo all'edizione delle *Vorlesungen* hegeliane, curata dal Gans. Lo si può dedurre da un preciso passo di *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* in cui egli appunto cita «Eduardo Gans, che, pubblicando le lezioni di filosofia della storia del maestro, ripeteva che codesta disciplina perderebbe di dignità se dovesse impacciarsi nella micrologia dei fatti, e che per conseguenza a lei spetti mostrare la necessità, non di tutti i fatti, ma solo delle grandi epoche della storia e dei grandi gruppi di popoli, abbandonando il resto alla storia meramente narrativa» (B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, a cura di C. Cesa, cit., pag. 96). Ad ogni modo, quantunque il filosofo avesse potuto leggere l'edizione di Gans, ciò non basta ad affermare che egli conoscesse le *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel, dal momento che quell'edizione (come già si è ricordato sopra) non è integrale, bensì, considerando un solo corso sui cinque tenuti da Hegel, è da ritenersi assai ristretta. Infine, occorre dire che, dell'altra edizione delle *Vorlesungen* che Croce abbia potuto leggere (quella del 1840 di Karl Hegel), non vi è alcun riferimento all'interno del *Saggio*.

dal figlio del grande filosofo tedesco. Quindi, non conosceva ancora le pagine ricavate dai corsi berlinesi che Hegel aveva tenuto intorno a tale disciplina⁵⁹.

Ciò lo si può affermare sicuramente con adeguata fondatezza, ricordando dapprima ciò che si è detto nel paragrafo precedente (e cioè che vi è la quasi assoluta certezza che le prime letture hegeliane di un Croce che le inizia soltanto nel 1905, sono state la *Fenomenologia dello Spirito* del 1807, la *Scienza della logica* del 1812 – 1816 e, più che mai, l'*Enciclopedia* del 1817) ma soprattutto esaminando proprio le pagine crociane sulla filosofia della storia del *Saggio* in questione.

Già il titolo che Croce dà al suo capitolo è molto significativo: *Idea di una filosofia della storia* ma, ancor prima, *La metamorfosi dei concetti particolari in errori filosofici*.

⁵⁹ A conclusione della questione affrontata, vale la pena ricordare la famosa *Pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel* (in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* del 1952). Anche da qui, infatti, si possono ricavare notizie utili riguardo le letture hegeliane di Croce. E' ampiamente risaputo che sotto le spoglie del giovane napoletano Francesco Sanseverino, si cela Benedetto Croce. In un preciso punto di questa *Pagina sconosciuta* (si è proprio all'inizio) si legge che Sanseverino «aveva già compiuto accurate letture e fatto oggetto di tenaci meditazioni la *Fenomenologia*, la grande *Logica*, la piccola *Enciclopedia*, e, ultimo, la *Filosofia del diritto*» (B. Croce, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952), a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998, pag. 14). Poco più oltre (sempre pag. 14) è scritto che il giovane napoletano «potè leggere l'*Enciclopedia*, grandemente ampliata e arricchita, edita nel 1827, e si rassegnò (e qui il passo è assai importante) a non conoscere i corsi di lezioni che poi gli scolari dovevano pubblicare». Ora, sicuramente bisogna tener conto della finzione letteraria che Croce deve rispettare: parlando di un Hegel ancora vivo, è normale che Francesco Sanseverino non può leggere le lezioni che il filosofo tenne a Berlino (essendo state pubblicate dopo la sua morte). Detto questo, è innegabile che ciò che Croce scrive ha un suo significato. Vi è, quindi, un'ulteriore conferma di quelle che furono le prime letture hegeliane di Croce: e cioè le già citate *Fenomenologia dello Spirito*, *Scienza della logica* e soprattutto l'*Enciclopedia* (sia nella sua forma "piccola", la prima edizione, del 1817, sia in quella "grandemente ampliata e arricchita" del 1827; sulle varie edizioni dell'*Enciclopedia* hegeliana si ritornerà in seguito). Poi, "in ultimo" (l'avverbio è importante perché indica una vera e propria cronologia nella lettura dei testi del filosofo tedesco da parte di Croce) la *Filosofia del diritto*, opera in cui vi era largo spazio per la filosofia della storia (ben 20 paragrafi dedicati all'argomento). Pertanto, è possibile (se non probabile, stando a ciò che si legge su Francesco Sanseverino/Benedetto Croce) che il primo incontro con la filosofia della storia di Hegel, Croce l'abbia avuto leggendo i *Lineamenti di filosofia del diritto* e non le *Lezioni sulla filosofia della storia* del filosofo di Stoccarda. Nel 1905, quando scrive il *Saggio su Hegel*, quasi sicuramente non aveva ancora letto nessuna delle due opere.

«L'introduzione della dialettica degli opposti nel rapporto dei distinti, – scrive Croce – eseguita con piena serietà logica (come infatti era da aspettarsi dalla mente vigorosa e sistematica di Hegel), doveva avere, com'ebbe, una duplice conseguenza. Da una parte, quelli che sono errori filosofici, vennero acquistando dignità di concetti parziali o particolari, cioè di concetti distinti; dall'altra, quelli che sono realmente concetti distinti, furono abbassati a semplici conati verso la verità, a verità incompiute e imperfette: vale a dire, presero aspetto di errori filosofici»⁶⁰.

Parole, queste, a cui è necessario prestare la massima attenzione: risulta chiaramente, infatti, come la filosofia della storia (al pari della logica, dell'estetica, della filosofia della natura) è, per il filosofo napoletano, un errore filosofico ma, ancor di più, è una conseguenza di quel confronto tra "dialettica degli opposti" e "nesso dei distinti" di cui egli aveva già ampiamente parlato.

Il tema dominante del *Saggio su Hegel* è solamente questo: la filosofia della storia, quindi, è vista da Croce come una delle tante conseguenze di quel preciso confronto, della confusione fatta da Hegel tra opposti e distinti, di «quell'errore logico dal quale Hegel non seppe guardarsi»⁶¹.

Dunque, una critica alla filosofia della storia – quella portata avanti da Croce nelle pagine del *Saggio* – intesa non come una concezione a sé stante (come, invece, sarà in *Teoria e storia della storiografia* del 1917, di cui parleremo ampiamente nel

⁶⁰ B. Croce, *ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, a cura di C. Cesa, cit., pag. 75.

⁶¹ *Ivi*, pag. 67.

terzo capitolo di questo lavoro, dove il filosofo parlerà lungamente della *Genesi e dissoluzione della «filosofia della storia»*), bensì come «un grave contraccolpo dello scambio tra sintesi degli opposti e rapporto dei distinti»⁶².

Croce, quindi, di uno stesso concetto (la filosofia della storia hegeliana) ha due interpretazioni diverse nel tempo. Entrambe negative (sebbene in *Teoria e storia della storiografia*, a differenza del *Saggio*, egli diventa estremamente drastico e polemico) ma profondamente differenti.

Ci sarebbe da chiedersi il perché di tale cambiamento, cosa accada in Croce nell'arco di dodici anni (tanta, infatti, è la distanza cronologica tra le due grandi opere).

La risposta non è facile: in primo luogo, bisogna tener conto dei numerosi avvenimenti accaduti in un arco di tempo abbastanza lungo; della temperie storica, culturale, morale di questi anni del primo '900 che sicuramente ha influito molto sulla *vis* polemica di un impeto quale quello di Croce (basti pensare, per esempio, che *Teoria e storia della storiografia* esce nel 1917, quando si combatte il primo conflitto mondiale; in tempi in cui, quindi, era davvero difficile pensare ad una Ragione intrinseca alla storia).

Dunque, differenti prese di posizione del filosofo partenopeo in quegli anni sono mutate; si potrebbe dire che si siano, il più delle volte, "estremizzate". E varie dispute ideologiche (tra le

⁶² *Ivi*, pag. 84.

quali, *in primis*, anche quella intorno alla filosofia della storia) sono divenute molto più dure e vibranti.

Ma, nel caso specifico, appare chiara anche un'altra cosa.

Il Croce del 1905 non può criticare la filosofia della storia hegeliana in maniera drastica e compiuta perché semplicemente non ne possedeva ancora i mezzi. E cioè (e qui torniamo all'assunto da cui si era partiti), non aveva ancora letto le *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel.

Viceversa, il Croce del 1917, avendo letto e probabilmente riletto quelle *Lezioni* (verosimilmente nell'edizione curata da Lasson), può scagliarsi in maniera implacabile e, si potrebbe tranquillamente dire distruttiva (tanto è vero che egli parla proprio di "dissoluzione"), contro la concezione hegeliana.

A suffragare maggiormente questa tesi vi sono le prime pagine del capitolo sulla filosofia della storia all'interno del *Saggio su Hegel*.

Il nome del filosofo tedesco non vi appare proprio.

Ciò, a prima vista, può stupire: in un'opera interamente incentrata sul suo pensiero, su quello che è da considerarsi "vivo" della sua filosofia e, viceversa, su quello che è da ritenersi "morto", Croce, cominciando a trattare la filosofia della storia (uno dei punti principali del filosofo idealista) sembra tenersi a debita distanza da quest'ultimo.

Così non è stato quando, al contrario, ha parlato della sintesi degli opposti o della struttura della logica hegeliana: in questi casi, come già si è detto, i riferimenti ad opere quali la *Dottrina*

della scienza (1794) o la *Scienza della logica* (1812 – 16) sono davvero parecchi.

Nel capitolo in questione, invece, di Hegel e della sua filosofia della storia, Croce ne parla solo in un secondo momento.

Nella parte iniziale, egli concentra la sua attenzione sul concetto di storia. E lo fa con parole che rappresentano un vero e proprio *trait d'union* con la memoria del 1893, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*.

«La storia, – afferma Croce – diversamente dall'arte, presuppone il pensiero filosofico quale sua condizione; ma, come l'arte, ha il suo materiale nell'elemento intuitivo. Perciò la storia è sempre narrazione, e non mai teoria e sistema»⁶³.

Poco più oltre, poi, egli giunge a parlare della filosofia della storia: «La storia può dar luogo a una filosofia, allorché si passi dalla considerazione storica del particolare agli elementi teorici, che sono in fondo a quella considerazione; ma, per la stessa ragione, non può dirsi risolta in quella filosofia, che è il suo presupposto e la sua base. Una filosofia della storia, intesa non come l'elaborazione di codesta astratta filosofia, ma come una storia di secondo grado, una storia ottenuta mercè quell'astratta filosofia, è una contraddizione in termini»⁶⁴.

Argomentazione, questa, indiscutibilmente di notevole interesse e rilevanza ma di certo non nuova per il filosofo partenopeo.

⁶³ *Ivi*, pag. 91.

⁶⁴ *Ivi*, pag. 92.

Si tratta, al contrario, di una riproposizione (senz'altro più precisa e compiuta) di teorie da lui stesso esplicitate negli anni precedenti.

Del resto, l'avversione di Croce nei confronti della filosofia della storia non nasce con la lettura delle opere di Hegel e né tanto meno con la stesura del *Saggio* nel 1905/1906.

Già negli anni precedenti (e lo si è visto nel primo capitolo) si era manifestata, seppure non ancora in maniera forte: proprio nella memoria del 1893 (la storia che narra i fatti) ma anche negli scritti del periodo marxista (*Sulla forma scientifica del materialismo storico* del 1896, per citarne uno, dove Croce contesta il fatto che il materialismo storico possa essere considerato come una filosofia della storia) e soprattutto con lo scritto del 1895 che ha come titolo appunto *Intorno alla filosofia della storia* (con la tesi della storia come opera delle sofferenze e degli sforzi degli uomini).

E poi, non si può dimenticare l'incontro e la collaborazione, avviata nei primissimi anni del '900, con Giovanni Gentile della quale già si è discusso: davvero numerosi furono i confronti e le dispute tra i due filosofi riguardo tale argomento⁶⁵.

⁶⁵ Confronti e dispute che cominciarono fin dal 1897: davvero all'inizio del loro rapporto di amicizia (che, di lì a poco, si sarebbe trasformata in una fruttuosa collaborazione sulle pagine de «*La Critica*»). Croce (che, tra le altre cose, si augurava che Gentile potesse scrivere una monografia completa storico – critica su Hegel; lettera da Perugia del 28 luglio 1903), in una lettera del 23 maggio 1897, si rivolge all'amico affermando di «non dire niente sulle considerazioni ch'Ella fa intorno alla filosofia della storia. Problema difficile, nel quale ora mi accorgo di non essere ancora maturo. E provo il bisogno di ristudiarlo da capo, e con agio. Mi pare però che non si possa per nessun conto sottrarre dalle attribuzioni dello storico lo strumento dell'analogia; non si può fare un passo nella critica storica, senza lo strumento dell'analogia. O lo storico sarà sempre un filosofo della storia?» (*Benedetto Croce: lettere a Giovanni Gentile (1896 – 1924)*, a cura di A. Croce, Mondadori, Milano 1981, pag. 9).

Un Croce, quindi, che nel *Saggio* riprende, si potrebbe dire, una "lotta contro un'antica nemica" che aveva già iniziato in anni precedenti e che adesso, però, porta avanti con maggiore sicurezza e maturità. E, dal punto di vista prettamente linguistico, con grande asprezza: «L'idea di una filosofia della storia – egli scrive – è il disconoscimento dell'autonomia della storiografia, a beneficio dell'astratta filosofia. Ogni volta che si pone quell'esigenza, par di sentir (e qui l'immagine è davvero pregnante) sonare le campane a morto per la storia degli storici. I quali, [...], si ribellano con violenza allorché loro si parla di una "filosofia della storia", di non so qual metodo speculativo di conoscere la storia, e si tenta di persuaderli a consegnare il lavoro, nel quale han posto tutto sé stessi, e di cui ogni linea e sfumatura è ad essi cara, nelle mani dei filosofi non storici, che lo rivedranno e compiranno. E la ribellione è ragionevole»⁶⁶.

La storia che muore, gli storici che vengono privati del loro lavoro e, conseguentemente, si ribellano: questi sono, per Croce, gli effetti della filosofia della storia; queste le "mortificazioni" che la storia è costretta a subire.

Dove per storia è da intendersi storia nel senso crociano del termine, e cioè l'universo senza residui, senza separazioni, senza fratture e con l'onnipresenza dell'unico spirito, che generando le cose genera perpetuamente se stesso e, poiché le genera come spirito (cioè come coscienza), le comprende e le rende comprensibili.

⁶⁶ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, a cura di C. Cesa, cit., pag. 92.

Quindi, il prodursi delle cose coincide idealmente col conoscerle. Di qui si deduce che chi dice storia in senso crociano, dice non soltanto l'universo nella totalità del suo essere e delle sue relazioni, e nella inesauribilità dei suoi aspetti e delle sue creature, ma dice anche conoscenza o conoscibilità di esso in ogni suo punto, senza zone d'ombra e senza punti inaccessibili: ecco che, dunque, la storia coincide integralmente con la filosofia (concezione alla quale Croce approderà nel 1909 con *La logica come scienza del concetto puro*⁶⁷), cioè con la suprema facoltà conoscitiva, che è quella della mente pensante, la quale, come la storia (suo unico oggetto possibile), coincide a sua volta con l'unica forma di conoscenza possibile, che è la storiografia, e si esaurisce in essa.

Questa coincidenza tra storia e filosofia è una coincidenza ideale e dinamica, ossia una vera e propria relazione: non tutto ciò che si viene generando con lo spirito o accade nel mondo è necessariamente ed esclusivamente un conoscere o un pensare (ciò sarebbe panlogismo), ma è, al tempo stesso, assolutamente necessario che ciò che si viene generando sia conoscibile o pensabile, innanzi tutto perché non ci sono un fare e un farsi che non siano, come si diceva, insieme ed implicitamente un conoscere (cioè un fare ed un farsi coscienti), essendo i pensieri e le categorie della mente nient'altro che le

⁶⁷ *La Logica come scienza del concetto puro* fu pubblicata per la prima volta nel 1909, presso Laterza di Bari. I *Lineamenti d'una logica come scienza del concetto puro* (in «Atti» dell'Accademia Pontaniana, anno XXXV, 1905) ne costituiscono, come già si è detto, la prima forma.

forme teoreticamente esplicite delle stesse implicite ragioni delle cose e del processo da cui si genera continuamente il mondo.

E allora si ricava che chi dice storia in senso crociano dice anche circolo pratico – teoretico (o, proprio perché circolo, teoretico – pratico): cioè nesso o articolazione di agire e di pensare, nella reciproca ineliminabile esigenza che il fare pone del pensare (che è quanto dire della chiarezza dell'azione) e il pensare pone del fare (che è quanto dire dell'attuazione del pensato). Senza tale circolo si avrebbe l'inerzia, la morte: ossia uno sterile pensare a vuoto e un agire cieco nel buio.

L'intera articolazione del mondo (in quanto vivo e drammatico processo) è possibile soltanto con tale circolo che si fonda e si sviluppa, a sua volta, attraverso le distinzioni (il nesso dei distinti di cui si è parlato precedentemente). Distinzioni che generano, a loro volta, dal loro stesso seno l'opposizione: e ciò è, per Croce, la vera molla del divenire o, per meglio dire, la radice dell'insoddisfazione e la spinta al superamento che muove il divenire.

Questo vero e proprio "dramma vivente", questo continuo ed incessante circolo dello spirito si compie nel mondo, tra le cose del mondo e chi voglia conoscerlo può individuarne le stesse universali leggi e sembianze nella storia, in cui esso è vivo e si attua. Perciò la sua verità (e, quindi, la sua "effettualità") è nella storia e ogni conoscere è sempre un conoscere storico, e la filosofia è sempre storia, cioè conoscenza dell'universale nel particolare.

In parole più semplici, la vita dello spirito si sviluppa circolarmente, nel senso che ripercorre incessantemente i suoi momenti, ma li ripercorre arricchita ogni volta dal contenuto delle precedenti circolazioni e senza ripetersi mai. Nulla c'è al di fuori dello spirito che diviene e progredisce incessantemente; nulla c'è al di fuori della storia che è appunto questo progresso e questo divenire.

È, pertanto, attraverso questa serrata catena di sillogismi che si afferma e dimostra la crociana identità di filosofia e storia. E, «sebbene si scrivano e si debbano scrivere didascaliche trattazioni, così dette di pura filosofia, cioè di definizione e sistemazione delle categorie spirituali, queste trattazioni, per generali e astratte che si presentino, e scevre, nell'apparenza, di ogni riferimento storico, affondano sempre le loro radici nel terreno storico e la linfa storica corre attraverso tutti i loro filamenti»⁶⁸. Ma, d'altra parte, «la riduzione della didascalica filosofica a "metodologia della storiografia"⁶⁹ [...] chiude la via a un possibile fraintendimento metafisico della filosofia dello spirito e dello spiritualismo assoluto, e conferisce a questo il nome più calzante di "storicismo assoluto"⁷⁰.

Storicismo assoluto perché, (come si è detto poco sopra) fuori del pensabile e dell'unico storico pensare, non è dato supporre

⁶⁸ B. Croce, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, in *Il carattere della filosofia moderna* (Laterza, Bari 1941), pag. 20.

⁶⁹ Concetto, questo, teorizzato da Croce nell'opera *Teoria e storia della storiografia* del 1917, sul quale si tornerà nel prossimo capitolo

⁷⁰ B. Croce, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, in *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pag. 22.

altra realtà al di qua o al di là della storia, di sopra o di sotto di essa⁷¹.

Posta e chiarita l'identità di storia e filosofia, è necessario ricordare che, per Croce, la serietà, la dignità e l'utilità della stessa filosofia trae origine, come la storia della quale non è se non il momento metodologico, dalla viva relazione con l'attività pratica e coi bisogni dell'azione. Storica è, dunque, ogni filosofia non soltanto nel senso che essa opera la compenetrazione dell'universale nel particolare, in modo che ogni sua conoscenza è dell'universale concreto (cioè storico) ma anche nell'altro: che essa, cioè, sorge sempre da una situazione presente per far luce in essa e preparare le vie dell'azione e riflette pertanto sempre un'esigenza concreta, dettata dal corso degli eventi ai quali il filosofo, come ogni altro uomo, non può sottrarsi⁷².

⁷¹ Acuta l'analisi di G. Sasso intorno a questo concetto, uno tra i più importanti dell'intera filosofia crociana: «Storicismo assoluto – egli scrive – potrebbe voler dire, innanzi tutto, che l'assoluto è bensì assoluto, ossia tale che non riceve “condizioni” da altro; ma nel senso che in tanto è tale, e non riceve “condizioni”, in quanto, e soltanto in quanto, costituisce esso la condizione delle condizioni in cui si specifica, la non contingente e non transitiva necessità del suo essere contingente e transitivo. È questo il significato che, in Croce, la formula dello “storicismo assoluto” assume? In realtà, e con maggiore approssimazione al vero, che l' “assoluto” sia storia non significa necessariamente che il suo carattere rifulga nel suo essere la necessità del contingente. Che l'assoluto sia storia può ben significare, per Croce, anche l'inverso: e cioè, che la storia è essa l'assoluto. Con la conseguenza che qui non si ha più necessariamente dinanzi agli occhi un nesso che stringa insieme la necessità della cornice (l'assoluto) e la pura contingenza e mutevolezza del contenuto. Ciò che lì era contingente (la storia), è diventato esso l'assoluto; e non solo, come assoluta, la storia non riceve condizionamenti e non obbedisce a leggi, o logiche, diverse dalla sua, ma, come assoluta, non trapassa in altro che in sé stessa e, sebbene sia il simbolo stesso del movimento, è, nel suo rigoroso carattere autoteleologico, immobile» (G. Sasso, *Croce e la storia*, in *Filosofia e idealismo: Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994, pag. 203).

⁷² Nasce da qui la polemica che Croce conduce contro ogni filosofia accademica e cattedratica e la sua ironia contro «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, [...] che, (come scrisse una volta un giornalista spiritoso: altra prova che quella figura si presta alla facezia) sta da anni seduto al suo tavolino, rimirando il calamaio e domandandosi: – Questo calamaio è dentro o fuori di me? – C'è il Filosofo che celebra questa intensità e perpetuità d'interrogazione senza risposta e la chiama la “tragedia del Filosofo”, destinato a non risolvere mai il proprio problema; e atteggia sé a personaggio tragicomico o, se si vuole, comico – tragico, e si dispone a esibirsi con quell'atteggiamento sulla cattedra, vita durante» (B. Croce, *La filosofia come «inconcludenza sublime»*, dapprima ne *«La Critica»*, anno XX (1922) e poi in *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1935, pp. 386 e 390).

Quindi, «qualsiasi problema filosofico si risolve unicamente quando sia posto e trattato in riferimento ai fatti che lo hanno fatto sorgere e che bisogna intendere per intenderlo. In ogni altro caso, rimane astratto e dà luogo a quelle dispute inconcludenti e interminabili che sono così ordinarie presso i filosofi di scuola da finire per sembrare ad essi l'elemento naturale della loro propria vita, nel quale oziosamente e vanamente vengono e vanno in su e in giù, di qua e di là, e, sempre agitandosi, restano sempre allo stesso punto. Se la filosofia è stata ed è segno di una particolare irrisione, quale non è toccata mai né alle matematiche né alla fisica né alle scienze naturali e neppure alla storiografia, ci dev'essere di ciò un particolare motivo: che è questo che si è detto. Storicizzarla sul serio vale renderla rispettata e, se così piace, temuta»⁷³.

Ecco perché, per il filosofo napoletano, la filosofia non può mai decadere a metafisica: il circolo del fare e del conoscere, ponendo la validità e concretezza del conoscere unicamente nella serietà del bisogno pratico e morale che è il solo atto a sollecitare il conoscere, implica la negazione di quella sorta di metafisica che, con l'apparenza di partire dalla storia e di coglierne l'essenza e il valore e l'interno ideale, pretende d'innalzarsi a filosofia della storia.

Quest'ultima nasce da un processo astrante, dal tentativo del vuoto intelletto astratto di fornire il piano ideale del corso storico, la sopra - storia del corso storico e non dal bisogno

⁷³ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), a cura di M. Conforti, Bibliopolis, Napoli 2002, pag. 146.

reale e concreto che è sempre in atto e comanda all'uomo di agire, e di conoscere soltanto in vista dell'agire, che è sempre concreto e particolare agire; e il conoscere comandato e sollecitato dal concreto bisogno pratico, che è bisogno anch'esso storicamente circostanziato, mira a ristabilire e intendere la situazione storica presente, o del passato presente nella coscienza, a individuarne il processo effettivo, il processo terreno nella sua singolarità e irripetibilità, e non la tela o lo schema del processo, la cui costruzione o tessitura risponde, come Croce scrive, piuttosto che a un "lavoro" ad un "trastullo". Che è poi il comico trastullo, effetto d'impotenza mentale e morale, di ogni pensare e filosofare accademico: della metafisica e, appunto, della filosofia della storia.

Ma anche di quella che Croce chiama «storiografia pura»⁷⁴, che tenta di mantenersi incontaminata dalle passioni, dalle contingenze e dalle vicissitudini del mondo e, quindi, cerca di eludere, come la metafisica e la filosofia della storia, il nesso teoretico – pratico (è il caso, afferma Croce, di Ranke, il quale, pur avendo vissuto «la sua adolescenza tra i grandi rivolgimenti delle guerre napoleoniche, confessava che la spinta alle indagini storiche fu data, a lui dapprima rivolto alla filosofia classica, dal suo ufficio d'insegnante, e non già dagli avvenimenti del

⁷⁴ Si tornerà su tale concetto nel terzo capitolo della nostra ricerca, quando ci soffermeremo su *Teoria e storia della storiografia*, opera crociana del 1917.

giorno»⁷⁵, o anche di Burchkardt che riteneva di «pensare la storia in un punto archimedeo, fuori del mondo»⁷⁶).

Lo storico puro, per Croce, «ama l'assiduo lavoro d'indagine negli archivi e nelle biblioteche, non tralascia nessuna fatica per osservare la più scrupolosa esattezza filologica, spende talvolta le sue cure per la buona esposizione letteraria dei risultamenti ottenuti; ma vuole scansare il più possibile lo sforzo aspro e penoso onde il pensiero viene acquistando la propria concezione del mondo, ossia la propria filosofia, e l'altro sforzo, anche pieno di responsabilità, delle risoluzioni pratiche che impegnano in lotte pericolose»⁷⁷.

Filosofia e storiografia che, quindi, vengono dal filosofo partenopeo calate nel mondo, nel giro vivo e continuo della vita: un calarle che, a sua volta, è un innalzarle, dal momento che si comprende la vera e feconda funzione umana e civile che esse svolgono nelle alte come nelle umili cose, le quali insieme compongono la tela della vita.

Ecco che, dunque, un atto di storiografia e di filosofia (cioè di conoscenza) si compie ogni volta che l'uomo (e, per esso, lo spirito) apre gli occhi sul suo mondo (limitata o vasta che sia la scena in cui si muove), per inserirvi, partendo dalla concretezza storica della situazione, la propria piccola o grande azione.

Appare chiaro come la filosofia della storia, quel determinismo che asserviva con schemi prestabiliti e piani più o meno

⁷⁵ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti, cit., pag. 83.

⁷⁶ *Ivi*, pag. 96.

⁷⁷ *Ivi*, pag. 90.

provvidenziali il libero sviluppo della vita spirituale, non potesse in un tale quadro teorico, non solo non essere accettata, ma, per meglio dire, nemmeno essere concepita da Croce.

Hegel, invece, «doveva porre, e pose, l'idea di una filosofia della storia; e doveva fare, come fece, la negazione della storia degli storici. Ciò discendeva dal suo presupposto logico. Egli divideva la filosofia in pura o formale (che sarebbe stata la logica, la quale era insieme metafisica), e in filosofia applicata e concreta, comprendente le due filosofie, della natura e dello spirito, nella seconda delle quali rientrava la filosofia della storia; le tre insieme, componevano l'enciclopedia delle scienze filosofiche»⁷⁸. E qui il riferimento all' "enciclopedia delle scienze filosofiche" non è casuale: avendola letta e apprestandosi a tradurla, Croce la conosceva molto bene.

Ma nell'*Enciclopedia* non vi era alcuna traccia della filosofia della storia: se si va a guardare l'indice della prima edizione (1817), essa è accennata appena di passaggio, in non più di quattro righe.

Poco o nulla, quindi, per Croce. Che, però, nel *Saggio* deve necessariamente rivolgersi a quell'opera, quando comincia a parlare della filosofia della storia hegeliana, perché, come già si è avuto modo di dire, non aveva ancora letto presumibilmente le *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

Hegel aveva «un atteggiamento di antipatia e di disprezzo contro gli storici di professione; press'a poco, come se un

⁷⁸ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, a cura di C. Cesa, cit., pag. 93.

filosofo dell'arte se la pigliasse coi poeti e coi pittori di professione. Ma sopra tutto è da avvertire quel che dice del materiale di fatti, che lo storico deve elaborare [...]; la perniciosa distinzione tra fatti e fatti, fatti storici e fatti non storici, fatti essenziali e fatti inessenziali, che si è vista poi ricomparire molte volte presso gli scolari di Hegel»⁷⁹. Con questa distinzione, per Croce «anziché salvare come necessari per la storia vera i fatti di un certo ordine, si vengono a gettare via come inutili i fatti, la nozione stessa di fatto»⁸⁰.

Ma quanto siano fondamentali i fatti, nella concezione crociana della storia, lo si è visto bene: quella «massa dei fatti che è una massa compatta, che non si sdoppia in nucleo essenziale e corteccia inessenziale, in fatti intrinsecamente necessari ed esteriores superflue»⁸¹.

La storia non fa altro che narrare fatti e, nel pensiero crociano, l'interesse per la realtà individuale dei fatti gode di una specifica autonomia nei confronti di quello che egli pure nutrì per il rigore e la sistematicità dei concetti.

Se, per esempio, si esaminino le opere prettamente storiche del filosofo napoletano, si troverà conferma di ciò.

Opere come *Storia dell'età barocca* (1929) o *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932) trattano di una storia di una decadenza che, dopo il breve trionfo della libertà e dei suoi ideali, aveva cominciato a manifestarsi (per poi, via via,

⁷⁹ *Ivi*, pag. 96.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, pag. 97.

assumere le forme che hanno caratterizzato le vicende tragiche del XX secolo). Ma, in queste opere, i discorsi generali debbono cedere alle analisi specifiche; l'interna tensione dei concetti deve essere colta nel ritmo della narrazione, in quello che Croce stesso ha definito "il pensato racconto dei fatti".

Quindi, se poco prima si è parlato di "tela della vita", si può senz'altro parlare, a giusta ragione, anche di una "tela della storia": di «una storia unitaria: un unico organismo, un solo grande processo i cui fili sono strettamente intrecciati fra loro»⁸².

E, all'interno di questa storia, non è possibile, per Croce utilizzare la categoria di «possibilità», cioè «fare la storia con i "se" e con i "ma"»⁸³: «Pare inconcepibile che ci siano ancora di quelli che sul serio narrano la storia coi "se"»⁸⁴.

Un tale comportamento nei confronti della storia (disprezzando i fatti e introducendo artatamente il concetto di «possibilità» con tutti i suoi "se" e i suoi "ma") è da definirsi, per il filosofo napoletano, del tutto falso e irrispettoso.

Certo, poi, la storia non può risolversi nella semplice narrazione dei fatti accaduti: vi deve essere (e qui si torna a quell'identità tra storia e filosofia di cui si è parlato sopra) anche «la presa di coscienza della storicità dell'accadere nella sua universalità, ossia il senso dell'esistenza»⁸⁵.

⁸² D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, cit., pag. 64.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia: pensiero, poesia e letteratura, vita morale* (1929), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993, pag. 58.

⁸⁵ F. Tessitore, *Croce e la storia universale*, in *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, cit., pag. 615.

Occorre, in altri termini, dare un senso alla pluralità dei fatti narrati dalla storia.

A tal fine, Croce, nella *Filosofia della pratica* del 1909⁸⁶, parla di volizione e azione: «due modi diversi di elaborare una realtà unica, la realtà spirituale»⁸⁷.

«Se le volizioni – scrive Croce – si susseguissero l’una l’altra, per così dire, monadisticamente, ciascuna chiusa in sé, semplice, impenetrabile, irrelativa, sarebbe impossibile rendere conto del momento che è in esse della contraddizione, dell’arbitrio, del male»⁸⁸.

Ma l’individuo non si abbandona a questa condizione; anzi «è individuo, cioè volitivo e operante, appunto perché rinuncia alla falsa ricchezza dell’infinito o a quella angosciosa della molteplicità e dualità, attenendosi di volta in volta a una volizione sola, che è la volizione corrispettiva alla situazione data»⁸⁹, cioè la sua storicità.

L’attività pratica – afferma Croce – è «la volizione che vince le volizioni»⁹⁰. Ciò significa che volizione e azione coincidono, sono la stessa cosa.

La volizione, quindi, coincide, per il filosofo napoletano, con l’azione, ma non certo con l’accadimento: e ciò significa che gli individui possono inserirsi in una situazione in sviluppo,

⁸⁶ La prima edizione della *Filosofia della pratica: Economica ed Etica* è del 1909 e fu pubblicata presso l’editore Laterza di Bari. Una prima stesura parziale, intitolata *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell’economia*, vide la luce negli «Atti» dell’Accademia Pontaniana, anno XXXVII, 1907. Tale memoria fu poi ristampata a cura di A. Attisani presso l’editore Ricciardi di Napoli, nel 1926.

⁸⁷ B. Croce, *Filosofia della pratica: Economica ed Etica* (1909), a cura di M. Tarantino e con una nota al testo di G. Sasso, vol. I, Bibliopolis, Napoli 1996, pag. 66.

⁸⁸ *Ivi*, pag. 156.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

conoscerla con la percezione e concorrere a modificarla anche in larghissima misura, ma non determinarla totalmente, dal momento che «l'azione è opera del singolo, l'accadimento è l'opera del Tutto: la volontà è dell'uomo, l'accadimento è di Dio. O, per mettere questa proposizione sotto forma meno immaginosa, la volizione dell'individuo è come il contributo ch'esso reca alla volizione di tutti gli altri enti dell'universo; e l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte»⁹¹.

L'azione, in definitiva, non può mai riuscire del tutto (anche nei casi in cui viene giudicata "riuscitissima"), e nemmeno le più ovvie e ordinarie, perché nessuna di esse costituisce il fatto e ciascuna diverge dal successo o accadimento.

Il concetto di accadimento è, tra i concetti crociani, senza dubbio uno dei più complessi: esso, rispetto al piano delle singole opere individuali, viene definito come «opera del Tutto». Dunque, fra la realtà delle opere individualmente "accadute" e quella del loro integrarsi nell'universale accadimento non c'è identità, ma piuttosto alterità e differenza irrisolta.

La stessa alterità, la stessa frattura irreparabile si ha nella storia: essa è processo totale, punto d'incontro delle singole volizioni ma non coincide mai pienamente con ciascuna di esse.

«La Storia – Croce scrive la parola con la maiuscola, per distinguerla dalle storie particolari – è l'accadimento, il quale [...] non si giudica praticamente, perché trascende sempre i

⁹¹ *Ivi*, pag. 68.

punti di vista particolari, che soli rendono possibile l'applicazione del giudizio pratico. Il giudizio della Storia è il fatto stesso della sua esistenza: la razionalità sua è la sua realtà. Questa trama storica, la quale è e non è l'opera degli individui, è l'opera dello Spirito universale, del quale gli individui sono manifestazioni e strumenti»⁹².

Quest'ultima frase sorprende molto: sembra, per il Croce nemico della filosofia della storia, una sorta di ritorno proprio a quella concezione così fortemente criticata e negata, a quel teologismo storico che è il preciso contrario di una concezione immanentistica del reale.

Tuttavia, non è così: egli intende, una volta di più, semplicemente ribadire il concetto già espresso nelle pagine precedenti, e cioè che l'azione non può in nessun modo venir confusa con l'accadimento, nell'universalità del quale le singole proposte o (che è la stessa cosa) le proposte dei singoli scompaiono per dare luogo ad una formazione storica la cui complessità o totalità va oltre il contributo ad esso recato dagli individui.

Quest'ultimi non sono padroni di sostituirsi alla totalità storica nemmeno con la loro morte che, tra tutti gli atti del singolo è di certo il più singolare: la morte di Napoleone, per esempio, non è, per Croce, soltanto il singolo fatto biografico, narrato dai testimoni di Sant'Elena, ma un accadimento diversamente

⁹² *Ivi*, pag. 173.

accolto e interpretato dai contemporanei e suscettibile di ulteriori effetti sui posteri.

Quanto poi alla cruda espressione secondo la quale gli individui non sono che manifestazioni e strumenti dello Spirito, essa, in sé e per sé, può sembrare un puro ricorso di metafisica storica; in realtà, se si considerano attentamente le cose, risulta evidente il suo carattere metaforico.

Gli individui, per il filosofo napoletano, sono, come si è già accennato, le componenti di una totalità e solo in questa accezione, pertanto, è lecito parlare di una loro sottomissione all'universale, il quale non potrebbe attuarsi senza gli individui.

«L'individuo – chiarisce Croce – è consapevole che, operando, egli non mira ad altro se non a porre nuovi elementi della realtà universale; e bada che questi elementi siano energici e vitali, senza pascersi della stolta illusione che debbano essere astrattamente i soli, o che da soli producano la realtà»⁹³.

Del resto, se la storia fosse riconducibile a mere azioni individuali, essa non risulterebbe che una somma e non certo una sintesi di volizioni diverse e contrastanti.

Quindi, si può sgombrare il campo da eventuali equivoci: Croce, nella *Filosofia della pratica* (come in tutte le altre opere che ha scritto nel corso della sua vita) non apre improvvisamente il campo alla filosofia della storia.

Anzi, egli «afferma l'ultravalenza dell'azione, nel riconoscere "il mistero" quale "l'infinità dello svolgimento", ossia la condizione

⁹³ *Ivi*, pag. 70. Sul ruolo degli individui, nella filosofia crociana, all'interno della storia si ritornerà ampiamente in seguito.

dello svolgimento nel senso della libertà dell'azione storicamente (e cioè necessariamente) determinata»⁹⁴.

E proprio «la trascendenza del momento del mistero è l'intima cagione dell'errore della così detta Filosofia della Storia»⁹⁵.

Questa provoca «l'indebito trasferimento del concetto del mistero dalla storia, dove designa il futuro che il passato prepara e non conosce, alla filosofia»⁹⁶.

Di conseguenza, «induce a porre come misteri [...] problemi che constano [...] di chiari termini filosofici»⁹⁷.

In tal modo, la filosofia della storia «si pone al vano sforzo di costringere l'infinito nel finito, e di decretare chiusa nel punto che a lei piace immaginare quell'evoluzione, che nemmeno lo Spirito universale può chiudere perché dovrebbe rinnegare se stesso»⁹⁸.

Questo afferma Croce nel 1909: la polemica nei confronti della filosofia della storia continua nella stessa maniera, se non con più veemenza, in cui era stata condotta nel 1905/1906, nel *Saggio su Hegel* al quale ora è giusto ritornare.

E, leggendo le parole con cui Croce chiude il capitolo di questo *Saggio* sulla filosofia della storia hegeliana, ci si può rendere conto di come la veemenza a cui si accennava sopra lasciasse ancora spazio ad una sottile ma, al tempo stesso, feroce ironia:

⁹⁴ F. Tessitore, *Croce e la storia universale*, in *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, cit., pag. 617.

⁹⁵ B. Croce, *Filosofia della pratica: Economica ed Etica*, a cura di M. Tarantino e con una nota al testo di G. Sasso, vol. I, cit., pag. 184.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

«Affamata di storia, – egli infatti scrive – nutrita di storia, la filosofia di Hegel faceva poi, senza rendersene ben conto, la propaganda del digiuno. E la contraddizione si manifestò alla luce del sole, agli occhi di tutti; giacchè, come dalla scuola di Hegel uscì una serie di grandi scrittori di storie, dalla stessa scuola vennero fuori i più petulanti e comici dispregiatori della storia e dei fatti che si siano mai visti al mondo»⁹⁹.

A questo punto, però, è necessario domandarsi se fosse veramente così. Se, cioè, veramente non ci sia posto per la storia nel pensiero hegeliano, se davvero, come dice Croce, «la filosofia hegeliana riserba alla storia cattiva sorte»¹⁰⁰.

Per cercare di dare una risposta, occorre, pertanto, esaminare da vicino quelle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel, più volte richiamate in queste pagine.

Soffermandosi, prima di tutto, sul concetto di Ragione: concetto d'importanza basilare in queste *Lezioni*, perché, come lo stesso Hegel scrive, la ragione domina il mondo e, quindi, nella storia del mondo c'è un andamento razionale.

Anche Croce, come si è visto, parlava di una razionalità all'interno della storia, data dalla realtà stessa di quest'ultima.

Ma era la stessa cosa? La razionalità crociana è simile alla Ragione hegeliana?

⁹⁹ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, a cura di C. Cesa, cit., pag. 97.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

2.4 Ragione e storia in Hegel

2.4.1 – La filosofia e la teologia della storia

Con Immanuel Kant, il campo della storia, basando il suo sviluppo su un *a priori* etico, si sottrae al campo della scienza¹⁰¹. L'etica, infatti, rappresenta un campo soggettivo incondizionato, la presenza nell'uomo di un imperativo categorico: quindi, di una coscienza incondizionata, astratta, vuota di contenuto, che sta al di là del mondo.

La libertà e l'autonomia dell'agire hanno "possibilità di essere" solo quando termina la possibilità del discorso sulla scienza, sul mondo sensibile retto dalle leggi di causalità.

La storia, pertanto, «è coinvolta nella medesima posizione incondizionata dell'etica, e il significato della connessione storica si ritrova complessivamente nella possibilità che sia colta la tendenza etica del movimento»¹⁰²: ciò non è altro che un'ipotesi di filosofia della storia.

Il disinteresse di Kant per la fondazione di una scienza della storia, farà ritornare il mito illuministico del distacco ragione – natura e l'uso di categorie astratte e vaghe come "progresso umano", "uguaglianza di tutti gli esseri ragionevoli", "manifestazione dello stato morale dell'umanità".

¹⁰¹ Tra gli scritti di storia di Kant occorre sicuramente ricordare due importanti saggi: *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) e *Congetture sull'inizio della storia umana* (1786). Altrettanto importante è lo scritto *Per la pace perpetua* (1795).

¹⁰² B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1976, pag. 123.

Ciò che, comunque, mette in relazione la connessione storica, il cui valore sta nella legge extratemporale del perfezionamento etico, è il tempo: inteso, però, solo come linea di scorrimento continua e irreversibile del progresso della coscienza (e non, invece, come ciò che costringe la coscienza "incondizionata" in una cornice di necessità causali).

In Hegel, viceversa, il tempo rappresenta ciò che costruisce il contenuto, i cui momenti reali sono punti determinati di esistenza, qualcosa di assolutamente particolare.

La storia, allora, non sarà più "riempimento" dello scorrere del tempo o del progresso nel tempo, ma descrizione dei nessi del concreto, svolgimento dei contenuti o, in ultima analisi, del contenuto nelle sue articolazioni specifiche.

«In Hegel, teoria dello sviluppo e teoria della storia coincidono, secondo le linee di convergenza della teoria della storia con la teoria della scienza. Il concetto di storia si fonda nel pieno concettuale della scienza»¹⁰³.

Quindi, con il filosofo idealista, si tratta di seguire un processo che non ha il soggetto fuori di sé, bensì un processo il cui soggetto è uno medesimo col processo stesso, con lo svolgimento dei suoi momenti particolari, e tuttavia è a loro superiore, in quanto ogni momento particolare (cioè ogni spirito del popolo) introduce la sua conclusione nel processo comprensivo dello Spirito universale, in cui tutti i *Volksgeister* convergono nel loro punto più alto.

¹⁰³ Ivi, pag. 127.

Un tale processo, pertanto, diventa comprensibile solo attraverso la filosofia: se la storia universale è la storia dello spirito del mondo, la filosofia che deve trattarla non è una metodologia della sua ricostruzione o del suo accertamento, ma la comprensione speculativa della razionalità della storia; è solo essa che ne fa la storia dello spirito del mondo.

Ma il procedimento dialettico della realtà, la razionalità della storia risulta adeguata ad essere espressa dalla razionalità del pensiero, in quanto lo sviluppo della storia è lo sviluppo della ragione assoluta.

Quest'ultima, poi, alla fine del suo sviluppo, come organo di conoscenza del processo storico in quanto concatenazione di momenti legati da un rapporto di superamento, permette di vedere «ciò che esiste in primo luogo nella storia: lo spirito degli eventi, quello che li produce, il Mercurio, la guida dei popoli»¹⁰⁴.

Questo universale non è da considerare accanto agli elementi particolari (a differenza dell'identità crociana tra storia e filosofia, nesso tra pensare e agire di cui si è parlato), ma «l'infinitamente concreto, che tutto comprende in sé, che dovunque è presente, essendo lo spirito eternamente presso di sé; è quel che non ha passato, e che sempre identico permane nella sua forza e nel suo potere»¹⁰⁵.

Hegel chiede ai suoi studenti che ascoltavano le *Lezioni* "fede nella ragione" e "il desiderio di una intuizione razionale" ma,

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822 – 1831), trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), La Nuova Italia, Firenze 1941, pag. 10.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

subito dopo, promette che non si tratterà di un "presupposto", bensì di un "risultato".

Risultato che il filosofo può enunciare preliminarmente solo in quanto egli ha presente l'oggetto della sua trattazione, la totalità dei fatti storici che ha già, per suo conto, indagato.

«Solo dalla considerazione stessa della storia, dunque, è risultato e risulterà che tutto vi è proceduto secondo ragione, che essa è stata il corso razionale e necessario dello spirito del mondo, sostanza della storia, di quell'unico spirito la cui natura è sempre una e medesima, e che nell'esistenza del mondo dispiega tale sua natura»¹⁰⁶.

È necessario, quindi, prendere la storia così com'è: procedere storicamente, empiricamente. Ma l'esigenza di mantenersi aderente alla realtà non deve far dimenticare che il pensiero non resta mai puramente passivo neppure nello storico più modesto e che la visione razionale della storia implica, appunto, il bisogno di portare con sé la ragione nella conoscenza dell'universale; in caso contrario, si interpreterà il mondo "solo con la soggettività" e si presumerà di dettar legge al suo andamento.

«La verità non giace alla superficie sensibile»¹⁰⁷: occorre, quindi, una riflessione, un impiego di categorie, nell'immediatezza di ciò che è dato.

Il filosofo, per Hegel, non inventa le leggi della storia: alla sua mente, avvezza ai concetti e ai loro rapporti, si presentano

¹⁰⁶ *Ivi*, pag. 13.

¹⁰⁷ *Ivi*, pag. 11.

quegli schemi che non solo non sono in contrasto col materiale empirico, ma ne diventano anzi l'unico possibile modo di interpretazione.

«Si dice però che, nella storia, un simile modo di procedere sia aprioristico e già in sé e per sé erroneo»¹⁰⁸: si vede come Hegel avverta fin dall'inizio le difficoltà di questa impresa di una comprensione razionale, speculativa e, quindi, dialettica della storia e nell'*Introduzione generale delle Lezioni* esamina la contrapposizione che sembra nascere fra la storia propriamente detta che si riferisce all'accaduto ed il concetto che si esprime di per sé liberamente, senza alcun riguardo a ciò che è dato.

Vero è che nella storiografia pragmatica subentra un elemento intellettuale, cioè quello del comprendere le ragioni dell'accaduto, ma si resta pur sempre nell'ambito dei fatti e dell'attività concettuale, che è «ristretta al contenuto formale e universale del dato, a principî, regole, massime»¹⁰⁹.

In filosofia, invece, il concepire è «l'attività del concetto stesso» che «trae essenzialmente materia e contenuto da se stesso»¹¹⁰: dunque, l'accaduto e l'autonomia del concetto sembrano separati.

Questo, però, avviene solo se si considera la storia degli uomini e della "necessità estrinseca" come sovrastata da una "necessità superiore", «una giustizia e un amore eterni: il fine assoluto,

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ *Ivi*, pag. 4.

¹¹⁰ *Ibidem.*

che è verità in sé e per sé»¹¹¹. Ma tale contrasto deve essere considerato attentamente, e lo scopo dell'opera è di «mostrarlo risolto in sé e per sé»¹¹² nella storia: «si tratta, cioè, in primo luogo di enunciare l'universale missione della filosofia della storia, e di far poi notare le più importanti conseguenze che ne derivano»¹¹³.

L'accusa di apriorismo rivolta ad Hegel (non ultimo, anche da Croce) è certamente vera, ma solo se le si toglie la superficialità e l'inesattezza del luogo comune.

Per il filosofo di Stoccarda, infatti, non si tratta di costruire il particolare o l'insieme dei particolari storici deducendoli dall'universale.

Egli vuol dare (perlomeno nell'intenzione) una pari dignità ai due termini che devono combinarsi: non si tratta di far violenza al fatto storico (il suono delle "campane a morto" di crociana memoria), inventare o sopprimere vicende accadute per imporre un accordo con il concetto, ma di presupporre la possibilità che la ragione interpretatrice sia in condizione di penetrare nella massa dei fatti e di coglierne il significato, o meglio, che la massa dei fatti abbia un significato che la ragione sia in grado di cogliere.

In altre parole, il problema per Hegel non è quello della costruzione *a priori* (come, invece, aveva detto Croce nel suo *Saggio*), ma dell'intellegibilità dell'accaduto, per cui non si

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² *Ivi*, pag. 5.

¹¹³ *Ibidem.*

vedono più i singoli fatti ma la legge o il ritmo che li tiene insieme.

In Hegel, «la storia della filosofia viene ricostruita in una situazione di contemporaneità, di coesistenza con la filosofia della storia»¹¹⁴: cioè, la filosofia della storia si presenta come il problema del rapporto tra il sapere della filosofia e la situazione nella quale questo sapere si manifesta.

La filosofia non è costruzione astratta di concetti, ma è una riflessione sul reale, è la pensabilità stessa sul reale, la sua "categoria storica"; essa «non è la vita dello spirito, non è lo spirito che trascende la materialità della storia, ma è lo sforzo di sapere che cosa è lo spirito, e sapere questo significa tradurre la storia in termini di coscienza»¹¹⁵.

Quindi, la filosofia hegeliana è storica: lo è sempre stata, ma solo in un determinato momento essa si riconosce come tale, si concilia con la storia.

Una tale conciliazione, infatti, non è possibile sempre, ma solo quando si afferma la totalità del reale come storia, ossia quando la società ha raggiunto la libertà di tutti.

Questo momento di conciliazione, questo riconoscersi dell'universalità del pensiero nell'universalità del reale è ciò che rende possibile una filosofia della storia, la completa filosofizzazione del reale.

La filosofia della storia hegeliana, quindi, è il ripensamento dell'intera storia dal punto di vista della scoperta della storicità

¹¹⁴ A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1967, pag. 182.

¹¹⁵ *Ivi*, pag. 189.

della filosofia, della "totalità di tutti i punti di vista": è la filosofia che Hegel fa del proprio tempo.

C'è da chiedersi, a questo punto, quale sia il nesso che lega la filosofia agli aspetti della civiltà di un determinato tempo.

Semplice ed unica la risposta: la comune ispirazione che tutti questi aspetti traggono dallo spirito dell'età di cui sono manifestazione. «Il mostrare come lo spirito dell'età – Hegel scrive – segni il suo principio sull'intera realtà e sulla destinazione di quell'età, il rappresentare col concetto quest'intera costruzione: questo sarebbe il compito di una storia universale filosofica. A noi interessano invece solo quelle forme che imprimono il principio dello spirito in un elemento spirituale affine alla filosofia»¹¹⁶.

Ecco che, quindi, la storia della filosofia diventa la storia dell'attività del pensiero in sé e per sé, eterno, che non si rivolge ad oggetti diversi ma solo a se stesso.

Intesa in tal senso, la storia della filosofia non è altro che il sistema di svolgimento dell'Idea, il suo farsi esistenza, il suo porsi nell'esteriorità, di cui una delle forme è il tempo: «Questo essere nel tempo – il passo hegeliano è davvero significativo – è un momento non solo della coscienza individuale in generale, che, in quanto tale, è essenzialmente finita, ma è pure un momento dello svolgimento dell'idea filosofica nell'elemento del pensiero [...]. Lo spirito non è solo una coscienza singola e finita, bensì è spirito universale in sé, concreto. Ma questa

¹¹⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1805 – 1831), trad. italiana di E. Codignola e G. Sanna (1967), *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1981, pag. 95.

concreta universalità comprende tutti i modi ed aspetti sviluppati in cui esso, conformemente all'Idea, è e diventa oggetto a sé. Così il suo comprendersi attraverso il pensiero è insieme un progresso compiuto verso la realtà totalmente sviluppata; e questo progresso non lo percorre il pensiero di un solo individuo, né si presenta in una unica coscienza ma appare come lo spirito universale che si presenta nella storia universale nella ricchezza delle sue forme»¹¹⁷.

La filosofia è, allora, certamente anche storica, legata alla situazione del suo tempo e relativa all'esigenza della sua epoca, anzi è "il fiore più elevato"; ma la storia c'è solo se si conclude in una totalità compiuta.

L'idealità che sottende allo sviluppo del tutto come connessione universale si fa visibile nel concetto, nella filosofia assoluta hegeliana, che rappresenta l'insieme completo delle filosofie, la storia del pensiero filosofico giunta al suo termine, la serie totale delle filosofie molteplici.

La filosofia assoluta come scienza, cioè come ciò che scopre quel che si agita sotto la superficie e quindi la legge e il ritmo del reale, è «solo il riflesso di un concreto già idealmente orientato, è il superamento della sfera dei fatti e non la comprensione dell'ordine dei fatti stessi entro una determinata struttura e del modificarsi di quella medesima struttura»¹¹⁸.

¹¹⁷ *Ivi*, pag. 71 – 72.

¹¹⁸ N. Badaloni, *L'idea hegeliana del conoscere e il rapporto Hegel – Marx*, in AA. VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pag. 91.

«Il punto di vista della storia filosofica – afferma Hegel – non è dunque uno fra molti punti di vista, astrattamente prescelto, in modo che in esso si prescindano dagli altri. Il suo principio spirituale è la totalità di tutti i punti di vista. Essa esamina il principio concreto, spirituale dei popoli e la sua storia, e non si occupa di situazioni singole, ma di un pensiero universale che permea il tutto. Questo universale non appartiene al mondo accidentale di ciò che appare: è in esso, anzi, che dev'essere raccolta in unità la folla delle realtà particolari»¹¹⁹.

L'interpretazione hegeliana del senso della storia, attraverso "l'occhio del concetto", non può non consistere nel continuo sforzo di aguzzare la vista speculativa per riconoscere, sotto le parvenze dei fatti storici di cui gli individui umani sembrano i protagonisti, il muoversi uniforme dell'unico vero protagonista che non svela il suo volto se non a chi conosce lo svolgimento della sua compiutezza circolare, cioè al filosofo.

In definitiva, il voler trovare il nesso degli avvenimenti storici attraverso la filosofia, significa interpretare l'oggetto sulla linea unilaterale dello sviluppo di categorie prescelte, orientato in partenza verso il loro preteso inveroamento nel sistema a cui quello sviluppo tenderebbe.

Ciò significa che la descrizione che Hegel fa del processo storico dal punto di vista della totalità, non è solo "la più assoluta concettualizzazione" del reale umano o «la capacità di pensare

¹¹⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. 12.

la realtà attraverso un modello totale»¹²⁰, ma è il processo dello Spirito del mondo, «l'oggetto più concreto, che comprende in sé tutti i diversi lati dell'esistenza»¹²¹: il contenuto della storia, l'*a posteriori*, cioè, viene inserito nella dialettica speculativa, che, nella sua "Verità", è descritta dalla Logica.

Così l'Idea, l'Universale, ha come sua esistenza non una realtà che gli deriva da se stessa, ma il terreno proprio della storia, del (per adoperare un termine crociano) realmente accaduto.

Ma, spingendosi oltre, si vede che la storia (nella maniera intesa da Hegel) non presenta un accadere propriamente reale, poiché questo ha come legge non lo sviluppo del suo proprio spirito, bensì uno sviluppo estraneo: quello dello Spirito universale.

In tutti i momenti di passaggio da un popolo all'altro, ci si riferisce allo Spirito, che non può permanere in una determinazione particolare, dovendo raggiungere la sua essenza: così, il succedersi delle epoche storiche non è dovuto a contraddizioni immanenti ad esse medesime, ma la contraddizione è solo l'espressione del fatto che il Pensiero già si è mosso dalla sua posizione, già è uscito dall'iniziale isolamento e astrazione di momento singolo e si è integrato in un'intuizione più vasta.

Quando, ad esempio, Hegel scrive sulla decomposizione della Grecia, egli afferma che ciò è da attribuirsi all' "auto - liberazione dell'universo interiore", di cui uno degli aspetti è il

¹²⁰ R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, pag. 67.

¹²¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. 12.

pensiero, che si pone come principio di distruzione. Ma da dove tragga la sua origine l'auto – liberazione dell'universo interiore, è possibile saperlo solo riferendosi allo Spirito.

Fino a quando la storia non entra in conflitto con le leggi dello sviluppo dello Spirito, Hegel la prende per quello che essa è; ma appena la storia esce dal solco di questo divenire, appena sfugge alle previsioni della logica hegeliana, egli cessa di prestarle attenzione¹²², creando contraddizioni nella stessa spiegazione storica.

Ecco che allora «il processo è bello e concluso prima di cominciare; sotto il sole assoluto in cui si trova non scaturisce, né può scaturire niente di effettivamente nuovo. La storia da qui in poi [...] è unicamente "dispiegarsi di Dio (dell'assoluto) nel tempo"; ma un *absolutum* non fa esperienza di niente che gli sia sconosciuto. Quel che accade nel tempo effettivo si trasforma unicamente in movimento *a posteriori* per colui che contempla a cosa fatte; è paragonabile alla lettura foglio per foglio di un manoscritto terminato da lungo tempo»¹²³.

Nel pensiero hegeliano, il mondo è identico al pensiero del mondo, allo sviluppo del concetto che trova la sua linfa nell'edificio logico.

¹²² Un esempio valga a conferma di ciò. Hegel, identificando la storia del mondo medievale e moderno con la storia di quel "mondo cristiano – germanico" che gli appare ormai un'unità inscindibile, concentrata ed espressa nella Riforma (di cui la filosofia hegeliana è la maggiore presa di coscienza), sorvola su molti importanti momenti della storia moderna, come l'Umanesimo, il Rinascimento, il Seicento francese, dimostrando che la sua considerazione della storia è compromessa in partenza verso la dimostrazione di un senso sistematico (o "razionale – reale") della *Weltgeschichte*.

¹²³ E. Bloch, *Soggetto – oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, pag. 237 – 38.

La considerazione filosofica della storia diventa, pertanto, la sua considerazione pensante: questa non è certamente un'ammissione di a – priorismo da parte di Hegel¹²⁴, ma è un'espressione che scaturisce dalla certezza, che egli ha in quanto filosofo, che la ragione assoluta governi il mondo: «La filosofia opera bensì anche *a priori*, in quanto presuppone l'idea. Ma questa sussiste certamente: tale è il convincimento della ragione»¹²⁵.

La ragione, o idea autosviluppantesi, è la verità in sé e per sé che la filosofia ha già "provato" perché essa è appunto questa dimostrazione, anzi l'auto – dimostrazione della ragione nella determinatezza del suo sviluppo: il suo fine è fine assoluto e la sua natura è la sua stessa estrinsecazione nel mondo spirituale, quindi anche nella storia.

La trattazione della storia non sarà altro che la riprova che essa è la manifestazione di questa unica ragione, «che nelle contingenze dei popoli elemento dominante sia un fine ultimo perché essa è l'immagine e l'atto della ragione»¹²⁶.

Dovrà essere, quindi, una considerazione filosofica che elimina l'accidentalità e ricerca invece «un fine universale, il fine ultimo

¹²⁴ Emerge qui una grande differenza rispetto a Kant. Quest'ultimo, infatti, descriveva il processo storico secondo un filo conduttore *a priori*: un'interpretazione che, comunque, non sopprimeva la storia propriamente detta, concepita in maniera puramente empirica. In Hegel, al contrario, l'unico *a priori* passibile di condanna, è quello del pensare soggettivo, che immette nella storia non solo ragioni e nessi psicologici, ma anche l'immaginazione. Significativo, in tal senso, ciò che egli scrive nell'*Enciclopedia*: «Che in fondo alla storia (da intendersi come storia universale) giaccia uno scopo finale in sé e per sé, e che questo sia stato e sia realizzato nella storia effettivamente (il piano della Provvidenza); che, in genere, la ragione sia nella storia: ciò deve essere considerato per se stesso come necessario filosoficamente, e quindi come necessario in sé e per sé» (G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), trad. italiana di B. Croce (1907), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1994 (con introduzione di C. Cesa), pag. 471).

¹²⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. 12.

¹²⁶ *Ivi*, pag. 9.

del mondo, e non uno scopo particolare dello spirito soggettivo o del sentimento»¹²⁷.

La storia, al tempo stesso, si presenta, per Hegel, come una verifica della logica: «La natura logica, e ancora più quella dialettica, del concetto in genere, secondo cui esso determina se stesso, pone in sé determinazioni e le supera e mercè questo stesso superamento acquista una determinazione effettiva più ricca e più concreta; questa necessità, con la serie necessaria delle pure e astratte determinazioni del concetto, viene conosciuta nella logica. Qui dobbiamo ritenere che ogni grado, in quanto differente dagli altri, ha un suo determinato principio peculiare [...]. Che una particolarità determinata costituisca, di fatto, il principio peculiare di un popolo, questo è il punto che dev'essere accolto empiricamente e dimostrato storicamente»¹²⁸.

È, questo, un tentativo di modellare la storia secondo un proprio stampo? Al contrario: la storia, così com'è accaduta, deve dimostrare che essa ha avuto uno sviluppo razionale e necessario, tanto da poter così fare emergere un principio squisitamente storicistico, e cioè l'originalità e irripetibilità di ogni momento storico: «Le situazioni storiche dei popoli sono così individuali che rapporti precedenti non si adattano mai a quelli seguenti, a causa della totale diversità delle circostanze.

¹²⁷ *Ivi*, pag. 8.

¹²⁸ *Ivi*, pag. 171.

Nell'incalzare degli eventi mondiali, a nulla vale un principio generale, a nulla il ricordo di casi analoghi»¹²⁹.

La logica non ha il ruolo strumentale di condurci alla consapevolezza dell'Idèa; essa è, per Hegel, tutt'altro che uno strumento: con le sue articolazioni, essa esprime la Verità. Una filosofia che non abbia l'ambizione di giungere alla verità assoluta è, per il filosofo tedesco, una filosofia che non comprende nemmeno se stessa.

Così, uno storicismo che deve dichiarare di non poter conoscere la Verità ma soltanto singole verità parziali, è condannato o ad un assoluto relativismo o a tirare fuori la verità, il criterio di spiegazione della storia da qualche altra fonte che non sia quella della razionalità assoluta, filosofica.

A questo punto, diventa importante la coincidenza di razionalità e Provvidenza, che Hegel afferma e, di conseguenza, il problema della sostenibilità o meno di una teologia della storia.

Nella filosofia hegeliana, come si è visto, la ragione, l'astratto, non è ciò che segue il singolo concreto ma rappresenta, invece, l'*a priori*, il *prius* di quest'ultimo.

Essa «sta al concreto come l'ombra al corpo vivente»¹³⁰: è l'indeterminato, l'immediato che diviene concreto solo in quanto mediato.

Cioè, in altre parole, l'universale si apre al particolare, mentre il particolare fa apparire concreto l'universale.

¹²⁹ *Ivi*, pag. 201.

¹³⁰ E. Bloch, *Soggetto – oggetto. Commento a Hegel*, cit., pag. 26.

La ragione, pertanto, acquista tanta sostanzialità da poter essere identificata con Dio, un Dio che, però, perde il carattere dell'astrattezza e dell'inconoscibilità, prodotto dall'intellettualismo del mondo moderno, per diventare potenza di realizzazione di se medesimo, la forza massima che traduce se stessa in atto: «Il vero Dio – afferma Hegel – è movimento, processo, ma contemporaneamente quiete»¹³¹.

L'essere divino non deve essere tenuto a distanza e confinato al di là del mondo e del sapere dell'uomo, al di là della nostra coscienza razionale: Dio è nella ragione, anzi la ragione è Dio.

La storia, per il filosofo di Stoccarda, (quanto sarà lontano Croce da una tale concezione!) non è che un prodotto della ragione eterna: il piano provvidenziale della storia del mondo è il contenuto stesso della ragione, è l'idea divina che si realizza nel mondo.

«Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la storia universale. Compito della filosofia della storia universale è cogliere questo piano, e suo presupposto è la nozione che l'ideale si realizza, che possiede realtà solo quel ch'è conforme all'idea. Innanzi alla pura luce di quest'idea divina, che non è un mero ideale, vien meno l'aspetto per cui il mondo sembra essere un accadere pazzo e stolto. La filosofia vuol conoscere il contenuto, la realtà dell'idea divina, e

¹³¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. italiana di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., pag. 63.

giustificare la realtà vilipesa. Infatti la ragione è la percezione dell'opera di Dio»¹³².

Ma il concetto di razionalità del processo storico ha avuto anche altre espressioni, diverse da quella religiosa.

Fu il greco Anassagora che trovò per primo una ragione nella natura, ma Socrate (come scrive Platone nel *Fedone*) colse l'insufficienza del suo principio in quanto non c'era applicazione alla natura concreta: il principio, infatti, rimaneva astratto, la natura non era concepita come suo sviluppo, come organizzazione prodotta dal principio «della ragione come causa»¹³³.

Nella sua applicazione completa, il principio che la ragione governi il mondo è, allora, espresso nella forma della verità religiosa. Il mondo, cioè, non è abbandonato al caso e a cause estrinseche e accidentali, ma una provvidenza lo governa: «La provvidenza divina è la saggezza che con potenza infinita realizza i suoi fini, cioè il fine assoluto, razionale, del mondo: e la ragione è il pensiero che determina se stesso in piena libertà, il *Nous*»¹³⁴.

Una tale credenza può sembrare, a prima vista, simile al principio hegeliano, ma, in realtà, non è così.

¹³² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. 65.

¹³³ *Ivi*, pag. 18.

¹³⁴ *Ivi*, pag. 19.

La credenza della provvidenza, infatti, è fede indeterminata «e non investe la realtà definita, non si applica al tutto, al complessivo corso degli eventi del mondo»¹³⁵.

L'impronta divina si troverebbe, secondo il principio religioso, solo nella natura e «nei destini umani, cioè in tutto ciò che è estraneo al sapere e al libero arbitrio e quindi è accidentale. In tal modo ciò che è esteriore e accidentale è considerato come opera di Dio, mentre il suo essenziale, quello che ha la sua origine nella volontà e nella coscienza, questo è considerato come prodotto umano»¹³⁶.

Si spiega, in tal modo, la storia con cause accidentali come la passione, la forza, il talento.

Si pretende che Dio non possa essere conosciuto, ma che si trovi solo nella coscienza la certezza della sua esistenza: l'uomo, dunque, ha un sapere immediato di Dio.

Hegel, dal canto suo, si propone l'esatto contrario: e cioè, la conoscenza razionale e non immediata di Dio.

«Il concreto, le vie della provvidenza – egli scrive – sono i mezzi, i fenomeni storici che giacciono innanzi ai nostri occhi; e noi non abbiamo che da riferirli a quel principio generale»¹³⁷.

La laicizzazione del concetto di provvidenza nella sua applicazione storica pone la questione stessa della possibilità di conoscere Dio, che per Hegel significa conoscere l'assoluto (lo

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. italiana di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., pag. 108.

¹³⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. 21.

Spirito): il piano della provvidenza diventa non il piano di un soggetto trascendente, ma la totalità razionale del processo storico.

Non è possibile sostenere una doppia ragione e un doppio spirito, una ragione divina e una umana: «La ragione dell'uomo, la coscienza della sua essenza, sono la ragione in generale; è dunque il divino nell'uomo, e lo spirito, in quanto è spirito di Dio, non è uno spirito al di là delle stelle, al di là del mondo, ma Dio è presente, come spirito nello spirito e negli spiriti [...]. La parola, che Dio come ragione regge il mondo razionalmente, sarebbe priva di ragionevolezza se essa non si rapportasse alla religione in modo che sia attivo, nella sua determinazione e formazione, lo spirito divino. La ragione, come si sviluppa nel pensiero umano, non sta in opposizione con questo spirito [...], poiché la ragione è proprio essa la cosa, lo spirito, lo spirito divino»¹³⁸.

È nella religione, quindi, nel modo in cui «lo spirito assoluto, il pensiero infinito si rivela alla coscienza non filosofica, alla coscienza sensibile, intuitiva, rappresentativa»¹³⁹, che l'essenza assoluta è oggetto della coscienza, che l'io è opposto proprio a questa sua essenza assoluta: opposizione, poi, che l'uomo supera attraverso il culto, elevandosi alla coscienza dell'unità del suo essere, al sentimento o alla fede nella grazia di Dio.

¹³⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821 – 1831), trad. italiana di F. Chiareghin e G. Poletti, *Scritti di filosofia della religione*, in *Quaderni di verifiche*, Istituto di storia della filosofia di Trento, 1975, pag. 110.

¹³⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. italiana di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., pag. 40.

«Questo è – afferma Hegel – il punto di vista dello spirito finito in religione. Secondo il suo concetto è infinito; ma, come spirito che si divide in sé, che si dà coscienza, come spirito nella sua differenza, in rapporto ad altro, diviene a se stesso un limitato, un finito e da questo punto di vista dello spirito finito bisogna trattare la forma nella quale la sua essenza è il suo oggetto, e cioè la religione»¹⁴⁰.

La religione diviene, così, una figura della storia dello spirito che cerca se stesso e che si trova, cioè diviene conscio di sé nella sua propria forma, quella del concetto, ossia nella filosofia.

«La filosofia, in quanto pensa il suo oggetto, presenta il vantaggio che i due stadi della coscienza religiosa, che nella religione sono distinti, nel pensiero filosofico sono collegati in unità. Nella devozione compare la coscienza dello sprofondarsi nell'essenza assoluta. Entrambi questi momenti della coscienza religiosa sono nel pensiero filosofico ricondotti all'unità»¹⁴¹.

Ed è propriamente la religione cristiana a dover essere superata e conservata nella filosofia, poiché essa è la religione assoluta, quella in cui il concetto di religione è ritornato in sé, è divenuto il suo contenuto, sempre nella forma della rappresentazione,

¹⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, trad. Italiana di F. Chiareghin e G. Poletti, *Scritti di filosofia della religione*, cit., pag. 133.

¹⁴¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. italiana di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., pag. 11.

«dove l'idea assoluta, Dio come spirito¹⁴² secondo la sua verità e la sua manifestazione è oggetto per la coscienza»¹⁴³.

Non sembra, allora, contraddire la precedente affermazione circa il piano della generalità cui si arresta la religione, il ritenere poi che «nella religione cristiana Dio si è rivelato, cioè ha concesso agli uomini di conoscere la sua natura, in modo da non essere più qualcosa di chiuso, di segreto. Questa possibilità di conoscere Dio importa per noi anche il dovere di farlo»¹⁴⁴, essendo giunto il tempo opportuno per una tale conoscenza: con l'avvento della religione cristiana il fine ultimo del mondo si è presentato in una forma comprensibile a tutti, nella sua realtà. Il Cristianesimo fa epoca ed è il punto di svolta più importante della storia perché con esso è divenuta manifesta la natura di Dio.

Tutta la filosofia moderna viene così sintetizzata da Hegel: o si batte la strada dell'immediatezza, dove alla fine tutto si risolve in un'espressione personale più o meno mistica (teologia del

¹⁴² Nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hegel afferma che l'espressione "Dio come spirito" «non è una parola vuota, una determinazione superficiale. Ma perché "come spirito" non sia una parola vuota, deve essere compreso come uno e trino: così viene esplicitata la natura dello spirito. Dio è compreso nel mentre si fa oggetto di se stesso, cioè figlio, cosicché continua a permanere in questo oggetto e in questa differenza di sé da se stesso toglie parimenti la differenza, ama in lui se stesso, è cioè identico con sé e in questo amore di sé coincide con sé. Ecco ciò che è Dio come spirito. Noi dobbiamo comprenderlo – prosegue il filosofo tedesco – sotto questa determinazione, che nella chiesa viene espressa in maniera ingenua dalla rappresentazione attraverso il nome di padre e figlio, ma non è ancora cosa propria del concetto. Solo la trinità è la determinazione di Dio come spirito; senza questa determinazione lo spirito è una parola vuota» (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, trad. italiana di F. Chiereghin e G. Poletti, *Scritti di filosofia della religione*, cit., pag. 108).

¹⁴³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, trad. italiana di F. Chiereghin e G. Poletti, *Scritti di filosofia della religione*, cit., pag. 140.

¹⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. 26.

sentimento¹⁴⁵), oppure la fiducia nel conoscere conduce al razionalismo.

In genere, il razionalismo ignora o combatte la religione, ma vi sono teologi che sfruttano leziosamente le trovate di questa ragione finita e soffocano la religione sotto una caterva di notizie storico – erudite. Sia nell’una che nell’altra forma, prevale il principio della soggettività, contro cui Hegel lotta continuamente: esso si esprime o come fiducia nell’intelletto o come fuga nel sentimento e produce sempre lo stesso risultato, cioè un Dio vuoto, senza contenuto determinato, creduto ma non conosciuto, adornato di elementi finiti e di proiezioni del cuore.

La fede, per il filosofo idealista, è parte del processo dialettico del sapere. Quindi, essa cessa di essere solo una personale esperienza etico – mistica, né si identifica con la devota adesione a verità date dall’esterno.

Diviene, invece, momento determinante del processo dialettico che porta all’autocoscienza assoluta, la quale vede le ragioni del suo contenuto e, quindi, anche di quello della fede.

Contro ogni teologia negativa che avvolge Dio nel mistero, il Dio hegeliano è comunicativo: è un Dio che esprime, che si rivela, che vuole essere conosciuto.

La considerazione hegeliana della storia come teodicea, come giustificazione di Dio nella storia che mira a rendere intelligibile

¹⁴⁵ Il sentimento è, per Hegel, momento del pensiero, grado in cui il pensiero si articola prima di giungere alla sua autentica forma: il concetto. Come tale, il sentimento possiede un suo significato e valore, ma non può essere preso come principio, dal momento che esso è soggettività e arbitrio.

l'esistenza del male nel mondo risolvendolo nel concetto, nella conoscenza del positivo, si identifica con la considerazione razionale di essa, con la considerazione delle fasi storiche in base al concetto, del cammino dello spirito del mondo in maniera pensante, secondo le determinazioni di pensiero.

La questione della provvidenza assume, per Hegel, un carattere metaforico, anche se rimane un residuo teologico di fondo nella sua concezione della storia.

Tale residuo, però, deve essere inteso come «il teologismo laicizzato dello spirito, che è tanto laicizzato da poter essere preso per ateismo. Esso resta, però, pur sempre un teologismo a causa dell'apriorismo indimostrato (o preteso autodimostrantesi, che è lo stesso) del fondamento, e per l'andamento fatale del suo procedere»¹⁴⁶.

La filosofia della storia hegeliana non presuppone un piano provvidenziale, trascendente, inaccessibile; essa è, al contrario, (come lo stesso Croce scrive nel *Saggio su Hegel*) «il progresso nella coscienza della libertà»¹⁴⁷, è la totalità razionale del processo storico, è un piano che si rivela attraverso la conoscenza degli stessi fenomeni storici.

È, altresì, vero che questo piano si rivela solo al filosofo: e allora, è necessario porre un'altra questione.

All'inizio delle sue *Lezioni*, Hegel, nella sua esigenza di un contenuto oggettivo a cui fare riferimento, sembra muovere da

¹⁴⁶ M. Rossi, *Da Hegel a Marx: il sistema hegeliano dello stato*, Feltrinelli, Milano 1976, pag. 355.

¹⁴⁷ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, a cura di C. Cesa, cit., pag. 94.

un principio trascendente: la volontà divina o la divina provvidenza.

Poi, però, alcune pagine più avanti, afferma esplicitamente che «nella storia universale abbiamo invece da fare con individualità che sono popoli, con complessi che sono stati; non possiamo quindi fermarci a tale commercio al minuto (per così dire) della fede nella provvidenza, e nemmeno a quella credenza astratta e indeterminata che si arresta all'asserzione generale di una provvidenza governante il mondo, e non vuole affrontare il concreto»¹⁴⁸.

Questa volontà divina o realtà sostanziale si identifica con lo spirito del mondo. Quest'ultimo, a sua volta, si identifica col medesimo processo per cui esso si evolve continuamente da un principio inferiore ad uno superiore: «Questo processo, che aiuta lo spirito a pervenire alla sua essenza, al suo concetto, è la storia»¹⁴⁹.

In Hegel, il metodo si identifica con la ricerca: la problematica per giungere all'oggetto è essa stessa l'oggetto. Quindi, premessa l'identificazione tra spirito del mondo e processo dello spirito del mondo ed essendo questo processo esso stesso la storia, questa, in ultima analisi, risulta essere la stessa volontà divina, la quale si rivela, più che come un principio trascendente, come un procedimento logico, in quanto la logica rappresenta il procedimento dialettico nella sua verità.

¹⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pp. 20 – 21.

¹⁴⁹ *Ivi*, pag. 58.

Hegelianamente, si può dire che la fine si ritorce nel principio: la storia come "teofania" significa soltanto la considerazione razionale di essa, il ridurre il contenuto allo schema dialettico, alla forma che, per quanto voglia presentarsi solo come il movimento degli elementi di contenuto, è forma che è contenuto a se stessa; adatta, cioè, il contenuto al suo fatale procedere.

Il piano della Provvidenza, in definitiva, è la reale razionalità stessa: questa, però, è presente solo come *Weltgeist* (soggetto stesso che si scinde, l'Intero che si articola), come il risultato della dialettica, di cui le determinazioni particolari non sono altro che simboli.

Definire la filosofia della storia hegeliana come "teologismo" non significa, pertanto, imputare a Hegel di aver voluto concepire il suo sistema come se nella Logica si avesse Dio prima della creazione, nella Filosofia della natura l'alienarsi e l'estraniarsi di Dio da se stesso e, infine, nella Filosofia dello Spirito il ritorno a sé di Dio, arricchito dall'esperienza cosmica della negatività.

Anche se Hegel stesso si è spesso compiaciuto di queste immagini, il teologismo affiora come limite critico sia nella concezione della filosofia come totalità sistematica, sia nel modo di intendere il punto cruciale della dialettica: il ruolo del negativo.

Ogni volta che esso viene inteso come scissione, come estraniamento o alienazione, si è costretti a concepire il negativo

come alcunché di derivato, perché vi è scissione solo dove esiste unità anteriore.

È da qui, dunque, che il procedere della razionalità prende la figura della circolarità.

Tale termine, però, non è da intendersi alla maniera crociana.

Croce, infatti, parlava anch'egli di circolarità: la vita dello spirito si sviluppa circolarmente, ripercorrendo incessantemente i suoi momenti. Ma, comunque, essa non si ripete mai perché è arricchita dal contenuto delle precedenti circolazioni.

Il continuo progresso dello spirito rappresenta la storia.

La circolarità hegeliana, però, è totalmente diversa dalla circolarità crociana.

In Hegel, infatti, il procedere innanzi è, in realtà, un tornare indietro al fondamento: di fronte al negativo, il pensiero deve ristabilire un'armonia, che può essere qualificata "infranta" in quanto è presupposta al processo.

È questa unità originaria, che è la dialettica stessa, il residuo mistico, ciò che fa parlare di teologismo.

2.4.2 – I vari tipi di storiografia e la specificità della filosofia della storia

La filosofia della storia risulta, così, essere una considerazione della storia che vuole alleggerire l'empiria dal peso

dell'accidentalità, ricercando nella storia il fine ultimo, che è il fine della ragione che porta se stessa all'esistenza e realizza il suo sviluppo: «Argomento del suo racconto sono infatti le azioni dello spirito dei popoli, mentre le forme individuali da esso assunte sul piano estrinseco della realtà potrebbero bene esser lasciate al dominio della storiografia *stricto sensu*»¹⁵⁰.

L'interesse che muove il filosofo della storia è oggettivo, concerne la materia delle cose: una data religione, scienza, arte, caratterizzanti lo spirito di un popolo, vanno spiegate considerando lo scopo ultimo del mondo; vanno inserite nel cammino dello spirito universale, in relazione al quale solo l'individualità acquista valore nella storia.

Lo studio del puro individuale è affidato, invece, alla storiografia, che, in un certo senso, media fra l'accidentalità storica e la filosofia della storia. Infatti, Hegel scrive: «Il termine storia possiede, nella nostra lingua, tanto il valore oggettivo quanto quello soggettivo, e significa sia la *historia rerum gestarum* sia le stesse *res gestae*, così la vera e propria narrazione storica come l'accaduto, gli stessi atti ed eventi. In questa riunione dei due significati in un solo termine noi dobbiamo vedere qualcosa di più e di meglio che un risultato estrinseco del caso: dobbiamo scorgervi la verità che la

¹⁵⁰ *Ivi*, pag. 176.

narrazione della storia appare contemporaneamente alle azioni e agli eventi storici»¹⁵¹.

I termini di storia e storiografia si pongono, nel filosofo tedesco, come poli estremi di una connessione, il cui rapporto dialettico fa scaturire tre maniere di trattazione storica, disposte in un ordine che progressivamente, secondo lo schema dialettico dell'immediatezza, dell'estraneazione – riflessione e del superamento speculativo, si avvicina alla filosofia della storia.

I tre tipi di trattazione storica sono la storia originale, in cui il rapporto tra storia e storiografia è un'identità immediata; la storia riflettente, in cui le due determinazioni si sdoppiano, e la storia filosofica, che si eleva ad una loro riunificazione mediata.

Gli storici originali sono quelli che «vissero nello spirito degli eventi che descrissero: quello spirito fu il loro ambiente naturale»¹⁵². Essi colgono gli avvenimenti nel loro immediato accadere e li elaborano in quella stessa atmosfera spirituale in cui i fatti si maturano e si producono.

Lo spirito dell'autore è lo stesso dell'azione che egli racconta: «Egli non ha perciò riflessioni da aggiungere, poiché vive egli stesso in mezzo al fatto e non è ancora andato al di là di esso»¹⁵³.

¹⁵¹ *Ivi*, pag. 167. Croce, nel *Saggio*, criticherà questa concezione di Hegel. Egli, infatti, afferma: «La filosofia hegeliana, che, in forza di una sua dottrina logica, aveva con tanta efficacia rivendicato il valore della storia, delle *res gestae*, per effetto di un'altra sua dottrina logica era poi messa nell'impossibilità di riconoscere il valore della *historia rerum gestarum*, e quindi delle stesse *res gestae*». (B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, a cura di C. Cesa, cit., pag. 97).

¹⁵² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. 193.

¹⁵³ *Ivi*, pag. 194.

Lo storico originale, quindi, non ha possibilità di fare riflessioni personali, ma solo schiarimenti sui principi di un'epoca.

Tra questi storici, Hegel ricorda Erodoto, Tucidide, Senofonte, Cesare, Guicciardini, ma anche i cronisti medievali come il Cardinale di Retz e Federico il Grande.

La storia riflettente, invece, va al di là del presente, oltre la propria età e si suddivide in storia generale, prammatica, critica e speciale.

La storia generale compendia, con immancabili mutilazioni, lunghi periodi della storia di un popolo o di un paese o anche l'intera storia mondiale.

Implica una rinuncia al fatto, alla descrizione individuale, per far posto a semplici notazioni e ai concetti dell'autore circa il contenuto e i fini dell'azione che descrive, dal momento che egli si accosta al passato col proprio spirito, in cui si rispecchiano i suoi tempi.

Danno esempio di questa storia Livio, Diodoro Siculo e Giovanni von Müller.

Si comprende subito come, con questa concezione, Hegel si situi a distanza enorme da Benedetto Croce: una tale storia, che rinuncia al fatto e si basa su notazioni personali di un singolo autore, era, non solo inaccettabile, ma neanche pensabile per il filosofo partenopeo.

La storia prammatica, secondo tipo di storia riflettente, cerca di introdurre una forma esteriore ad un materiale che è

necessariamente refrattario. Essa, cioè, cerca di spiegare i fatti secondo principi generali, ma l'empiria dei fatti poco si adatta ad accogliere una legge generica, cosicché «l'accaduto e l'autonomia del concetto si contrappongono l'uno all'altro»¹⁵⁴.

Al tempo stesso, nonostante le riflessioni prammatiche siano astratte, esse «rianimano a vita presente le narrazioni del passato. I nessi universali, le concatenazioni delle circostanze non si aggiungono, come prima, agli eventi, rappresentati nella loro singolarità e individualità, ma divengono essi stessi eventi: quel che viene in luce è l'universale, non più il particolare»¹⁵⁵.

Anche una storia intesa in questa maniera è molto lontana (lo si comprende subito) dalla concezione crociana, dove, come si è detto, l'universale (la filosofia) si identifica col particolare (la storia), ma, di certo, non lo sostituisce, non lo soppianta.

Ma (e qui è possibile riscontrare un piccolo riavvicinamento tra i due filosofi) molti scrittori di storia prammatica (e, in generale, di qualsiasi tipo di storia riflettente), preoccupandosi del passato solo per ammaestrare il presente, considerano compito essenziale della storia il ricavare da essa "riflessioni morali", dimenticando che «la storia è tutt'altra cosa dalle riflessioni che dalla storia si ricavano. Nessun caso è del tutto simile a un

¹⁵⁴ *Ivi*, pag. 5.

¹⁵⁵ *Ivi*, pag. 200. La storia prammatica aveva costituito una delle prime esperienze culturali del giovane Hegel a Stoccarda: una tappa dello sviluppo dell'idea della storia come unico movimento spirituale, concettuale.

altro; l'uguaglianza individuale non sussiste mai in modo tale che ciò ch'è il meglio in un caso lo sia pure in un altro»¹⁵⁶.

Il terzo tipo di storia riflettente è la storia critica, che non espone la storia stessa ma «una storia della storia, cioè un giudizio sulle narrazioni storiche e una ricerca circa la loro veridicità e credibilità»¹⁵⁷.

È il tipo di trattazione storica seguito proprio ai tempi di Hegel, che cita come esempio il Niebuhr.

Con lo studio delle fonti, questi storici cadono in ciò che rimproverano alla storia filosofica; cadono, cioè, in costruzioni aprioristiche, poiché introducono surrettiziamente nella storia vedute ed immaginazioni soggettive.

Non accettando la certezza che ciò che impera nella storia è la ragione, essi pretendono di inserire, nella necessità dello spirito universale eternamente presso di sé, i propri giudizi che, di fronte all'eterno presente, non possono non essere aprioristici, «arbitrarie immaginazioni e combinazioni [...], aborto antistorico, frutto di vana fantasia»¹⁵⁸.

Ultimo genere di storia riflettente è la storia speciale. Essa, per quanto faccia in certo modo astrazione dalla totalità della storia per seguire solo lo sviluppo del diritto, dell'arte, della religione, della costituzione, ecc., tuttavia dà inizio al passaggio alla storia filosofica, perché quei concetti universali, su cui verte l'indagine

¹⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. 202.

¹⁵⁷ *Ivi*, pag. 203.

¹⁵⁸ *Ivi*, pp. 203 – 04.

scientifico della storia filosofica, si svelano, se ben approfonditi e ricondotti alla loro unità profonda, come l'interno principio animatore dei fatti e degli eventi.

Hegel rimprovera a Hugo e, in misura minore, ad Eichorn, di aver ridotto la storia speciale ad un aspetto generale della realtà, all'esteriorità inessenziale, all'estrinsecità, cioè all'empiricità della trattazione non filosofica.

Dopo la storia originale e la storia riflettente (con le sue ulteriori suddivisioni), l'ultimo genere storico è rappresentato, nella visione storica hegeliana, dalla storia filosofica del mondo.

Quest'ultima si ricollega alla storia speciale, avendo come suo punto di partenza l'universale; ma non «un determinato universale, che possa isolarsi astrattamente prescindendo da altri punti di vista. L'universale della considerazione filosofica è appunto la stessa anima direttrice degli eventi, il Mercurio delle azioni, degli individui e degli eventi, il duce dei popoli e del mondo»¹⁵⁹.

Storia e storiografia sono, nella storia filosofica, riunificate mediatamente: ciò significa che la narrazione dei fatti storici non è più un'elaborazione individuale, ma un prodotto sociale, che si basa su un concreto patrimonio di esperienza storica.

Quest'esperienza permetterà di andare oltre tutti i singoli punti di vista; di capire, attraverso il metodo dialettico, lo svolgimento storico sinora avvenuto, di cogliere gli avvenimenti nei loro

¹⁵⁹ *Ivi*, pag. 205.

nessi fondamentali, di fare, insomma, della storia una scienza come concatenazione necessaria, ma non per questo trascendente, del contenuto.

In Hegel, però, l'identificazione di questo raggiungimento teoretico con il raggiungimento di una "Verità" porta, a sua volta, all'identificazione della rappresentazione del reale con il reale stesso.

Deriva da ciò uno schema su cui sistemare le epoche storiche; o meglio, per il filosofo tedesco, l'oggetto storico diventa immanente allo sviluppo dell'idea, che, muovendosi sola per ritrovare se stessa, genera il contenuto.

Il tentativo di cogliere oggettivamente lo sviluppo storico, che sta al di sotto della superficie dei fatti, attraverso categorie esse stesse storiche ma comunque rappresentative, si risolve nel fare dell'oggetto storico, la storia universale, la necessità dello Spirito universale, il suo alienarsi e ritrovarsi.

Quel che viene meno, allora, (e Croce lo rimarcherà più volte nella sua incessante critica alla filosofia della storia e alla storia universale) è proprio ciò che costituisce un presupposto fondamentale della storia reale: la ricerca, l'assumere i singoli movimenti nella loro fattualità come avvenimenti dei quali non si conosce in partenza né l'esito, né il significato, né il valore.

Inoltre, è anche assente l'interpretazione dell'oggetto condotta, anziché sulla linea unilaterale dello sviluppo di categorie prescelte, su tutta la molteplicità dei condizionamenti, delle

premesse, delle sollecitazioni, dei collegamenti dell'oggetto stesso.

Pertanto, le modalità del processo che si intende scoprire diventano, nella filosofia della storia, «le categorie, nelle quali si presenta universalmente al pensiero la considerazione della storia»¹⁶⁰.

2.4.3 – Le categorie del mutamento e del rinnovamento

La storia filosofica, la considerazione della storia come realizzazione della ragione che ha il suo fine in sé, presuppone un campo storico attraversato non solo dal mutamento ininterrotto, ma anche dal rinnovamento; non solo dalla continuità, ma anche dal cambiamento qualitativo.

Così, la prima categoria che risulta dalla contemplazione delle vicende storiche è quella del mutamento: la storia appare il regno della distruzione, del tramonto, delle rovine di ciò che un tempo fu grande, nobile e bello.

Questa idea ha in sé un lato negativo che arreca dolore e morte. Ma, al tempo stesso, vi è anche il lato positivo: dal dolore e dalla morte sorge, infatti, una nuova vita.

In tal modo, si presenta la seconda categoria dello spirito, “il ringiovanire”. Splendidi regni si dissolvono, fiorenti civiltà

¹⁶⁰ *Ivi*, pag. 13.

tramontano, ma non si spegne lo spirito, perenne creatore di sé e della sua realtà: esso è simile alla mitica fenice che continuamente si dissolve da ogni forma, in modo che dalle sue ceneri risorga eternamente la sua vitalità, sempre più possente e feconda di nuove creazioni.

«Questa però è solo un'immagine orientale: conviene al corpo, non allo spirito»¹⁶¹: Hegel, con queste parole, precisa che il mito orientale della fenice, per quanto implichi la grande intuizione del perenne rinascere della vita, è tuttavia inadeguato ad esprimere la legge eterna dello spirito, che indiscutibilmente rinasce, ma non nell'antica forma rinnovata, dal momento che l'antica forma è risolta nella nuova e, quindi, lo spirito, da questa sintesi tra antica e nuova forma, assurge ad un più alto potenziamento, ad una più completa realizzazione di se stesso.

Detto ciò, di fronte al movimento incessante degli eventi, non possiamo, per Hegel, non chiederci quale sia, in fondo, il loro fine.

Nasce, così, la terza categoria dello spirito: essa «è la categoria della ragione stessa; essa esiste nella coscienza come fede nella ragione dominante nel mondo. Sua prova è la trattazione della storia stessa: essa è l'immagine e l'atto della ragione»¹⁶².

Si può affermare, senza dubbio, che in queste tre categorie è presente tutta la concezione dialettica hegeliana, come movimento e sviluppo contraddittorio del contenuto; come

¹⁶¹ *Ivi*, pag. 15.

¹⁶² *Ivi*, pp. 16 – 17.

movimento esplosivo all'interno della totalità, o, per essere più precisi, come movimento esplosivo della totalità.

«Non si tratta distintamente dei tre momenti della dialettica, perché tutti e tre rappresentano l'intero movimento dialettico da diversi punti di vista: quello del contenuto (mutamento), quello della tendenza (ringiovanire) e quello del fondamento (razionalità)»¹⁶³.

Il processo della ragione, come processo stesso della storia e degli stati, in cui la libertà è realizzata oggettivamente in proporzione alla coscienza stessa della libertà, tende rigorosamente allo scopo: al ritrovare se stessa, attraverso un mutamento mai continuo (perché, in tal caso, si opporrebbe alla coscienza stessa), ma discontinuo, in cui la coscienza stessa si regola sul suo oggetto.

Se, infatti, nel suo "sapere" l'oggetto, quest'ultimo non gli corrisponde, essa deve mutare il proprio sapere per renderlo adeguato all'oggetto in questione: nel mutarsi del sapere, le si muta anche l'oggetto stesso.

Servendosi di un antico mito, Hegel descrive proprio il circolare processo distruttivo e insieme conservativo della ragione.

In breve, Zeus (dio politico che creò lo stato) divorò Kronos¹⁶⁴ (dio del tempo che, a sua volta, aveva divorato i suoi figli, perché il tempo divora i suoi stessi figli, cioè i fatti). In seguito,

¹⁶³ M. Rossi, *Da Hegel a Marx: il sistema hegeliano dello stato*, cit., pag. 355.

¹⁶⁴ Hegel cade anch'egli nella confusione – molto frequente già nella mitologia ed etimologia antica – di Κρόνος con Χρόνος.

lo stato creato da Zeus si dissolse a causa della ragione, la stessa forza che l'aveva creato e mantenuto in vita. Lo stesso Zeus fu anch'egli inghiottito dal principio della ragione.

In conclusione, l'opera del pensiero fu distrutta dal pensiero stesso.

Dopo avere ricordato questo mito, Hegel mette in rapporto, o meglio, identifica la dinamica distruttiva del pensiero con il progresso storico verso l'universalità.

La dissoluzione di una determinata forma di stato rappresenta, al contempo, il passaggio ad una forma di stato più alta, più universale della precedente.

La sempre crescente coscienza di sé da parte dello spirito da una parte demolisce la realtà, impedisce, cioè, la permanenza di ciò che è; dall'altra parte, però, progredisce verso l'essenza, verso l'universale.

Inutile dire quanto Croce sia lontano da una tale visione della storia.

La realtà, per il filosofo napoletano, non potrà mai essere demolita, semplicemente perché rappresenta, come si è già detto, la base, il terreno su cui si fonda e si sviluppa la storia.

La storia narra "il realmente accaduto": da qui prende le mosse (fin dalla memoria del 1893) la concezione crociana della storia.

È altresì vero, poi, che la storia, per Croce, non è solo questo.

Vi deve necessariamente essere, infatti, quello che egli chiamava "il pensato racconto dei fatti", "la presa di coscienza della storicità dell'accadere nella sua universalità".

Cioè, in parole più semplici (si torna sempre a questo fondamentale assunto): l'identità tra storia e filosofia, tra particolare ed universale.

Ma mai, adoperando i termini hegeliani, "il progredire verso l'universale".

Indi, la critica incessante ad Hegel: alla filosofia della storia hegeliana e all'idea, strettamente connessa a questa, di una storia universale.

Critica che raggiungerà il punto più alto, in quanto a durezza e intensità, con *Teoria e storia della storiografia* (1917), un altro capolavoro di Croce.

Con quest'opera, si chiude la *Filosofia dello spirito* crociana¹⁶⁵, che Croce vedrà come «la totale eversione dello hegelismo»¹⁶⁶.

È su di essa che si incentrerà il terzo capitolo di questo lavoro.

¹⁶⁵ Nel *Contributo alla critica di me stesso*, Croce, in una pagina, ricorda «il titolo generale di *Filosofia come scienza dello spirito* che diedi ai miei tre volumi o trattati di Estetica (1902), Logica (1909) e Pratica (1909)» (B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 58). A queste tre opere si aggiunse, nel 1917, *Teoria e storia della storiografia*. Le opere, ad eccezione dell'*Estetica* che vide la luce presso l'editore palermitano Sandron, furono pubblicate dalla casa editrice Laterza di Bari. Dalla terza edizione (ossia dal 1908), anche l'*Estetica* venne pubblicata da Laterza.

¹⁶⁶ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 59. La *Filosofia dello spirito* crociana è eversiva nei confronti del pensiero hegeliano perché, a detta del suo autore (sempre pag. 59), «nega la distinzione di Fenomenologia e Logica; nega non solo le costruzioni dialettiche delle Filosofie della natura e della storia, ma anche quella della Logica stessa; nega la triade di Logo, Natura e Spirito, ponendo come solo reale lo Spirito, nel quale la natura è nient'altro che un aspetto della spirituale dialettica stessa».

CAPITOLO 3

IL CROCE MATURO E HEGEL

3.1 La traduzione di Croce dell'Enciclopedia hegeliana

Nel 1907 apparve, presso la casa editrice Laterza di Bari, la traduzione da parte di Benedetto Croce dell'*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*) di Hegel¹.

Nella prefazione a tale traduzione, il filosofo napoletano ricorda come quest'opera «talvolta chiamata enfaticamente la "Bibbia dell'hegelismo", viene considerata l'unica esposizione completa che si abbia del sistema di Hegel»². Per il filosofo tedesco – scrive ancora Croce – «la filosofia doveva dividersi (in conformità della tradizione) in due parti: una parte razionale, – che era la Logica, scienza dell'Idea in sé, – e una parte reale, scienza della realtà dell'Idea, che si suddivideva nella realtà della natura, ossia dell'Idea fuori di sé, Filosofia della natura, e nella realtà dello spirito, o dell'Idea tornata in sé, Filosofia dello spirito. E secondo questo schema, il pensiero di Hegel non è esposto in modo letterariamente armonico se non nell'*Enciclopedia*. C'è in questo libro, – egli conclude – in

¹ Questa traduzione dell'*Enciclopedia* hegeliana rappresenta il primo volume della collana laterziana «Classici della filosofia moderna», diretta da B. Croce e G. Gentile. Contemporaneamente all'*Enciclopedia*, uscirono la traduzione di A. Gargiulo della *Critica del Giudizio* di Kant e il primo volume dei *Dialoghi italiani* di G. Bruno, curati da Gentile. L'*Enciclopedia*, poi, venne ristampata altre due volte: nel 1923 e nel 1951. Infine, l'importante prefazione crociana alla prima edizione fu ristampata in *Aneddoti di varia letteratura* (Ricciardi, Napoli 1942).

² G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), trad. italiana, prefazione e note di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1907), Laterza, Roma – Bari 1994, pag. LIV.

iscorcio, tutto Hegel, nella sua verace grandezza e nel suo disputabile e pur grandioso formalismo»³.

Poi, dopo aver ricordato le varie edizioni di questa grande opera⁴ ed

essersi soffermato sulle traduzioni della stessa⁵, Croce parla della traduzione che egli stesso aveva intrapreso⁶. Una

³ *Ivi*, pag. LV.

⁴ Croce ricorda, innanzitutto, la prima edizione dell'*Enciclopedia* di Hegel, quella del 1817, di sole 288 pagine: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Heidelberg, in August Oswald's Universitäts – Buchhandlung, 1817). Poi cita anche la seconda edizione, di ben 534 pagine, che fu pubblicata, con l'identico titolo della prima, nel 1827 presso Zweite Ausgabe, Druck und Verlag von August Oswald. «L'accrescimento – scrive Croce nella prefazione (pag. LVI) proveniva non tanto dai paragrafi, – che pure erano cresciuti di un centinaio, – quanto dalle copiosissime spiegazioni e osservazioni (Anmerkungen), che Hegel aggiunse ai paragrafi, e che gli furono suggerite dagli svolgimenti orali che egli dava dalla cattedra». Anche la terza edizione dell'opera, che vide la luce nel 1830 presso Dritte Ausgabe, Heidelberg, Verwaltung des Oswaldschen Verlags, venne arricchita da nuove osservazioni e le pagine divennero 600. Questa edizione «è anche l'ultima parola di Hegel: il quale morì l'anno dopo averla pubblicata» (pag. LVII). Gli allievi del filosofo, in seguito, pubblicarono quella che si suole chiamare *Grande Enciclopedia*, nell'edizione delle opere complete del maestro fatta presso la casa editrice Duncker e Humblot di Berlino (1832 – 1845).

⁵ Croce cita la prima traduzione dell'*Enciclopedia* in una lingua straniera: è quella italiana di A. Novelli, pubblicata nel 1863 – 64 in tre volumi: 1) *La logica di Giorgio G. F. Hegel*, con illustrazioni di L. di Henning, traduzione dall'originale per A. Novelli, F. Rossi Romano, Napoli 1863; 2) *La filosofia della natura*, con illustrazioni di C. L. Michelet, trad. c. s., ivi 1864, in due volumi; 3) *La filosofia dello spirito*, illustrata da L. Boumann, trad. c. s., ivi 1863. Ma, prima che Novelli pubblicasse la sua versione italiana, A. Vera, un altro italiano, ne aveva intrapreso una francese: nel 1859 pubblicò la *Logica* in due volumi (*Logique de Hegel*, traduite pour la première fois et accompagnée d'un commentaire perpetuel par A. Vera, Ladrangé, Paris 1859); dal 1863 al 1866 pubblicò, in tre volumi, la *Filosofia della natura* (*Philosophie de la nature de Hegel*, c. s., Ladrangé, Paris 1863 – 66); infine, dal 1867 al 1869, pubblicò la *Filosofia dello spirito* in due volumi (*Philosophie de l'esprit de Hegel*, c. s., Germer Baillière, Paris 1867 – 69). K. Rosenkranz, ricorda poi Croce (pag. LXII della prefazione), «consacrò alla traduzione veriana della filosofia della natura uno speciale libro»: *Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen A. Vera*, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, Berlin 1868). La traduzione francese dell'*Enciclopedia* hegeliana da parte del Vera, non è affatto apprezzata da Croce. «Quali attitudini di storico commentatore avesse il Vera – egli scrive – si può vedere da questo fatto: che, maneggiando egli tutta la sua vita l'*Enciclopedia* e le altre opere di Hegel, non giunse mai a orientarsi su quel che fosse l'*Enciclopedia prima*, l'*Enciclopedia* del 1827 – 30, e la *Grande Enciclopedia*. [...]. E neppure insisterò sullo stile che Hegel viene ad assumere nella prosa del Vera, in cui non c'è più traccia alcuna del tono dell'originale» (pag. LXIII). E poi, la vera e propria stroncatura (pag. LXIV): «Nelle traduzioni del Vera, oltre ad una continua annacquatura e oltre le inesattezze, s'incontrano veri e propri errori di senso, onde a Hegel si fanno dir talvolta cose assai diverse od opposte a quelle che egli ha dette». Infine, Croce ricorda le traduzioni della prima e della terza parte dell'*Enciclopedia* (quindi della *Logica* e della *Filosofia dello spirito*) fatte in inglese da W. Wallace nel 1874 (la *Logica*) e nel 1894 (la *Filosofia dello spirito*), «superiori d'assai, per giustezza d'interpretazione e per fedeltà, a quelle del Vera» (pag. LXVII): 1) *The Logic of Hegel*, translated from the *Encyclopaedia of the philosophical sciences* by W. Wallace, Clarendon Press, Oxford 1874; 2) *Hegels Philosophy of mind*, c.s., ivi 1894.

⁶ «Per la presente versione – scrive il filosofo partenopeo, riferendosi alla sua traduzione – ho prescelto come era naturale, l'*Enciclopedia* del 1830, nella ristampa datane dal Lasson; dalla quale ho tradotto anche le varianti, che vi si recano in nota, dell'edizione del 1827, tralasciando solo alcune poche, che non mi sono parse di alcun interesse in una traduzione. La sola cosa, che manca nella mia versione, – prosegue Croce – sono le tre prefazioni, che Hegel mise alle tre edizioni dell'*Enciclopedia*: la prima, con la data di Heidelberg, maggio 1817; la seconda,

traduzione che «è quasi letterale, essendomi studiato di conservare non solo il significato astratto, ma anche la lettera e l'impronta dell'originale»⁷.

La prefazione crociana si chiude, infine, con parole famose: «Questo volume di Hegel reca in fronte il numero 1 nella serie dei "*Classici della filosofia moderna*", di cui abbiamo iniziata la pubblicazione; e, a dir vero, quel numero l'ha avuto per sol fatto, che questa traduzione è stata pronta prima delle altre. Ma lo merita anche per una ragione intrinseca. Nel libro di Hegel sono raccolti tutti i problemi proposti e le soluzioni tentate dai filosofi, dall'antichità ellenica, anzi orientale, fino ai principi del secolo XIX; e non già per opera di un compilatore, ma di un pensatore, di un pari di quei filosofi. Così gli altri volumi, che seguiranno, avranno, già da questo primo, assegnato il loro posto nella storia del pensiero»⁸.

3.2 Genesi di Teoria e storia della storiografia del 1917

L'occasione che porterà all'opera a cui è consegnata la parte più caratteristica, se non quella più rilevante, del pensiero crociano relativamente all'ambito storico – ossia al volume *Teoria e storia della storiografia*, apparso in italiano nel 1917, ma già edito

di Berlino, 25 maggio 1827; e la terza, del 19 settembre 1830, anche da Berlino. [...]. Quantunque queste tre prefazioni siano assai belle e importanti, esse hanno un legame poco stretto, o affatto occasionale, col testo dell'*Enciclopedia*; e per questo, e per non ingrossare il volume, le ho escluse» (pag. LXVIII e pag. LXX).

⁷ G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, trad. italiana, prefazione e note di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., pag. LXX.

⁸ *Ivi*, pag. LXXII.

(come si vedrà) in tedesco col titolo *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie* fin dal 1915 – è raccontata da Croce stesso in una lettera al suo carissimo amico Karl Vossler, del 25 dicembre 1909, in cui scriveva di aver ricevuto «un invito da Halle per una collezione *Grundriss der Philosophie der Gegenwart* (dell'editore Mohr), composta di volumi sulle varie parti della filosofia. L'introduzione sarebbe scritta dal Windelband. A me è stato offerto – proseguiva il filosofo – o il volume sull'etica o quello sulla filosofia della storia, per il quale mi sono risoluto. [...]. Ho un mio disegno di trattazione di quella materia: ma è assai difficile ad eseguire ed esige molta preparazione, in ispecie una grande rilettura degli storici di tutti i tempi. Cosa che farò volentieri perché avrò io stesso da imparare»⁹.

Si trattava di un'iniziativa editoriale importante. Per il *Grundriss der Philosophie der Gegenwart* del Mohr, editore a Tubinga, (altrimenti conosciuto come *Grundriss der philosophischen Wissenschaften*) si era rivolto a Croce Fritz Medicus¹⁰.

Proprio a questi il filosofo scriveva il 15 dicembre 1909: egli non aveva ricevuto una precedente lettera e pregava Medicus di «ripetere le informazioni circa il *Grundriss* [...], indicandomene il disegno e i collaboratori principali, e dandomi particolari circa

⁹ *Carteggio Croce – Vossler: 1899 - 1949*, a cura di V. de Caprariis, Laterza, Bari 1951, pag. 128 – 29.

¹⁰ Fritz Medicus, nato a Stadtlauringen in Baviera nel 1876 e laureatosi in filosofia a Jena nel 1898, fu prima libero docente a Halle nel 1901 e poi, dal 1911 al 1946, ordinario alla Technische Hochschule di Zurigo. Morì nel 1956. Entrato in contatto con Croce per i suoi interessi in materia di estetica, Medicus si distinse soprattutto per gli studi kantiani e fichtiani, nonché per l'edizione delle opere di Fichte.

l'estensione e il tempo di consegna dei lavori»¹¹. Poi assicurava: «Quantunque l'anno prossimo io sia occupatissimo, tuttavia farò il possibile per soddisfare la sua domanda»¹².

Avute le informazioni richieste, Croce riscriveva al Medicus il 21 dicembre, affermando di accettare l'incarico. Egli, in realtà, si era «proposto di non assumere impegni di altri lavori»¹³, ma l'invito era «così attraente»¹⁴ da vincere le sue perplessità.

L'attrazione dell'invito era tutta rappresentata dal tema che Croce doveva affrontare: egli, infatti, doveva scrivere un manuale di Filosofia della storia: argomento che, a suo dire, «aveva abbastanza studiato»¹⁵ e sul quale si riprometteva «di fare cosa di qualche novità»¹⁶. Il suo problema era quello del tempo: direzione de «*La Critica*» e di varie collezioni, la monografia su Vico (*La filosofia di Giambattista Vico*, pubblicata presso Laterza nel 1911) e «un lavoro di storia letteraria, già cominciato da un pezzo»¹⁷ (*Scritti di storia letteraria e politica: la rivoluzione napoletana del 1799. Biografie, racconti, ricerche*,

¹¹ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* (1917), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989. *Nota del curatore*, pag. 401. Di questa grande opera crociana è da pochi mesi uscita l'edizione critica curata per Bibliopolis, nel quadro dell'Edizione nazionale delle opere di B. Croce, da E. Massimilla e T. Tagliaferri.

¹² B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989. *Nota del curatore*, pag. 401.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*. Come si è visto nei capitoli precedenti di questo lavoro, Croce fin dalla memoria pontaniana del 1893, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, aveva cominciato a scrivere intorno al concetto di Filosofia della storia. E, fin da allora, tale concetto fu da lui sempre rifiutato. Su questa concezione, poi, qualche anno più tardi (nel 1896) nacque una vibrante polemica con Giovanni Gentile (allora suo grande amico e, di lì a poco, suo collaboratore). Su tale polemica e la sua evoluzione, F. Tessitore ha scritto un puntuale e assai interessante saggio, dal titolo *Croce, Gentile e la polemica sulla filosofia della storia* che si può trovare sulla rivista *Magazzino di filosofia*, quadrimestrale di informazione, bilancio ed esercizio della filosofia, n.14, anno V, Franco Angeli, Milano 2004. Su questo numero sono pubblicati gli atti del seminario internazionale di studio *Temî crociani della "nuova Italia"*, organizzato dai Dipartimenti di Filosofia delle Università di Napoli "Federico II" e della Statale di Milano e tenutosi a Gargnano del Garda dal 27 al 29 ottobre 2003. Gli atti, tra i quali si trova anche il citato saggio di F. Tessitore (pp. 7 – 35), sono stati curati da A. Marini.

¹⁶ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., *Nota del curatore*, pag. 401.

¹⁷ *Ivi*, pag. 402.

III edizione pubblicata presso Laterza nel 1912) non potevano che ritardare il nuovo impegno preso da Croce, al quale egli avrebbe potuto lavorare in maniera completa soltanto dal 1912, sperando «di consegnare tutto il lavoro nel 1913»¹⁸.

Inoltre, il filosofo napoletano si riservava «il diritto di pubblicare il lavoro in italiano, quando saranno passati due anni dall'edizione tedesca»¹⁹: ciò per tenere fede alla propria «promessa (non legale, ma amichevole) all'editore Laterza, mio fedele cooperatore, di dargli tutto ciò che andrò scrivendo»²⁰.

Venne così stipulato il contratto, che ha la data del 28 febbraio 1910. Passerà parecchio tempo, però, prima che Croce cominciasse a lavorare al volume: solo il 12 ottobre 1911 egli annotò di aver «stabilito il piano di ricerche da fare per il libro sulla Filosofia della storia, da scrivere per l'editore tedesco»²¹. Il 17 ottobre, con la sua proverbiale solerzia, poté già annotare di avere «cominciato letture per la filosofia della storia»²² e il 26 ottobre di aver preso «qualche appunto per la filosofia della storia»²³.

Poi, improvvisamente, il lavoro si interrompe. Tale interruzione è importante: non si tratta, infatti, di impedimento materiale o passeggero.

Il 4 dicembre Croce scriveva di aver «letto e ripensato intorno alla Filosofia della storia, venendo alla conclusione che mi

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

convenga sciogliermi da quell'impegno, incautamente preso, e non sobbarcarmi a un lavoro che appartiene alle solite materializzazioni che i tedeschi odierni usano fare della filosofia»²⁴.

Senonchè, a sua volta, anche questa decisa riflessione venne da Croce, di lì a poco, smentita.

Il 10 dicembre era di nuovo pronto «uno schema per il libro sulla filosofia della storia»²⁵, che venne ritoccato il 2 gennaio 1912.

Il 14 gennaio egli cominciò «a fare lo schema dei capitoli del libro»²⁶; il 18 gennaio delineò questo schema in 20 capitoli, forse «lo schema definitivo»²⁷.

Ma, ancora una volta, per lavori e circostanze varie, le letture, gli appunti e le riflessioni intorno alla nuova opera si interruppero.

Il 3 febbraio 1912, il filosofo ricominciò a «riavviare i pensieri e le ricerche per la filosofia della storia»²⁸ e, sino alla fine di febbraio, risulta che il lavoro continuò. Dopodiché Croce torna «agli studi di filosofia della storia»²⁹ soltanto il 13 aprile e li continua fino al 10 maggio, giorno in cui parla di «meditazioni per rifare il piano del lavoro»³⁰.

Lo studio progrediva con la solita continuità, e con le solite interruzioni, anche nei mesi seguenti.

²⁴ *Ivi*, pag. 403.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

Poi, il 18 agosto, Croce scriveva di aver «preso a ripensare al piano del mio libro sulla storia»³¹. L'affermazione, nella sua semplicità, era di fondamentale importanza: non solo era nuovamente in questione il piano dell'opera, ma anche l'argomento appare ora mutato significativamente, dal momento che l'autore da "filosofia della storia" passa a "storia" *tout court*. Il momento, quindi, doveva essere davvero assai delicato: cosa normale per un lavoro di così grande impegno.

E ciò è testimoniato da numerose annotazioni da parte di Croce, che vale la pena ricordare.

19 agosto: «Ho lavorato al piano definitivo del libro, delineando alcuni capitoli»³². 20 agosto: «Ho continuato a rimuginare il piano del lavoro sulla Storia»³³. 21 agosto: «Ho rifatto il piano generale e ho cominciato a distribuire il materiale per capitoli»³⁴. 22 agosto: «Continuata distribuzione del materiale»³⁵. E poi, 1° settembre: «Cominciato a ripensare e criticare lo schema già fatto per il libro sulla Storia»³⁶. 2 settembre: «Continuato a rimuginare, ma con poco entusiasmo, lo schema del libro sulla Storia»³⁷. 3 settembre: «Fissato un nuovo schema; sarà poi, nelle sue linee generali, il definitivo?»³⁸. 10 settembre: «Ho cominciato a ripensare intorno

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, pag. 404.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*. Già il 18 gennaio 1912 Croce, come già detto, aveva parlato di "schema definitivo" per il suo nuovo libro. Torna a parlarne il 3 settembre, ma in maniera tutt'altro che sicura. Come rileva G. Galasso, qui «il

alla Storia»³⁹. 11 settembre: «Meditato sull'argomento, fatte e disfatte trame di pensieri»⁴⁰. 12 settembre: «Ricominciato schema con altro ordine»⁴¹.

Il 13 settembre 1912, a circa dieci mesi dall'inizio del lavoro, Croce afferma di aver «terminato il nuovo schema della parte teorica del mio lavoro, e mi sembra che ora stia bene. Ma ho scorto anche la necessità di sciogliermi dall'impegno preso con l'editore tedesco per il volume di Filosofia della storia, perché non c'è materia per un volume di tale argomento»⁴².

E ancora: già il 17 settembre egli annotava di aver «continuato a lavorare allo schema del lavoro sulla Storia, e finita parte teorica»⁴³; il 19 settembre di aver «pensato al modo di connettere la parte storica alla parte teorica della memoria sulla Storia»⁴⁴; tra il 20 e il 23 settembre di aver «continuato a

contrasto con la fiduciosa sicurezza manifestata il 18 gennaio non potrebbe essere più eloquente» (*Nota del curatore*, in B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., pag. 404).

³⁹ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., *Nota del curatore*, pag. 404.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*. Tutte queste cose venivano puntualmente annotate da Croce nei suoi famosi e preziosi *Taccuini di lavoro* (1906 – 1951), oggi in 6 voll., a cura della famiglia Croce, Napoli, Arte Tipografica, 1987. «Dal 27 maggio 1906 – scrive F. Nicolini, suo fedele amico e collaboratore – Croce prese, sera per sera, a farsi, come usava dire, l'esame di coscienza, e a consacrare i risultati in quei taccuini con copertina di tela cerata, che a Napoli, oltre i cartolai, offrivano per pochi soldi tutta una coorte, ora scomparsa, di venditori ambulanti [...]. Dal 1926 in poi, non senza sobbarcarsi alla grave fatica di ricopiare il già scritto lungo tutto il ventennio precedente, il Nostro volle dare a quei diari, o, come gli piacque intitolarli, *Taccuini di lavoro*, veste esterna molto più decorosa in sei grossi volumi in carta a mano dello stesso formato dei fascicoli de «*La Critica*» e tutt'e sei uniformemente rilegati in ottima pergamena. Il volume primo (pp. 1 – 462) abbraccia gli anni 1906 – 16. Il secondo (pp. 1 – 454), gli anni 1917 – 26. Il terzo (pp. 1 – 639), gli anni 1927 – 36. Il quarto (pp. 1 – 739), gli anni 1937 – 43. Il quinto (pp. 1 – 1273, più ancora 1 – 222), il biennio 1944 – 45. Il sesto (pp. 225 – 557), il quinquennio 1949 – 50» (F. Nicolini, *L'«editio ne varietur» delle opere di Benedetto Croce. Saggio bibliografico con taluni riassunti o passi testuali e ventinove fuori testo*, volume promosso dal Banco di Napoli per l'Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1960, pag. 439). Un ampio saggio di questi taccuini fu dato da Croce nel volumetto *Quando l'Italia era divisa in due* (in «*Quaderni della Critica*», anni II e III, 1946 – 47, pubblicato poi in volume con lo stesso titolo, presso la casa editrice Laterza di Bari nel 1948).

⁴² B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., *Nota del curatore*, pag. 404.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

ordinare appunti per la parte storica e cominciato ad abbozzare la medesima nella mia memoria»⁴⁵.

Il lavoro, pertanto, continuava e, al tempo stesso, continuavano a presentarsi al filosofo altri problemi.

Il 26 settembre era appena terminato lo schema della parte storica e subito, il 27, Croce registrava che «erano continuati dubbi e autocritica, che han messo capo al convincimento della impossibilità di fare in niun modo il libro desiderato dall'editore tedesco. Potrò – egli aggiungeva – fare invece una serie di saggi sulla storiografia e la storia della storiografia»⁴⁶.

Frutto di questo procedere così complesso fu la lettera che Croce scrisse a Medicus il 24 novembre 1912, chiedendogli di aiutarlo presso l'editore Mohr a scusarsi della sua intenzione di «rinunziare a comporre il volume di *Geschichtphilosophie* e sciogliere il contratto»⁴⁷. Scriveva, inoltre, di aver «lavorato assiduamente, in tutto il tempo libero da altre occupazioni, a preparare quel volume, raccogliendo non poco materiale, parte in appunti e parte nel mio cervello»⁴⁸. Aveva anche «disegnato in più modi la condotta dell'opera, accingendomi a svolgerla»⁴⁹, ma – e questo è il punto per lui decisivo – «i risultati ai quali sono giunto e la critica che esercito su me stesso mi hanno persuaso che un volume di Filosofia della storia non si può fare

⁴⁵ *Ivi*, pag. 405.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

in niun modo; o, almeno, non si può fare da me, che nego radicalmente la filosofia della storia»⁵⁰.

A documentare le ragioni di questa sua impossibilità teoretica a svolgere il lavoro richiestogli, Croce inviò a Medicus due memorie: *Genesi e dissoluzione ideale della «Filosofia della storia»*⁵¹ e *Storia, cronaca e false storie*⁵². Infine, a scanso di equivoci, chiarì che nel volume non avrebbe potuto sostenere questa tesi negativa (cioè, l'impossibilità di una Filosofia della storia), dal momento che «il volume, secondo il disegno della collezione, deve avere un carattere di trattazione scolastica, di manuale, ecc. E con una tesi negativa non si può fare un trattato o un manuale. Per la tesi negativa bastano le poche pagine della mia memorietta»⁵³.

Il materiale da lui raccolto poteva prestarsi comunque «ad essere elaborato in una serie di saggi in parte polemici»⁵⁴. Egli aveva «cominciato ad elaborarlo» coi due saggi inviati a Medicus, e lo avrebbe ulteriormente sviluppato con altri cinque o sei che aveva «disegnato».

Ma «un volume organico sulla Filosofia della storia» non ne veniva fuori: egli avrebbe dovuto farlo «contro coscienza (che non sarebbe bene) o pedantesca (e non lo so fare così)»⁵⁵.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Questa memoria fu pubblicata, la prima volta, nel 1912 nell'Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo, anno II. E' stata poi ristampata in *Teoria e storia della storiografia* del 1917.

⁵² La memoria uscì negli «Atti» dell'*Accademia Pontaniana* di Napoli, anno XLII, 1912. E' stata anch'essa ristampata in *Teoria e storia della storiografia* del 1917.

⁵³ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., *Nota del curatore*, pag. 406.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

La ragione teoretica era per Croce chiara e, si potrebbe dire, invalicabile: «Posta l'identità di filosofia e storia, da me sostenuta, la filosofia della storia è affatto risolta»⁵⁶.

Il filosofo partenopeo era, peraltro, convinto che Medicus, uomo di studi, avrebbe compreso le sue ragioni, spiegandole all'editore: «Si tratta non di cattiva volontà, ma di necessità mentale»⁵⁷. A Mohr, per giunta, Croce era pronto ad offrire, senza alcun compenso, «i saggi che ho scritto e andrò scrivendo sulla *Teoria della storia*»⁵⁸.

Un tale volume – egli concludeva – «andrebbe bene e interesserebbe. Ma non potrebbe mai far parte di una collezione di manuali»⁵⁹.

Si comprende subito come la lettera crociana inviata a Fritz Medicus ripercorreva, in forma più dettagliata, l'iter che lo stesso Croce aveva puntualmente annotato, per quasi dieci mesi, sui *Taccuini*.

Ne era, anzi, la sanzione formale e definitiva.

L'editore Mohr manifestò comprensione verso il filosofo: il contratto del 1910 fu sciolto e si convenne che, in cambio di una *Geschichtsphilosophie*, egli avrebbe pubblicato, fuori dalla serie del *Grundriss*, un volume intitolato *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*.

⁵⁶ *Ibidem*. Dell'identità di filosofia e storia, teorizzata da Croce nella *Logica come scienza del concetto puro* (Laterza, Bari 1909), si è discusso ampiamente nel secondo capitolo di questo lavoro.

⁵⁷ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., *Nota del curatore*, pag. 406.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*. Assai simpatica e pregnante è l'immagine con cui Croce chiude la lettera. Egli scrive di sentirsi «ora come un individuo che deve sciogliere un fidanzamento, per impotenza sopraggiunta».

Una volta avviatosi in questa direzione, il lavoro, differentemente da quanto accaduto in precedenza, andò avanti in maniera assai rapida.

Alla data del 3 marzo 1913, gran parte dei saggi sulla storia preannunciati nella lettera scritta a Medicus erano già pronti⁶⁰.

Già il 27 febbraio, Croce scriveva: «Ho terminato la mia memoria sulla *Storia della storiografia, Deo gratias*»⁶¹.

E proprio il 3 marzo: «Ho riveduto la copia della 1° parte del mio lavoro sulla storia della storiografia, e l'ho mandata in tipografia»⁶².

Il «secondo e ultimo pezzo»⁶³ venne spedito al tipografo qualche giorno più tardi, il 14 marzo.

Dopo una breve pausa si giungeva, poi, il 10 maggio 1913, ad una nota risolutiva: «Ho riordinato anche e preparato per la stampa – scriveva Croce quel giorno nei *Taccuini* – il volume da pubblicare in tedesco (in cambio di quello promesso di *Filosofia della storia*), che avrà per titolo: *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*; e l'ho spedito all'editore Mohr in Germania»⁶⁴.

L'opera apparve due anni dopo, nel marzo 1915.

⁶⁰ Oltre ai due già citati, Croce scrisse altri cinque saggi: 1) *Storia delle storie* (1° novembre 1912); 2) *Storia della storiografia* (20 novembre 1912); 3) *La positività della storia* (7 gennaio 1913); 4) *L'umanità della storia* (13 gennaio 1913); 5) *Questioni storiografiche* (16 gennaio 1913).

⁶¹ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., *Nota del curatore*, pag. 407.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*. Già prima, il 14 aprile 1913, Croce aveva scritto a Medicus, preannunciando la spedizione e raccomandandogli: «Io l'affido a Lei perché o lo traduca Lei (questo sarebbe il meglio) o ne curi la traduzione. Il libro è scritto con molta diligenza e mi dorrebbe che capitasse nelle mani di un traduttore grossolano» (B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., *Nota del curatore*, pag. 408). Alla fine, come traduttore fu scelto Enrico Pizzo e tale scelta risultò gradita a Croce che ricordava di essere ricorso al padre di questi molti anni prima per ricevere notizie del soggiorno di F. De Sanctis a Zurigo.

Dopo l'edizione tedesca, Croce pensò subito ad un'edizione italiana del libro: ne aveva già dato varie anticipazioni ne «*La Critica*» e negli «*Atti*» dell'Accademia Pontaniana.

Il 14 maggio 1916 scriveva di aver «cominciato a lavorare all'ordinamento del volume IV della *Filosofia dello spirito*»⁶⁵ e nei giorni seguenti di averne curato la correzione, finché il 20 maggio annotò di averlo «terminato di preparare per la stampa»⁶⁶.

Tuttavia, il 23 luglio scrisse «una nota da aggiungere al volume sulla *Teoria e storia della storiografia*, ossia sull'*Analogia e anomalia delle storie speciali*»⁶⁷; il 10 agosto si aggiunsero altre pagine ancora e così «per la spedizione in tipografia, il IV volume della *Filosofia dello spirito*»⁶⁸ era pronto solo il 9 settembre 1916.

Il 17 novembre, poi, con i consueti ritmi crociani se ne cominciava la revisione, proseguita in bozze di stampa nel dicembre successivo fino al 10, quando Croce annotò di aver «finito di rivedere le bozze»⁶⁹. Altre bozze (probabilmente le seconde) furono corrette tra il 16 e il 27 dicembre.

Questo lavoro di "revisione delle bozze" sarebbe ripreso solo dal 16 al 22 aprile 1917, in un momento molto triste per Croce. Il 29 aprile, infatti, moriva il suo unico figlio maschio Giulio e il

⁶⁵ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., *Nota del curatore*, pag. 408.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

filosofo cadde in una comprensibile «continua oppressione e depressione»⁷⁰.

Dal 16 maggio cominciava un nuovo ciclo di correzione delle bozze fino al 22; quindi, ancora dal 29 maggio al 2 giugno e dal 13 al 15 giugno, quando risulta «terminata correzione della *Teoria e storia della storiografia*, e licenziati gli ultimi fogli e l'indice»⁷¹.

L'opera italiana, rispetto a quella tedesca, presentava «pochi ritocchi e l'aggiunta di tre brevi saggi, collocati come appendice alla prima parte»⁷².

Questa è la genesi di *Teoria e storia della storiografia*, senza dubbio una tra le più grandi opere crociane.

Per poche opere, o forse per nessun'altra opera di Croce abbiamo testimonianza di «una genesi così tormentata e così a lungo incerta nelle sue prospettive»⁷³. E anche, in alcuni momenti, ricca di sorprese.

La prima, tra queste, è di certo rappresentata dall'iniziale accettazione da parte di Croce della richiesta di scrivere per l'editore tedesco Mohr un libro di filosofia della storia; un tema, questo, che (come si è visto già nei precedenti capitoli di questo lavoro) non era affatto congeniale al pensiero del filosofo. Anzi,

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit. *Avvertenza*, pag. 9. I tre saggi a cui accenna Croce sono: 1) *Le notizie attestate*; 2) il già citato *Analogia e anomalia delle storie speciali*; 3) *Filosofia e metodologia*. A partire dalla terza edizione dell'opera (Laterza, Bari 1927) «misi in fondo al volume, – scrive Croce – sotto titolo di *Marginalia*, alcune postille e recensioni che si rannodano a singoli punti delle teorie ragionate nel libro» (B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., *Avvertenza*, pag. 10).

⁷³ G. Galasso, *Nota del curatore*, in B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., pag. 409.

a voler essere più chiari e precisi, la Filosofia della storia era un concetto che Croce respingeva in maniera decisa e assoluta.

Ecco, allora, che non sorprende (ma è, al contempo, cosa ugualmente significativa) che, col passare del tempo, egli passi dal tema "Filosofia della storia" a quello definito puramente e semplicemente "storia". E poi, un'altra cosa assai importante e significativa: neanche dopo aver deciso il tema del libro (composto, appunto, da saggi di *Teoria della storia*, di gran lunga più attinenti all'indirizzo di fondo del suo pensiero), Croce procede in maniera spedita. Anche allora, infatti, egli è costretto a rifare lo schema del lavoro un paio di volte.

Infine, accanto alla parte teorica apparve una parte storica, secondo il modulo già elaborato dal filosofo napoletano nei tre volumi della *Filosofia dello spirito*, «con problemi di connessione tra le due parti che in questo caso sembrano, per la verità, essere stati maggiori»⁷⁴. Cosicché il libro «così come alla fine risultò composto, era difficilmente inseribile nel *corpus* sistematico crociano»⁷⁵.

Lo stesso Croce, nell'*Avvertenza* del maggio 1916 premessa all'edizione italiana⁷⁶, riteneva importante dare «qualche chiarimento intorno al volume designato come "quarto" della mia *Filosofia dello spirito*»⁷⁷. Quarto volume che, della *Filosofia dello spirito* «non forma – egli scrive – una nuova parte

⁷⁴ *Ibidem*. «Era chiaro – rileva ancora Galasso – che la materia gli era venuta crescendo fra le mani e ponendo problemi che non erano di semplice composizione letteraria».

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Tale *Avvertenza* è giudicata da G. Galasso come «una delle pagine crociane meno persuasive» (*Nota del curatore*, cit., pag. 410).

⁷⁷ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., *Avvertenza*, pag. 9.

sistemica, ed è da considerare piuttosto approfondimento ed ampliamento alla teoria della storiografia già delineata in alcuni capitoli della seconda parte, ossia della *Logica*»⁷⁸.

Se si volesse procedere ad un'analisi filologica di queste ultime parole, sarebbe necessario soffermarsi attentamente sull'avverbio "*piuttosto*".

L'uso di questo avverbio è poco crociano; «e che varrebbe, del resto, crocianamente, la precisazione che il volume sarebbe "piuttosto approfondimento ed ampliamento" di una parte del sistema che "una nuova parte sistemica"?»⁷⁹.

Qui "*piuttosto*" non vuol dire "*invece*"; non significa "*al contrario*".

Significa, «alla lettera, sì e no, sì per la parte maggiore, no per la parte minore. L'uso dell'avverbio è, dunque, rivelatore»⁸⁰.

Così come rivelatrici sono anche le ultime frasi dell'*Avvertenza*: «In certo senso (altra espressione inconsueta al rigore crociano), ripigliare di proposito, dopo il lungo giro compiuto (nei primi tre volumi della *Filosofia dello spirito*), il discorso sulla storiografia, traendolo fuori dai limiti della prima trattazione, era la più naturale conclusione che si potesse dare all'opera intera»⁸¹. E proprio questo carattere di conclusione spiegava e giustificava per Croce «la forma letteraria di quest'ultimo

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ G. Galasso, *Nota del curatore*, in B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., pag. 410.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., *Avvertenza*, pp. 9 – 10.

volume, più serrata e meno didascalica di quella dei volumi precedenti»⁸².

Ma, in realtà, la stessa diversità di forma letteraria denunciava la presenza di una diversità più sostanziale.

Teoria e storia della storiografia presentava, come i tre precedenti volumi della *Filosofia dello spirito*, una parte teorica e una parte storica (nonostante, come già si è detto, gli sforzi particolari dell'autore nella connessione tra le due parti).

C'è, però, da chiedersi una cosa ben precisa: la minore didascalicità e la maggiore stringatezza di cui parla Croce sono in relazione con una qualche rottura dello schema teoretico seguito nelle tre opere precedenti? Quindi, è davvero un "approfondimento ed ampliamento alla teoria della storiografia" data nella *Logica* quello al quale, svolgendo il filo dei suoi pensieri, il filosofo era giunto qualche anno dopo?

Tale questione già non era sfuggita ad Antonio Gramsci, uno fra i più acuti e partecipi lettori di Croce.

In una delle sue *Lettere dal carcere* (datata 12 dicembre 1927) egli notò che *Teoria e storia della storiografia* «contiene, oltre che una sintesi dell'intero sistema filosofico crociano, anche una vera e propria revisione dello stesso sistema, e può dar luogo a lunghe meditazioni»⁸³. Questa revisione era interpretata da Gramsci come «un processo lineare, univoco, apertosi con gli scritti di teoria storica e storiografica dal 1910 in poi e protrattosi fino alla *Storia d'Europa nel secolo decimonono*,

⁸² *Ivi*, pag. 10.

⁸³ A. Gramsci, *Lettere dal carcere (1926 – 1937)*, a cura di A. Santucci, Sellerio, Palermo 1996, pag. 97.

posteriore di circa vent'anni»⁸⁴. Ma era, al tempo stesso, anche «la meritoria percezione di un problema effettivo, della cui generale preterizione o inavvertenza gli studi crociani hanno sofferto e soffrono un danno profondo»⁸⁵.

Soltanto affrontando questo problema si può, invece, fare chiarezza su un tempo della filosofia crociana che, all'incirca tra il 1910 e il 1920, ne segnò un culmine speculativo e ne rivelò «il profondo significato in rapporto allo spirito del suo tempo con un'intensità che solo gli scritti dell'ultimo Croce avrebbero pareggiato in drammaticità e in ricchezza di motivi»⁸⁶.

Di questo tempo della filosofia crociana *Teoria e storia della storiografia* è indiscutibilmente il momento più alto e intimamente più sofferto. Ma intorno a questo vero e proprio capolavoro, tutta la restante produzione crociana dello stesso periodo esprime lo stesso orientamento sostanziale⁸⁷.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Sono tante le opere crociane da ricordare per il decennio che va dal 1910 al 1920. Gramsci, per esempio, parlando di *Teoria e storia della storiografia*, richiamò il legame con la *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono* (pubblicato per la prima volta nel 1921, presso Laterza di Bari): «I due lavori si integrano, in un certo senso, e conviene forse rileggerli insieme» (in A. Gramsci, *Quaderni dal carcere (1929 – 1935)*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2007, pag. 102). Ma è giusto citare anche libri come quello su Vico del 1911 (*La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari), la *Prefazione ai Saggi sulla letteratura italiana del Seicento* pure del 1911 (Laterza, Bari), il *Saggio su Hegel* nell'edizione apparsa nel 1913 (di cui si è ampiamente parlato nel secondo capitolo di questo lavoro), il *Breviario di Estetica* sempre del 1913 (Laterza, Bari), *Cultura e vita morale del 1914* (Laterza, Bari), gli studi su De Sanctis (1 – *Le lezioni di letteratura di Francesco De Sanctis dal 1839 al 1848 dai quaderni della scuola*; 2 – *Gli scritti di Francesco De Sanctis e la loro varia fortuna*; 3 – *Ricerche e documenti desanctisiani: il centenario di Francesco De Sanctis*; 4 – *Il soggiorno in Calabria, l'arresto e la prigionia di Francesco De Sanctis*) e la raccolta su *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza del 1917* (Laterza, Bari), la nuova edizione di *Materialismo storico ed economia marxistica* (Laterza, Bari) e il *Contributo alla critica di me stesso* del 1918, *Una famiglia di patrioti* (Laterza, Bari) e *La riforma della storia letteraria ed artistica* del 1919, i *Nuovi saggi di estetica* (Laterza, Bari) il trittico *Ariosto, Shakespeare e Corbeille* (Laterza, Bari) e i saggi su Carducci (*Giosue Carducci: studio critico*, Laterza, Bari) e Pascoli (*Giovanni Pascoli: studio critico*, Laterza, Bari) del 1920, il libro su Dante (*La poesia di Dante*, Laterza, Bari) del 1921, i *Frammenti di etica* del 1922 (Laterza, Bari) e *Poesia e non poesia* del 1923 (Laterza, Bari). Per non parlare, poi, dell'amplissima produzione minore, che venne raccolta essenzialmente nelle *Pagine sparse* (3 volumi dal 1941 al 1943, presso Ricciardi di Napoli e varie riedizioni) e nelle *Conversazioni critiche* (5 serie dal 1918 al 1939,

Su questo punto, quindi, un'interpretazione dello sviluppo e del senso riconoscibili nel lungo *iter* filosofico di Croce deve fare perno su un'attenzione che, nella pur vasta letteratura crociana, si farebbe grande fatica a ritrovare.

Lo stesso spunto offerto da Gramsci è rimasto senza alcuno svolgimento, sebbene a lui si siano ispirati, dalla pubblicazione dei *Quaderni dal carcere* in poi, tanti studiosi di Croce o dei problemi del suo pensiero.

Gramsci, peraltro, «non solo non aveva sviluppato in nessun modo una intuizione così acuta, ma non aveva neppure precisato a quale punto del complesso delle idee di Croce quella sua intuizione andasse più in concreto e determinatamente applicata»⁸⁸.

In realtà, il generale orientamento di revisione che *Teoria e storia della storiografia* introduce nella "filosofia dello spirito" già delineatasi nei volumi dell'*Estetica*, della *Logica* e della *Filosofia della pratica*, ha un suo punto centrale, intorno al quale va analizzato. Si tratta del principio della contemporaneità della storia (o, come è più giusto dire, della contemporaneità storiografica di ogni storia) che è stato sempre riconosciuto come uno degli approdi principali del pensiero crociano.

presso Laterza di Bari e varie riedizioni). Nel 1923, infine, cominciarono ad apparire per giunta i saggi sulla storia del regno di Napoli, con i quali la successiva svolta crociana degli anni '20 si delineava, ormai, con matura evidenza.

⁸⁸ G. Galasso, *Nota del curatore*, in B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., pag. 416.

3.3 Critica della storia universale e dissoluzione della filosofia della storia

Tutto lo svolgimento del pensiero di Croce, dopo la teorizzazione dell'unità di storia e filosofia nella *Logica* è ispirato e sospinto implacabilmente dall'esigenza di definire, con sempre maggiore consapevolezza, il rapporto intrinseco che lega la vita della filosofia alla vita della storia e viceversa. Ciò voleva dire, in altri termini, sviscerare, distinguere, criticare fino in fondo il nesso dialettico tra il semicircolo della vita teoretica (storicismo ideale) e il semicircolo della vita pratica (storicismo reale), di cui già nella *Logica* si erano poste le fondamenta con la dialettica dell'unità – distinzione.

Le opere posteriori alla *Logica*, pertanto, possono considerarsi la dinamicizzazione e, conseguentemente, la delucidazione delle grandi e fondamentali verità stabilite in quell'opera; verità che non bisogna mai dimenticare, se non si vuol correre il pericolo di fraintendere il pensiero crociano.

Solo così, infatti, si può percepire in profondità la continuità che circola in tutte le opere del filosofo partenopeo dopo questa fondamentale del 1909, in cui davvero, per la prima volta, il suo pensiero è definito in maniera organica e originale.

Ma, nella filosofia crociana, nello storicismo assoluto di Croce, dalla soluzione di un problema ne nasce immediatamente uno nuovo.

E così, giunto all'identificazione della storia con la filosofia, Croce avverte subito l'esigenza di rendere feconda quella verità appena teorizzata.

Ecco, quindi, che davanti al filosofo si poneva il nuovo problema: quale è l'intrinseca genesi della storiografia, ovvero del giudizio storico? Come e perché sorge l'esigenza di una storiografia come filosofia o di una filosofia come storiografia? O, in parole più semplici, perché l'uomo sente l'esigenza della conoscenza storica come conoscenza filosofica?

In *Teoria e storia della storiografia* Croce dà una sua risposta a tali domande.

La storiografia deve sempre rispondere, per il filosofo, ad un interesse. A sua volta, un interesse non può, per sua natura, sorgere che dai problemi che pone la storia come azione presente.

Un interesse che non sorga dalla storia della vita presente è, di per se stesso, un assurdo. «Solo un interesse della vita presente ci può muovere a indagare un fatto passato; il quale, dunque, in quanto si unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente»⁸⁹.

Ci troviamo di fronte, quindi, alla scoperta di una nuova dimensione, che mancava alla storia: il presente, «che è poi un tempo atemporale, in quanto coincidente con l'articolarsi del

⁸⁹ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 14.

giudizio storico, un tempo assai vicino alla forma pura kantiana e alla *durée réelle* del Bergson»⁹⁰.

Quindi, «ogni vera storia è storia contemporanea»⁹¹: il presente, infatti, non può essere oggetto di giudizio ed ecco che Croce intuisce il grande principio della contemporaneità della storia (o storiografia, che qui è lo stesso).

Questa scoperta determina innanzitutto l'eliminazione di uno dei più tenaci *idola* del metodo storico: quello per cui si ritiene che la cronaca sia anteriore alla storia. Comunemente si pensa, infatti, che la cronaca sia più vicina al presente perché opera di chi è l'immediato testimone dei fatti che vuol salvare dall'oblio: dunque, essa verrebbe prima della storia.

Al contrario, per Croce, la cronaca viene dopo la storia; anzi la storia, proprio perché nasce da un interesse del presente, è l'ideale precedente di qualsiasi cronaca: «La storia è la storia viva, la cronaca la storia morta; la storia, la storia contemporanea, e la cronaca, la storia passata; la storia è precipuamente un atto di pensiero, la cronaca un atto di volontà. Ogni storia diventa cronaca quando non è più pensata,

⁹⁰ R. Franchini, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, cit., pag. 80. Croce aveva letto le opere di H. Bergson nei primi anni del Novecento e si era amichevolmente incontrato con lui al Congresso Internazionale di filosofia del 1911 a Bologna.

⁹¹ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 14. L'inizio di quest'opera è davvero celebre: «"Storia contemporanea" si suol chiamare – scrive Croce – la storia di un tratto di tempo, che si considera un vicinissimo passato: dell'ultimo cinquantennio o decennio o anno o mese o giorno, e magari dell'ultima ora e dell'ultimo minuto. Ma, a voler pensare e parlare con istretto rigore, "contemporanea" dovrebbe dirsi sola quella storia che nasce immediatamente sull'atto che si viene compiendo, come coscienza dell'atto; la storia, per esempio, che io faccio di me in quanto prendo a comporre queste pagine, e che è il pensiero del mio comporre, congiunto necessariamente all'opera del comporre» (pag. 13).

ma solamente ricordata nelle astratte parole, che erano un tempo concrete e la esprimevano»⁹².

Pertanto, viene «prima la Storia, poi la Cronaca. Prima il vivente, poi il cadavere; e far nascere la storia dalla cronaca tanto varrebbe quanto far nascere il vivente dal cadavere, che è invece il residuo della vita, come la cronaca è il residuo della storia»⁹³.

A differenza, però, del cadavere (che in nessuna maniera potrà tornare in vita), nel campo della storia e della cronaca ciò che è morto può tornare a vivere, «può letteralmente risorgere attraverso i “ravvivamenti” della contemporaneità della storia»⁹⁴.

«Questi ravvivamenti – Croce scrive – hanno motivi affatto interiori; e non c'è copia di documenti o di narrazioni che possa effettuarli, anzi sono essi medesimi che raccolgono in copia e recano innanzi a sé i documenti e le narrazioni, che, senza di essi, rimarrebbero sparpagliati e inerti. E sarà impossibile intendere mai nulla del processo effettivo del pensare storico se non si muove dal principio che lo spirito stesso è storia, e in ogni suo momento fattore di storia e risultato insieme di tutta la storia anteriore; cosicché lo spirito reca in sé tutta la sua storia, che coincide poi col sé stesso. Dimenticare un aspetto della

⁹² B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 21.

⁹³ *Ivi*, pag. 23. Sullo stesso argomento sono celebri le pagine conclusive di questo primo capitolo di *Teoria e storia della storiografia*, che ha come titolo, appunto, *Storia e cronaca*. Pagine in cui Croce «attraverso una prosa letterariamente sin troppo brillante, vi torna a declinare le sue idee su ciò che va ritenuto “cronaca” e sulla “classe di lavoratori” preposta alla gestione della cronaca, indulgiando con compiacimento su immagini di morte: le “spoglie mortali della storia”, i “sepolcri”, le biblioteche, gli archivi e i musei come “bianche e tacite case dei morti”» (D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, cit., pag. 87).

⁹⁴ D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, cit., pag. 88.

storia – prosegue il filosofo – e ricordarne un altro non è se non il ritmo stesso della vita dello spirito, il quale opera determinandosi e individuandosi, e indetermina e disindividua sempre le precedenti determinazioni e individuazioni per crearne altre più ricche. Lo spirito riviverebbe, per così dire, la sua storia anche senza quelle cose esterne che si dicono narrazioni e documenti; ma quelle cose esterne sono strumenti ch'egli si foggia, ed atti preparatorii ch'egli compie, per attuare quella vitale evocazione interiore, nel cui processo si risolvono. E a tal uso lo spirito asserisce e gelosamente serba le "memorie del passato"»⁹⁵.

Pagina assai conosciuta ed importante, questa, in cui Croce – partendo dalla considerazione dei limiti della cronaca e dalla dimostrazione dell'aspetto utile ma comunque secondario dei documenti – parla dello spirito come memoria, dello "spirito che reca in sé tutta la storia", che è dunque «portatore di storia, o, meglio ancora, identico con la storia, che infatti "coincide poi col sé stesso"»⁹⁶.

Lo spirito, quindi, è "sempre storicamente": di conseguenza, l'interesse per l'indagine storiografica è sempre un problema attuale. Dire che un interesse nasce dalla vita passata significherebbe dire (e si torna all'affermazione crociana riportata poco sopra) che la vita nasce dalla morte, ossia che il presente vive la vita passata e non quella attuale. La storia

⁹⁵ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., pp. 27 – 28.

⁹⁶ D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, cit., pag. 88. «E' sviluppando questa linea di discorso – osserva ancora Conte – che, a nostro parere, Croce arriverà a parlare, venti e più anni dopo, della "storia del mondo" come "storia dell'anima umana"».

passata, in sé e per sé, è la morte di un'oggettiva immobilità: «Ciò che si serba ed arricchisce nel corso della storia è la storia stessa, la spiritualità; e il passato non vive altro che nel presente, come forza del presente, risoluto e trasfigurato nel presente»⁹⁷.

Una simile concezione della storia, della «storia viva e attiva, la storia contemporanea»⁹⁸ consente a Croce di operare la dissoluzione di quella che lui definisce una semplice "pretesa", cioè la storia universale.

Il terzo capitolo di *Teoria e storia della storiografia* è intitolato *La storia come storia dell'universale. Critica della «storia universale»*. E questa critica è condotta da Croce in maniera serrata e, al tempo stesso, assai ironica.

«Della storia – egli scrive – solo una parte, una piccolissima parte, ci è nota: fioco lumicino, che rende più sensibile il vasto tenebrore che circonda il nostro sapere»⁹⁹. Soltanto per un istante, continua Croce, si può provare ad immaginare che «tutte le nostre interrogazioni, e le altre infinite che si potrebbero muovere, vengano soddisfatte: soddisfatte, come si possono soddisfare le interrogazioni che procedono all'infinito, cioè dando loro pronte risposte l'una sull'altra e facendo entrare lo spirito nella via di un vertiginoso processo di soddisfazioni sempre ottenute all'infinito. Or bene: se tutte quelle interrogazioni fossero soddisfatte, se noi fossimo in possesso di

⁹⁷ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 100.

⁹⁸ *Ivi*, pag. 60.

⁹⁹ *Ivi*, pag. 57.

tutte le relative risposte, che cosa ne faremmo? Che cosa, giunti che fossimo a quella agevolezza e ricchezza strabocchevole di conoscenze, ci converrebbe fare? La via del processo all'infinito – e qui l'immagine propostaci da Croce è davvero forte – è larghissima al pari della via dell'inferno, e, se non conduce all'inferno, conduce di certo al manicomio. E a noi, in quanto ospiti che siamo del mondo e non del manicomio, non giova, anzi fa paura, quell'infinito che si amplia sempre appena lo tocchiamo, ma solo ci giova il povero finito, il determinato, il concreto che si coglie col pensiero e che si presta come base del nostro esistere e punto di partenza del nostro operare. Sicchè, quand'anche alla nostra brama fossero offerti tutti i particolari infiniti della storia infinita, a noi non resterebbe altro che sgombrarli dalla nostra mente, dimenticarli, e fissarci su quel particolare solamente che risponde a un problema e costituisce la storia viva e attiva, la storia contemporanea»¹⁰⁰.

E quindi «se noi – conclude il filosofo napoletano – non possiamo conoscere altro che il finito e il particolare, bisognerà rinunciare (dolorosa rinuncia) alla conoscenza della storia universale? Senza dubbio; ma con la duplice postilla: che si rinuncia a cosa, che non si è mai posseduta perché non si poteva possedere; e che perciò tale rinuncia non è punto dolorosa»¹⁰¹.

In questo modo Croce confuta l'idea di storia universale, «non già un atto concreto o un fatto, ma una "pretesa"; e una pretesa

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 59 – 60.

¹⁰¹ *Ivi*, pag. 62.

nascente dal cronachismo e dalla sua "cosa in sé", e dallo strano proposito di chiudere, mercè un processo all'infinito, il processo all'infinito che si era malamente aperto»¹⁰².

La storia universale «assume di ridurre in un quadro tutti i fatti del genere umano, dalle origini di esso sulla terra al momento presente; anzi, poiché a questo modo non sarebbe veramente universale, dalle origini delle cose o dalla creazione sino alla fine del mondo; [...]. Tale la pretesa; ma il fatto riesce diverso dall'intenzione, e si ottiene quel che si può ottenere: cioè, sempre, o una cronaca più o meno farraginoso, o una storia poetica esprime qualche aspirazione del cuore umano, o anche una storia vera e propria, che non è universale ma particolare, sebbene abbracci la vita di molti popoli e di molti tempi»¹⁰³.

Il vero universale, per Croce, non consiste in una somma o sintesi estrinseca di particolari, e non lo si raggiunge una volta per tutte in un racconto unico e conclusivo, ma lo si attua di volta in volta nel concreto dell'indagine, in cui è sempre operante il problema determinato e, in dialettica relazione con esso, il giudizio storico.

Ogni vera storia, pertanto, è sempre universale e particolare, concreta nella sua universalità e universale nella sua concretezza: «Si scorge subito in modo evidente che le "storie universali", in quanto veramente storie o in quella parte in cui tali sono, si risolvono in nient'altro che in "storie particolari",

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ivi*, pp. 62 – 63.

ossia suscitate da un particolare interesse e incentrate in un particolare problema, e comprendenti quei fatti soli che entrano in quell'interesse e rispondono a quel problema»¹⁰⁴.

Ed è a questo punto che Croce cita (assieme a Polibio e ad Agostino con la *Civitas Dei*) Hegel con la sua «Filosofia della storia» (o storia universale, "*philosophische Weltgeschichte*", com'egli la chiamava).

Hegel che «finalmente trattava nella sua storia universale il problema medesimo della sua particolare storia della filosofia, cioè del modo in cui lo spirito da una filosofia di asservimento alla natura o al Dio trascendente si è innalzato alla coscienza della libertà; e, del pari che dalla storia della filosofia, tagliava fuori anche dalla filosofia della storia la preistoria, e considerava assai sommariamente la storia orientale, che, posto il suo intento, non offriva molto interesse»¹⁰⁵.

Che sia davvero così, che veramente Hegel tagliasse fuori, come Croce dice, dalla filosofia della storia la preistoria e considerasse sommariamente la storia orientale, è tutto da verificare.

È, invece, verissimo che, nella storia universale hegeliana, si osserva il passaggio dello Spirito da una filosofia di asservimento alla natura alla coscienza della libertà.

La dottrina dialettica della storia di Hegel, infatti, vuole proprio essere una dottrina della libertà, che fa della libertà non un attributo estrinseco, ma la sostanza stessa della vita degli uomini.

¹⁰⁴ *Ivi*, pag. 63.

¹⁰⁵ *Ivi*, pag. 64.

La storia universale hegeliana è una vera e propria storia della libertà; l'intero dramma della storia è accettato come il prezzo necessario del conseguimento non del benessere e della felicità, ma della libertà.

In Hegel «la Storia, dea severa e crudele, si rivela a sua volta ancella d'una più sublime dea, della libertà, ed è quest'ultima che, in ultima analisi, dà allo svolgimento la sua giustificazione, fa di esso una nuova storia sacra»¹⁰⁶.

Si comprende, allora, perché Croce, nel primo capitolo della sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono*¹⁰⁷ dedicato alla nuova "religione della libertà", si è volto a Hegel, che «più profondamente d'ogni altro pensò e trattò dialettica e storia, definendo lo spirito per la libertà e la libertà per lo spirito»¹⁰⁸.

Anche per il filosofo partenopeo, dunque, quando scriveva quelle pagine, la dialettica hegeliana della storia era una dottrina della libertà.

Tuttavia Hegel è stato annoverato tra i filosofi della Restaurazione. Così infatti appare, essendo stato un fautore della monarchia prussiana, che era un frutto della Santa Alleanza.

¹⁰⁶ C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., pag. 68.

¹⁰⁷ L'opera, con dedica a T. Mann, vide la luce nel 1932 presso la casa editrice Laterza di Bari. Essa venne anticipata nel 1931 in quattro sedute dell'Accademia di scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli, inserite nei volumi LIII e LIV degli «Atti»: 1) *Capitoli introduttivi di una storia dell'Europa nel secolo decimonono* (a sua volta ristampata, col titolo *Introduzione ad una storia d'Europa nel secolo decimonono*, nel volume 209 della «Biblioteca di cultura moderna», Laterza, Bari 1931); 2) *Dal 1815 al 1848: considerazioni storiche*; 3) *Le rivoluzioni del 1848, il compimento del moto liberale – nazionale e la crisi del 1870*; 4) *Considerazioni sulla storia d'Europa dal 1871 al 1914*.

¹⁰⁸ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1991, pag. 15.

Egli non rinnegava il suo entusiasmo giovanile per la Rivoluzione francese, ma di essa denunciava la particolarità, l'appartenenza al mondo romanico cattolico, che l'aveva provocata e, al tempo stesso, ne aveva determinato il fallimento.

Al liberalismo rimproverava di fondarsi sulle volontà individuali e di essere pertanto inadatto a costituire uno Stato solido ed organicamente unitario. La lotta parlamentare tra maggioranza e minoranza, tra governo e opposizione, che era la formula del liberalismo, significava per lui nient'altro che collisione, disordine e impossibilità di una stabile organizzazione dello Stato.

Queste critiche alla Rivoluzione francese e al liberalismo vengono comunemente messe in rapporto con motivi di volgare opportunità del professore dell'Università di Berlino. In realtà, la loro origine va ricercata proprio nella teoria dialettica della storia, che non ha consentito a Hegel di andare oltre un concetto, si potrebbe dire, autoritario della libertà.

Nel Settecento vi era il pieno dominio della Ragione, «la dea in nome della quale, come diceva Hamann, si soffocava la creatura umana»¹⁰⁹.

Con Hegel, invece, sale alla ribalta la libertà, anch'essa, però, imposta e prescritta ai sudditi da un'autorità, che si appellava, a sua volta, ad una Ragione: la Ragione della Storia.

¹⁰⁹ C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., pag. 69.

Quindi, al razionalismo illuministico si sostituisce, nell'esercizio della sovranità, un razionalismo storico: il suddito, però, resta suddito, sebbene venga "elevato" alla libertà.

C'è da chiedersi, dunque, se il concetto hegeliano della storia sia conciliabile con l'idea di libertà. Una prima difficoltà si manifesta già nell'impostazione della teoria della storiografia, che Hegel ha fornito nelle sue *Lezioni*.

Il filosofo tedesco, infatti, dichiara, in maniera risoluta, che la storiografia è pensiero, attività pensante.

Appare immediatamente chiaro, però, che questo pensiero, che dovrebbe pensare la storia, non la pensa affatto, bensì pensa soltanto se stesso.

Quel pensiero, la cui potenza non ha limiti, trova in realtà un limite: l'evento storico. Cioè, la ragione storica di Hegel si arrestava davanti alla vivente concretezza della storia.

Hegel è stato giustamente accusato (in varie occasioni anche da Croce) di panlogismo, ma proprio quella materia, la concreta realtà storica, si sottrae e sfugge al suo pensiero come "esistenza" irrazionale e accidentale.

Egli ha ammesso la storiografia empirica, fondata sui fatti, ma ha constatato che essa subordinava il pensiero all'esistente, al dato e faceva di quest'ultimo la propria guida. Per questo motivo, ha sovrapposto a questa storiografia la sua filosofia della storia, la quale, invece, doveva estrarre da se stessa i suoi pensieri, procedere cioè per deduzione *a priori*.

Tra questi due piani, quello dei fatti e quello delle idee, non vi era, per lui, alcun rapporto ma soltanto un "accostamento": la speculazione filosofica doveva soltanto accostarsi alla storia empirica e, trattandola come materiale, disporla secondo il proprio ordine prestabilito.

Alla storiografia empirica, invece, spettava il compito di comprendere gli eventi, i fatti. Anche se non si sa con quale strumento dovesse avvenire questa comprensione.

La questione è rilevante e di non semplice soluzione. Ammettendo che la storiografia empirica potesse subordinare il pensiero al dato, Hegel fa capire chiaramente che non ha accolto il principio della sintesi *a priori*, dell'unità di soggetto individuale e di predicato universale, enunciato da Kant. Pertanto, considerare la sua dialettica come un ulteriore sviluppo della sintesi *a priori* kantiana è un grave errore.

Hegel considerava il giudizio come atto intellettualistico non di sintesi, bensì di radicale separazione, e l'atto del pensiero (da lui ammesso) era quella "proposizione speculativa" in cui soggetto e predicato erano entrambi universali, entrambi momenti del concetto, tanto da poter indifferentemente scambiare il loro posto.

Il concreto verso cui egli tendeva con la sua dialettica era la determinatezza del concetto, il concetto determinato nei suoi universali momenti. La sua affermazione dell'identità di reale e razionale significava che solo veramente reale era il concetto, fuori del quale stava l'individuale dato di fatto, l'esistente.

Un tale dualismo tra i due metodi storiografici, l'uno empirico e l'altro speculativo, era insostenibile ed infatti Hegel ha confessato che si escludevano a vicenda. Ma non si è sforzato di risolvere il dualismo, bensì lo ha mantenuto, ricorrendo ad un criterio classificatorio del tutto estraneo alla sua logica: il concetto di tipo.

Ha classificato (e questo lo si è visto ampiamente nel II capitolo del nostro lavoro) gli storici in tre tipi: l'originale, il riflettente e il filosofico.

Dato il carattere triadico di questa tipologia, si potrebbe interpretarla come una fenomenologia della coscienza storica, come un itinerario dialettico affine a quello per cui, nella *Fenomenologia dello Spirito* (1807), si procede dalla certezza sensibile, attraverso l'intelletto astratto, alla ragione speculativa.

In realtà, Hegel non ha risolto questa tripartizione in un processo dialettico, tanto indipendenti e distaccati gli apparivano i fatti storici e la storiografia (che raccoglieva questi fatti) dal moto dell'universale idea e dalla storiografia filosofica.

Inoltre, Hegel avrebbe potuto sottoporre i primi due tipi di storici (l'originale e il riflettente) ad una serrata critica. Ma, anche qui, ha resistito alla tentazione.

Ciò si spiega andando ad esaminare più da vicino il suo concetto del pensiero.

Come è noto, Hegel si era proposto l'immane compito di fondare una nuova logica, la quale doveva intendere razionalmente il

divenire. Ma la storia è novità, singolarità di eventi, varietà e libertà.

Hegel, al contrario, (e questa è una sua grande debolezza) ha preteso che la sua storiografia filosofica estraesse dal proprio seno i suoi pensieri, ricavasse i concetti o momenti dell'idea l'uno dall'altro, procedesse, cioè, per via analitica e deduttiva. Tutto questo in un tempo in cui emergeva una teoria nuova della storiografia: la teoria di un'attività sintetica, capace di cogliere la perenne novità della vita, la creatività della storia che aveva ormai la meglio sul determinismo meccanico¹¹⁰.

Pur professandosi filosofo del divenire, Hegel ha temuto l'irrazionalità del concetto di creazione spontanea ed è rimasto, intellettualisticamente, legato alla logica dell'essere: tutto c'era già nell'essere, nella sostanza originaria, e se poi accadeva un'uscita da quella immobilità e si profilava una differenza, la soggettività, il movimento di questa, alla fine, rientrava nell'essere primitivo.

Pertanto, la razionalità hegeliana non era più quella meccanicistica pre - romantica, ma era ancora analitica, deduttiva. Al determinismo causalistico, meccanico, si sostituiva un nuovo determinismo dialettico. Ciò che non era derivabile per via deduttiva e necessaria, ciò che, in parole più semplici, non era razionale, era soltanto esistente ed accidentale, e non davvero reale.

¹¹⁰ E' il periodo in cui la rivolta romantica aveva soppiantato la logica meccanicistica, una logica che, per i romantici, mortificava e spegneva l'originalità creatrice, la spontaneità e la libertà della vita. Basti pensare che in Inghilterra era sorto, ad opera di letterati e critici, nel campo dell'estetica, il concetto della creatività dello spirito umano, che attribuiva al genio la facoltà dell'originalità creatrice.

Il filosofo di Stoccarda qui operava ancora con i concetti di sostanza e di accidente e separava l'essenza dall'esistenza.

Dell'esistente egli si libera dichiarando disinvoltamente che non vale la pena di occuparsi di esso.

La catena delle deduzioni parte dal concetto dell'essere e arriva all'Idea che, nella sua immobilità, è ancora l'essere, cosicché la storia deve arrivare ad una conclusione. Ma la logica hegeliana non giunge alla negazione della storia alla fine del ciclo di deduzioni, bensì la nega, proprio perché invenzione e libertà, fin dal primo momento.

Il moto per cui la storia sarebbe storia della libertà, ha per Hegel carattere concettuale e deduttivo, al di sotto del quale c'è soltanto l'incoerente agitarsi delle passioni e degli arbitri individuali.

Andando ad analizzare in modo approfondito lo schema che il filosofo tedesco traccia del divenire storico, si può vedere come i momenti positivi sono caratterizzati dall'incoscienza. Il primo stadio è la sostanza etica, immersa nella serena certezza del costume, ingenua ed inconsapevole. Una certa consapevolezza critica si potrebbe attribuire alla seconda fase, in cui interviene la "riflessione", che sovverte l'immediatezza del primo stadio, crea delle astratte contraddizioni e provoca scissioni insanabili. Ma l'azione di queste riflessioni è soltanto negativa e non riesce a ricomporre l'unità; di conseguenza, la sua consapevolezza è irrimediabilmente astratta ed errata, è antistorica.

La nuova sintesi positiva dovrebbe, allora, essere l'opera della superiore Ragione. Ma qui Hegel ci sorprende: la Ragione, egli dichiara, non entra nella lotta e resta sullo sfondo.

L'uccello di Minerva esce soltanto al crepuscolo, dopo il dramma del giorno; ossia, sarà soltanto il filosofo della storia, dopo gli eventi, dopo l'azione, a contemplare ed intendere, nella sua razionalità, il corso della storia e a conciliarsi con esso¹¹¹.

Benedetto Croce, lo si sa bene, rigetta totalmente una tale concezione.

Non è assolutamente concepibile per il filosofo napoletano la possibilità di una storia universale (e questo lo si è visto): «Nella sua forma più semplice, il che vuol dire nella sua forma essenziale, la storia si esprime per giudizi, sintesi inscindibili di individuale e di universale»¹¹². Croce insomma rivendica (ed è qui, per la verità, la difficoltà di intendere sul serio la sua posizione) l'universalità del giudizio e anche (e qui la sua posizione è più facilmente condivisibile) la concretezza del particolare contro gli autori di narrazioni universali (Hegel tra i primi) che finiscono col sacrificare i fatti o col deformati in base a costruzioni arbitrarie dell'intelletto; egli nega perciò che i fatti (soggetto) possano venir separati dai concetti (predicato), giacché «per chiunque domini le parole col pensiero, il vero soggetto della storia è per l'appunto il predicato, e predicato

¹¹¹ Evidentemente Hegel ha riassunto in questo schema, che dovrebbe essere universalmente valido, le proprie personali esperienze storiche: la patriarcale esistenza borghese della sua piccola patria sveva, ligia al suo "vecchio buon diritto" consuetudinario, il sovvertimento della Rivoluzione francese, che egli, come tutti gli scrittori della Restaurazione (sulle orme di Burke), attribuiva all'intellettualismo dei *philosophes* e, non ultima, la folgorante apparizione di Napoleone, l'anima del mondo, che aveva visto passare per le vie di Jena dopo la battaglia.

¹¹² B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., pp. 66 – 67.

vero il soggetto: ossia, nel giudizio si determina l'universale con l'individuale»¹¹³.

Al capitolo sulla critica della storia universale, segue quello intitolato *Genesi e dissoluzione ideale della «Filosofia della storia»*¹¹⁴: Croce, individuata la logica dell'errore che rende possibile la storia universale, è adesso in grado di estendere lo stesso tipo di critica alla Filosofia della storia che, proprio come la storia universale, intende sottoporre la concretezza dei singoli eventi alla finta universalità di un disegno *a priori*, che ne sarebbe insieme la causa in senso metafisico e la spiegazione in senso logico.

Questo è il grave errore (e, al contempo, l'evidente limite) del pensiero di Hegel, che lo rende, agli occhi di Croce, inaccettabile.

Con Hegel, con la sua Ragione operante nella storia tanto da determinarne lo svolgimento pur restando inaccessibile agli uomini, con questa Ragione che con la sua "astuzia" manda

¹¹³ *Ivi*, pag. 67. E' interessante, però, notare (e D. Conte, nel suo recente libro su Croce, lo ha fatto) come, proprio nel capitolo sulla storia universale di *Teoria e storia della storiografia*, accanto alla negatività della storia universale, «che dà beninteso il tono al discorso crociano» (D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, cit., pag. 6), il filosofo non esita a rimarcare anche una sua positività. Vi sono periodi, infatti, in cui «le vicende politico – sociali hanno prodotto come un restringimento della cerchia storica» (B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 65). In questi periodi la situazione si ribalta ed è necessario, per Croce «rompere le angustie e guardare, oltre le storie particolari, alla "storia universale", ossia a una storia più larga» (sempre pag. 65). Questo è proprio il caso dell'Italia, che «nell'età del Rinascimento, come ebbe ufficio universalistico, ebbe sguardo universalistico e narrò a suo modo la storia di tutti i popoli». Poi «si restrinse alla storia regionale» nel periodo di crisi e decadenza. Risolleatasi a quella nazionale, essa «ora dovrebbe, più che non faccia di già, spaziare pei vasti campi della storia di tutti i tempi e di tutti i paesi» (pag. 65).

¹¹⁴ Torna, in *Teoria e storia della storiografia*, quella stretta connessione tra storia universale e filosofia della storia a cui si è già fatto cenno nel I capitolo di questo lavoro, quando si è parlato della memoria crociana del 1893 sulla *Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. Tale connessione ritorna anche nel saggio *Contro la «storia universale» e i falsi universali. Encomio dell'individualità*. Questo saggio apparve, per la prima volta, su «*La Critica*», anno XLI, 1943 e fu successivamente ristampato nell'opera *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., Laterza, Bari 1945. Su di esso, uno tra i più importanti saggi di Croce sul tema relativo alla storia universale, ci soffermeremo più avanti.

l'uomo, al tempo stesso strumento e vittima dello Spirito, a consumarsi nella lotta per poi abbandonarlo al suo destino¹¹⁵, il pensiero si era distaccato dal mondo dell'esistente, dell'accidentale. Occorreva, pertanto, per Croce, riportarlo a quel mondo, tra la vita e le opere degli uomini.

Ed è quello che lui fa con il giudizio storico nella *Logica* (di cui si è parlato nel II capitolo), con cui distrugge la dialettica hegeliana della storia.

Distruzione che, per così dire, continua anche nell'opera del 1917, al centro adesso della nostra attenzione: nella maggior parte delle pagine di questo volume, ma soprattutto nei capitoli poco sopra ricordati.

La genesi della Filosofia della storia, che rappresenta la prima parte del titolo del capitolo in questione, è da ricercarsi, per il filosofo napoletano, prima di tutto nella credenza che la storia abbia un fine trascendente che sia possibile staccare dagli eventi: il filosofo della storia identifica questo preteso fine trascendente col disegno arbitrario, che egli stesso traccia nell'illusione di dare un senso ai fatti "bruti" che lo storico dovrebbe limitarsi a raccogliere e narrare.

«"Prima raccogliere i fatti, poi connetterli causalmente": questo è il modo nel quale la concezione deterministica si raffigura il lavoro della storia. "*Après la collection des faits, la recherche des causes*", per ripetere la comunissima formola nelle parole testuali di uno dei più immaginosi ed eloquenti teorici di quella

¹¹⁵ Sull'individuo e sul suo ruolo sia nel pensiero di Croce che in quello di Hegel, dedicheremo il paragrafo conclusivo di questo capitolo.

scuola, del Taine. I fatti sono bruti, opachi, reali bensì, ma non rischiarati dal lume della scienza, non intellettualizzati; e questo carattere intelligibile deve essere loro conferito mercè la ricerca delle cause. Ma è anche notissimo che cosa accada nel legare un fatto a un altro come a causa di quello, componendo una catena di cause ed effetti: che si entra, cioè, in un regresso all'infinito, e non si riesce mai a trovare la causa o le cause, alle quali si possa in ultimo sospendere la catena che si è venuta industriosamente componendo»¹¹⁶.

In tal senso, «la "filosofia della storia" è altrettanto contraddittoria quanto la concezione deterministica da cui sorge e a cui si oppone. Perché essa, avendo accettato e oltrepassato insieme il metodo del congiungere tra loro i fatti bruti, non trova più innanzi a sé fatti da congiungere (che sono stati già congiunti, come si poteva, mercè la categoria di causa), sibbene fatti bruti, ai quali deve conferire, non più un legamento ma un "significato", e rappresentarli come aspetti di un processo trascendente, di una teofania»¹¹⁷.

¹¹⁶ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 72.

¹¹⁷ *Ivi*, pag. 76. La "dissoluzione ideale" che Croce porta avanti, in queste pagine, nei confronti della filosofia della storia, sarebbe, per l'arguzia e l'ironia con cui il filosofo la conduce, da riportare nella sua interezza. Sono pagine divenute celebri. Come, per esempio, quella riguardante il carattere poetico evidente in tutte le "filosofie della storia", «sia in quelle antiche, che rappresentavano gli accadimenti storici come lotte tra gli dei di singoli popoli o di singole genti o protettori di singoli individui, o del Dio della luce e della verità contro le potenze della tenebra e della menzogna; [...] sia in quelle moderne e modernissime, che s'ispirano ai vari nazionalismi ed etnicismi (l'italico, il germanico, lo slavo, ecc.), o che rappresentano il corso storico come la corsa verso il regno della Libertà (riferimento, neanche tanto velato, a Hegel), o come il passaggio dall'Eden del comunismo primitivo, attraverso il Medioevo della schiavitù, della servitù e del salariato, verso il comunismo restaurato, non più inconsapevole ma consapevole, non più edenico ma umano (e si può dire, qui, che ormai Marx non riscuoteva più, in Croce, le simpatie e l'interesse di un tempo). Nella poesia, – conclude Croce (ed è qui il suo vero e proprio attacco alla filosofia della storia) – i fatti non sono più fatti ma parole, non realtà ma immagini; e perciò non ci sarebbe luogo a censura, se qui si rimanesse nella pura poesia. Ma non vi si rimane, perché quelle immagini e parole sono ora poste come idee e fatti, e cioè come miti: miti il Progresso, la Libertà, l'Economia, la Tecnica, la Scienza, sempre che siano concepiti come motori esterni ai fatti; miti non meno di Dio e il Diavolo, Marte e Venere, Geova e Baal, o di altre più rozze figurazioni di divinità» (pp. 76 – 77).

Così come Croce provvede a "dissolvere idealmente" questa filosofia della storia degli storici "deterministi" (come il citato Taine), allo stesso modo si comporta nei confronti di quella filosofia della storia «condotta con metodo "scientifico" e "positivo", mercè la ricerca causale, e svelare per tal modo l'azione della ragione o della Provvidenza divina: programma nel quale altresì il pensiero volgare tosto consente, ma che poi non si riesce a eseguire»¹¹⁸. E qui il filosofo partenopeo fa il nome, tra gli altri, proprio di Hegel.

Quello Hegel che aveva commesso l'errore di derivare il concreto dall'astratto, ponendo questo all'inizio del processo: procedimento identico a quello del pensiero volgare, che s'immagina la cronaca prima della storia.

«Ma lo spirito – osserva Croce – [...] non possiede prima i fatti bruti, e poi ne cerca le cause»¹¹⁹ perché, nell'atto stesso in cui si accinge alla ricerca delle cause, proprio con quell'atto «rende bruti i fatti, cioè li pone lui così, perché gli giova così porli»¹²⁰.

È questa la falsa e cattiva base di concezioni storiografiche sbagliate quali appunto la storia universale e la Filosofia della storia: l'arbitraria e intellettualistica separazione dei fatti dalle loro cause, che è analoga ed equivalente alla hegeliana dicotomia del piano di sviluppo ideale dal piano di sviluppo reale.

¹¹⁸ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 78.

¹¹⁹ *Ivi*, pag. 81.

¹²⁰ *Ibidem*.

Al contrario, la storia non riproduce ma produce, crea eventi e nessi di eventi sempre nuovi ed imprevedibili, ai quali soltanto il metodo dialettico insito nel giudizio storico può adeguarsi.

Non esistendo, dunque, soggetto senza predicato e storia che non sia filosofia (appunto il giudizio storico teorizzato nella *Logica*), «la negazione della filosofia della storia nella storia concretamente intesa è la sua ideale dissoluzione; e, poiché quella cosiddetta "filosofia" non è altro che un momento astratto e negativo, è chiaro per quale ragione da noi si affermi che la filosofia della storia è morta: morta nella sua positività, morta come corpo di dottrine; morta, a questo modo, con tutte le altre concezioni del trascendente»¹²¹.

Naturalmente, non per questo bisogna vietare l'uso terminologico, caricato anzi di un nuovo e più rigoroso significato, della vecchia espressione di "Filosofia della storia": con essa, infatti, si possono indicare, per Croce, le ricerche di gnoseologia storica, «sebbene in questo caso si elabori la filosofia, non propriamente della storia, ma della storiografia: due cose che sogliono essere designate in italiano, come in altre lingue, da un medesimo vocabolo»¹²².

La storia, quindi, nella visione crociana, non ha un fine fuori di sé, né un valore che la trascende. E ancora, non può risolversi nel mito di una totalità in sé che possa giustificarne il progresso. Per questo Croce non accetta il concetto hegeliano di progresso (così come non accetta neanche quello illuministico): esso è, a

¹²¹ *Ivi*, pag. 89.

¹²² *Ibidem*.

suo dire, da intendersi come l'attuazione nel tempo di un piano provvidenziale *a priori*.

Un tale tipo di progresso non potrebbe, per il filosofo partenopeo, neanche essere pensato.

Viceversa, il progresso, per lui, si identifica con la qualificazione della storia e cioè col giudizio storico, che è sempre positivo, in quanto spiega e non condanna.

Va intesa, in tal senso, la dottrina crociana secondo cui «il corso storico non è trapasso dal male al bene né vicenda di beni e di mali, ma trapasso dal bene al meglio»¹²³.

Una storia che fosse passaggio dal male al bene non potrebbe sottrarsi al mitologismo ottimistico, tipico degli storici e ideologi illuministi i quali escludevano che l'umanità potesse tornare alla barbarie.

La visione di Croce non è affatto questa. Egli, se sul piano gnoseologico esclude che si possano fare storie che non siano composte di «catene di beni, salde e strette così da riuscire impossibile introdurvi un piccolo anello di male o interporvi spazi vuoti, che, in quanto vuoti, non rappresenterebbero beni ma mali»¹²⁴, non esclude, allo stesso tempo, il pericolo di un ritorno della barbarie: in un punto egli definisce la civiltà proprio come la "lotta armata" che perpetuamente si combatte contro quella possibilità¹²⁵.

¹²³ *Ivi*, pag. 96.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ E la barbarie tornerà davvero più in là nel tempo, con l'avvento del nazismo, la seconda guerra mondiale e i campi di sterminio. Anni che Croce ha vissuto, «in cui pareva che le Furie si fossero "precipitate sul mondo", e che tutti, o quasi tutti, avessero bevuto "alla stessa fonte avvelenata"» (D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, cit., pag. 234). In quel triste periodo, un Croce che non credeva quasi più ad una

Al di là di questo pericolo (che, poi, diverrà realtà), si comprende chiaramente che nel pensiero crociano il vero motore della storia non è la negazione, ma l'eterno positivo, la libertà liberatrice, «quel perenne prodigio per cui prorompe una nuova realtà, che, riguardando la realtà sussistente, ne segna i limiti e l'insufficienza»¹²⁶.

È proprio questa positività nuova che provoca la negazione.

Il concetto stesso dello spirito come sintesi produttiva esclude la necessità di uno svolgimento dialettico della storia, alla maniera hegeliana.

Il principio della sintesi, esteso da Croce a tutte le forme dell'attività spirituale, è la teoria di "un fare" che crea qualcosa di nuovo, di originale, di inaspettato sulla situazione che trova.

La sintesi non opera nel vuoto, ma sulla concreta, vissuta, sofferta realtà, dalla quale trae alimento e stimolo, ma si solleva da essa in maniera libera e geniale, fuori da ogni preordinata necessità: questa sorta di prodigio creativo è la libertà.

Si può affermare che la sintesi crociana ha l'originalità della creazione.

Ed è proprio questa libertà estrosa, originale ed inventiva l'unico concepibile svolgimento.

razionalità della storia (mentre si rafforzava, invece, in lui l'idea di una tragicità di quest'ultima) paventava un'idea davvero terribile: quella della *finis Europae*. Ciò poteva accadere, perché era stata instaurata «una nuova barbarie» portata dall'avvento di «spiriti inferiori e barbarici», volti esclusivamente alla distruzione (B. Croce, *La fine della civiltà* (1946), dapprima in «*Quaderni della Critica*», anno II e poi in *Filosofia e storiografia* (1949), a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005, pag. 285). Nel IV capitolo, in cui tratteremo l'ultimo periodo della vita di Croce, si ritornerà più diffusamente su tale argomento. E si vedrà come alcune importanti concezioni del filosofo (*in primis* quella relativa alla storia universale) muteranno, fino ad assumere forme leggermente ma comunque significativamente diverse rispetto a quelle del tempo su cui ora stiamo soffermando la nostra attenzione.

¹²⁶ C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., pag. 78.

Compiuta l'opera, lo storico potrà cercare di determinare le condizioni, in cui quell'atto si è svolto; potrà sottoporre ad analisi i materiali che la sintesi ha utilizzato, ma non potrà "spiegare" il prodigio. Spiegare, infatti, sarebbe un riportare un effetto ad una sua causa, cioè negare che qualcosa di veramente nuovo si è prodotto.

Se, dunque, per svolgimento si intende l'atto con cui lo spirito supera una situazione producendo una nuova realtà non necessariamente legata ad essa, ma comunque in relazione ad essa, allora se ne può ancora parlare.

Non si può, al contrario, accettare uno svolgimento, che sia un processo predeterminato ed obbligato, anche se si pretende sostituire, come faceva Hegel, al determinismo meccanico un determinismo dialettico.

La necessità resta esclusa dalla storia, che ignora le vie obbligate, delude le previsioni quanto più esse sono scientifiche, è inesauribile nelle invenzioni e nelle sorprese.

Quella teoria della ragione storica, che Hegel si era proposto di ottenere attraverso la sua dialettica, è possibile, per Croce, soltanto come teoria della sintesi.

Con la sintesi, tutte le più profonde esigenze, che Hegel stesso aveva avvertito, appaiono soddisfatte: non vi sono più due storie, una trascendente e vuota storia dell'Idea e un'irrazionale storia degli uomini, ma una storia sola, in cui lo spirito universale si fa uomo e opera in lui.

La perenne fluidità del divenire è garantita, ma è garantita, al tempo stesso, l'eternità dell'assoluto: infatti, il contenuto della storia è in perenne movimento ma la forma *a priori*, la struttura, è invariabile.

Questa permanenza dell'identico salvaguarda il passato e le sue opere e, in tal modo, consente la storiografia.

È il presupposto del giudizio storico, della possibilità di conoscere la storia. Ed è la sola "razionalità" della storia.

Siamo, quindi, davvero lontani dalla grandiosa visione hegeliana della storia anche se, di essa, qualcosa pure rimane: il severo riconoscimento dell'ineluttabilità delle crisi, dei conflitti e delle catastrofi ma anche la fiducia nella fecondità della storia, che è la fecondità stessa dello spirito.

È d'obbligo, giunti a questo punto, focalizzare l'attenzione sull'iniziativa umana, sull'individuo. E chiedersi, pertanto, quale sia il suo ruolo e, conseguentemente, il suo destino all'interno dei due grandi sistemi storici di cui stiamo parlando: quello hegeliano e quello crociano.

Ma, prima di interessarsi a ciò, è necessario verificare fino in fondo (anche per non lasciare, nella trattazione, nulla in sospeso) l'osservazione di Croce da cui si era partiti.

E, quindi, dare una risposta a due quesiti: la preistoria era davvero tagliata fuori dalla filosofia della storia di Hegel? E, soprattutto, la storia orientale era trattata sommariamente dal filosofo di Stoccarda, perché non offriva molto interesse?

Per quello che concerne la prima questione, occorre dire che Hegel, nelle sue *Lezioni di filosofia della storia*, non prende in considerazione il mondo preistorico.

Di preistoria, del rapporto tra storia e preistoria si interessa, invece, molto Croce¹²⁷.

In uno dei suoi numerosi contributi su questo tema, l'interessante e impegnativo saggio *Immaginare e intendere*¹²⁸, il filosofo, assieme a Bacone, Vico e De Martino, cita anche una famosa pagina delle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel: quella sul negro come «l'uomo naturale nella sua intera selvatichezza e indomabilità»¹²⁹, per capire il quale «dobbiamo lasciar cadere tutte le idee europee»¹³⁰.

Questo argomento hegeliano (che non riguarda la preistoria) è accettato da Croce, che, in questo saggio, sta trattando proprio il tema della preistoria (e dei rapporti di quest'ultima con la storia).

Il mondo preistorico è conoscibile, ma «tale conoscibilità è però di grado e di intensità diversi rispetto a quella ottenibile per il

¹²⁷ In tal senso, di grande importanza risulta il breve capitolo su *Preistoria e storia* contenuto nell'ultima sezione (*Prospettive storiografiche*) della *Storia come pensiero e come azione* (Laterza, Bari 1939; tale capitolo, infatti, apparve solo dalla terza edizione dell'opera). In esso, Croce afferma che è difficilissimo «convertire la preistoria in storia» e tale conversione non potrà certo avvenire «nei manuali e nelle storie universali» (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), a cura di M. Conforti e con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, pag. 292). Chi è riuscito ad effettuare tale operazione è stato G. B. Vico, capace di «discendere dalle nostre nature umane ingentilite a quelle affatto fiere ed immani» (pag. 292). Da ricordare, poi, sempre sullo stesso argomento, uno degli ultimi e più grandi saggi di Croce, *Considerazioni sulla preistoria*, apparso dapprima nei «Quaderni della Critica», anno VI, 1950 e poi rifluito in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952). Anche in questo saggio Croce cita ampiamente Vico, ricordato come «colui che per il primo gettò lo sguardo con profondità filosofica nella storia delle età primitive» (B. Croce, *Considerazioni sulla preistoria* (1950), in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952), a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998, pag. 193).

¹²⁸ Si trova nel II volume di *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., Laterza, Bari 1945.

¹²⁹ B. Croce, *Immaginare e intendere*, in *Discorsi di varia filosofia*, vol. II, cit., pag. 18.

¹³⁰ *Ibidem*.

mondo propriamente umano»¹³¹. Da qui, il titolo del saggio: «Si conosce e non si conosce; si conosce, ma solo fino a un certo punto; si "intende", ma non si "immagina"»¹³².

Un'ulteriore conferma del completo disinteresse da parte di Hegel nei confronti del mondo preistorico ci è fornita dalle pagine della sua *Enciclopedia* riguardanti i fenomeni magici.

Croce esamina tali pagine, nel quadro di una critica all'opera *Il mondo magico* di Ernesto De Martino¹³³ (che, a sua volta, le aveva lette). E le condivide in pieno.

Qui Hegel (e Croce riprende interamente le sue parole), parlando di pratiche e poteri magici, definisce tutto questo una realtà «scarsa e meschina, destinata a sparire con la comprensione più profonda che lo spirito acquista della sua libertà, dunque con lo sviluppo della civiltà»¹³⁴.

I maghi e le loro pratiche vengono, dunque, relegati dal filosofo tedesco ad un'epoca in cui la civiltà non si era ancora sviluppata, una vera e propria epoca primitiva che non poteva

¹³¹ D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, cit., pag. 135.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ L'opera di De Martino, il cui titolo completo è *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, fu pubblicata nel 1948 presso l'editore Einaudi di Torino. Oggi la si trova nell'edizione Bollati Boringhieri, Torino 2003. Dopo una recensione positiva, apparsa nei «*Quaderni della Critica*» (anno IV, 1948), Croce successivamente mutò la sua opinione: «Ripercorrendo questo libro, mi sono accorto che il giudizio da me dato è troppo benevolo e che l'affetto per quel giovane di cui ho seguito per più anni gli studi che conduce, mi ha fatto considerare superficiale e quasi accidentale un errore da lui enunciato, che, invece, è profondo e penetra in tutta la sua trattazione. Ho strappato dunque le cartelle scritte e mi propongo di scrivere un'apposita nota sul suo volume» (B. Croce, *Taccuini di lavoro*, vol. VI, cit., pp. 203 – 04). Cosa che egli puntualmente fece e questa nota, poco dopo, assunse la forma del grande saggio intitolato *Intorno al «magismo» come età storica* (anch'esso in «*Quaderni della Critica*», anno II, 1948). Poi fu inserito in *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari 1949). Nel saggio crociano, «pur confermandosi l'importanza del libro di De Martino, le argomentazioni critiche diventano però assolutamente preminenti, assumendo talvolta toni nella loro sostanza demolitori» (D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, cit., pag. 137). Quindi, si potrebbe dire: dall'elogio della prima recensione, Croce passa, in brevissimo tempo, ad una vera e propria stroncatura della stessa opera.

¹³⁴ B. Croce, *Intorno al «magismo» come età storica* (1948), in *Filosofia e storiografia*, cit., pag. 195.

per nessuna ragione essere «innalzata ad epoca storica dell'umanità»¹³⁵.

Hegel, come si può notare, non usa mai il termine "preistoria" ma è facilmente deducibile che un'epoca che non è storica, è giocoforza un'epoca preistorica.

Seguendo il filo di questo discorso, occorre concludere che Croce aveva ragione: Hegel era davvero portato a tagliare fuori dalla sua concezione storica, l'epoca preistorica.

Egli la considerava in maniera negativa, la qualificava come una "malattia"; pertanto, per lui, non era un'epoca degna di considerazione.

La preistoria (con i suoi maghi e le misteriose, occulte pratiche magiche) era per il filosofo tedesco, questo è il punto importante, un'epoca irrazionale.

È assai significativa, in questo senso, la riflessione crociana nelle pagine conclusive dello scritto, dove egli lega la critica del magismo all'irrazionalismo della cultura novecentesca, all'interno della quale stava nascendo, secondo Croce, un nuovo magismo con nuovi stregoni: «Negli anni che ora viviamo è paurosa la tendenza a immergersi e sommergersi nell'irrazionale»¹³⁶.

Se, riguardo la preistoria, si può essere d'accordo con Croce che aveva sottolineato il disinteresse di Hegel per essa, tanto da

¹³⁵ *Ivi*, pag. 197.

¹³⁶ *Ivi*, pag. 198. Il pericolo, per il filosofo napoletano, era quello di entrare «in una nuova età selvaggia per venirne fuori a capo di secoli» (pag. 199).

tagliarla fuori dalla sua filosofia della storia, non altrettanto si può dire quando il discorso si sposta sulla storia orientale.

Il filosofo napoletano, come si è già detto, aveva parlato di una storia orientale trattata sommariamente nella filosofia della storia hegeliana perché non offriva molto interesse.

Ma, su questo punto, è difficile essere d'accordo con lui.

La storia orientale, infatti, ha una grande importanza nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel e, di conseguenza, nella sua concezione storica.

Essa rappresenta il primo dei tre momenti in cui si realizza la libertà dello Spirito, la prima forma di stato¹³⁷ in cui si sviluppa la libertà dello Spirito nel mondo.

La storia, difatti, per Hegel comincia proprio nel mondo orientale con la coscienza di un potere autonomo e sostanziale, che è indipendente dall'arbitrio: è l'aurora dello spirito che sorge, dello spirito che "discende in sé".

¹³⁷ Si è detto che il fine ultimo della storia del mondo è la realizzazione della libertà dello Spirito. Ora, questa libertà si realizza, secondo Hegel, nello Stato; lo Stato è dunque il fine supremo. Solo nello Stato l'uomo ha esistenza razionale ed agisce secondo una volontà universale. Da questo punto di vista, la storia del mondo è la successione di forme statali che costituiscono momenti di un divenire assoluto. I tre momenti di essa sono il mondo orientale (dove uno solo è libero), il mondo greco – romano (dove alcuni sono liberi) e il mondo cristiano – germanico (dove tutti sono liberi). Questi tre stadi storici diventano, poi, quattro con lo sdoppiamento del mondo romano dal greco. Questi due mondi, però, sono accomunati dall'esistenza dello schiavismo. I vari stadi, poi, sono paragonati da Hegel alle età dell'uomo. L'Oriente è lo spirito infantile che dorme in seno alla natura; la Grecia è l'età giovanile dello spirito, il regno della bella libertà in cui «sorge il principio dell'individualità: la libertà soggettiva, impiantata però nell'unità sostanziale» (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822 – 1831), trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), La Nuova Italia, Firenze 1941, pag. 280); Roma è l'età virile, in cui per l'uomo il fine è «qualcosa di universale, ma nello stesso tempo qualcosa di rigido, a cui egli deve consacrarsi» (pag. 282) ed infine, il mondo cristiano germanico che è l'età senile dello spirito: «La vecchiaia naturale è debolezza; la vecchiaia dello spirito, invece, è la sua maturità perfetta, nella quale esso ritorna all'unità, come spirito» (pag. 285). Nell'epoca cristiana «lo spirito divino – afferma ancora Hegel – è venuto nel mondo, ha preso il suo posto nell'individuo, che ora è completamente libero, ha in sé la libertà sostanziale. Questa è la conciliazione dello spirito soggettivo con quello oggettivo. Lo spirito è conciliato, unificato col suo concetto, in cui si era scisso in direzione della soggettività, termine del primo suo processo genetico movente dallo stato di natura» (pag. 159).

In questo mondo, lo spirito non ha ancora raggiunto il grado dell'essere per sé, dell'interiorità; esso si mostra solo come spiritualità naturale, dove appunto lo spirituale e il naturale (l'interiore e l'esteriore) non sono ancora separati.

Così come l'interiore e l'esteriore, anche la legge e il riconoscimento e poi la religione e lo stato sono ancora tutt'uno.

Il governo spirituale o anche religioso non si è ancora distinto, nel mondo orientale, da quello mondano: Dio è reggitore mondano e, allo stesso tempo, il reggitore mondano è Dio.

Domina, quindi, un Dio – uomo. Questo dominio può essere chiamato teocrazia: essa non è un principio che si trova nella coscienza, non è un qualcosa di pensato, bensì esiste nella forma dell'unità dello spirituale e del naturale.

Tale potere, pertanto, presenta due aspetti: lo spirito che domina e la natura che sta in contrasto con esso.

Ai sontuosi edifici degli stati d'Oriente, che costituiscono formazioni sostanziali a cui non si contrappone nulla di autonomo, è unito un arbitrio sfrenato: «Per una parte il non placato e orribile arbitrio ha luogo nell'edificio stesso, cioè nell'aspetto mondano del potere della sostanzialità; per l'altra parte, manifesta fuori di esso la sua inconcludente agitazione [...]. Perciò, accanto agli edifici della sostanzialità orientale si trovano anche le orde selvagge, che dall'orlo dell'altipiano calano sugli edifici della quiete, li devastano e distruggono, così da rendere brullo il suolo; e per quanto poi si amalgamino con l'ambiente, e perdano la loro selvatichezza, tuttavia, non

essendo in sé suscettibili di civilizzazione, si disperdono infine senza risultato»¹³⁸.

Tutto questo esiste propriamente in Cina e in Mongolia, nazioni con le quali inizia effettivamente la storia del mondo. Qui la realtà etica domina non come sentimento del soggetto, ma come dispotismo teocratico.

I Cinesi sono sottoposti ad un principio patriarcale: essi si muovono intorno a un punto centrale, cioè intorno al monarca che sta loro a capo (che, però, è appunto un patriarca e non un despota come può essere, per esempio, un imperatore romano). Questo monarca deve far valere ciò che è morale e sostanziale: le prescrizioni morali sono espresse in forme di leggi, ma in modo che la volontà soggettiva venga retta da queste come da una forza esterna, coercitiva.

«Il nostro diritto civile contiene bensì anche prescrizioni coercitive; io posso esser tenuto a restituire una proprietà altrui, a mantenere un impegno assunto, ma l'elemento morale non risiede presso di noi unicamente nella coazione, bensì nel sentimento e nella sua compartecipazione [...]. Mentre noi ubbidiamo perché attingiamo quel che facciamo alle nostre coscienze, là ciò che vale in sé è la legge, senza bisogno di questo intervento soggettivo. L'uomo ha in ciò l'intuizione non

¹³⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), La Nuova Italia, Firenze 1941, pag. 280.

della sua propria volontà, ma di una volontà che gli è del tutto estranea»¹³⁹.

Il primo progresso dello spirito sta nello sforzo verso l'interiorizzazione: esso «consiste in ciò che la volontà diventi qualcosa di interiore e conformi sé in un mondo spirituale e il mondo in idealismo; in ciò che il sensibile si dissolva nel pensiero e che con questo si costruisca il mondo»¹⁴⁰.

Questo idealismo esiste, per Hegel, in India, ma senza concetto, senza ragione, privo di libertà: è un mero sognare, che prende le mosse e la materia dall'esistenza ma trasforma tutto in qualcosa di puramente immaginato.

Nel mondo indiano non esiste la distanza tra l'essere per sé del soggetto e quello dell'oggetto; cessa ogni separazione dell'esteriore e del singolo dalla sua universalità ed essenza.

Per gli Indù non esiste la differenza fra le singole cose. La loro concezione, pertanto, è «il panteismo della rappresentazione e dell'immaginazione, non il panteismo filosofico di Spinoza, che considera la stessa realtà singola come nulla, non conservando di essa che la sostanza astratta. Presso gli Indù appunto questo universale non è pensato, ed invece tutto quanto il contenuto delle cose è immesso immediatamente e rozzamente nell'universale. È una sostanza, e tutte le individualizzazioni sono immediatamente verificate e animate, nella forma di speciali potenze. [...] Il sensibile è ampliato ad immensità

¹³⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. II (*Il mondo orientale*), La Nuova Italia, Firenze 1941, pag. 5.

¹⁴⁰ *Ivi*, pag. 101.

smisurata e il divino diventa perciò, in questa raffigurazione, bizzarro, confuso e addirittura stolto»¹⁴¹.

Per quanto riguarda la vita politica, anche in questo campo Hegel nota un progresso rispetto al mondo cinese.

Contro l'uguaglianza di tutti gli individui privi di qualsiasi autonomia vigente in Cina, si manifesta in India la differenza; e le differenze divengono indipendenti contro quella unità che, come in Cina, domina tutto esteriormente.

Queste differenze, però, ricadono nella natura, cosicché esse, invece di muoversi liberamente per sé nella vita organica e di produrre liberamente da essa l'unità, si pietrificano e irrigidiscono nel tutto. E così nascono le "caste", simbolo di questa rigidità delle differenze.

Nel processo dell'idea, il principio indù rappresenta il secondo momento del concetto, cioè la differenza in genere, la differenza determinata e fissata.

In questo principio è implicito "il procedere verso l'esterno": pertanto, se la Cina è un popolo che "non esce da sé", l'India appare, al contrario, come un popolo storico – mondiale, da cui provengono sapienza, bellezza e tesori di ogni tipo.

Ma, a guardare bene, il suo nesso storico – mondiale con altri popoli è solo un rapporto passivo, un diffondersi muto e inattivo: «Questo rapporto storico – mondiale deve essere concepito piuttosto come una differenza naturale del genere umano [...]. Altro sarebbe se avessimo qui da cercare dei

¹⁴¹ *Ivi*, pag. 103.

primordi spirituali, se fossero qui sorti pensieri fecondi di insegnamento per i popoli storico – mondiali, se vi fossero cioè da cercare in India gli elementi, le idee embrionali degli ulteriori sviluppi, la cui diffusione, anche in ordine a nozioni religiose, si fosse poi compiuta attraverso il commercio»¹⁴².

Col passaggio, poi, dall'India alla Persia, l'universale giunge alla coscienza, diventa cioè un oggetto ed acquista un significato positivo per la coscienza.

Dall'universalità astratta di Brama, l'unità sostanziale del tutto, si passa al principio della luce che, nel senso spirituale ma anche in quello fisico, ha il valore di elevazione, di libertà dalla materia.

E con l'opposizione della luce e delle tenebre, di Ormuz e di Arimane, comincia ad articolarsi il mondo storico.

Dal punto di vista politico, quella persiana è una monarchia teocratica: il bene è ciò che il monarca deve recare in atto.

Però ci si trova anche, secondo Hegel, per la prima volta di fronte ad un regno, ad una totalità del dominio che comprende popoli diversi, lasciati tutti nella loro particolarità.

Nella folla di questi popoli si trovano i Persiani stessi; poi, da una parte i nomadi, dall'altra Assiri, Babilonesi, Siri (con commerci e industrie sviluppate e l'ebbrezza più sfrenata) e soprattutto gli Ebrei, con il loro Dio astratto, spirituale.

Nella religione ebraica, infatti, Dio viene concepito dal puro pensiero: è puro oggetto della coscienza.

¹⁴² *Ivi*, pag. 95.

La natura, a sua volta, è considerata qualcosa di esteriore che si oppone allo spirituale. Questa è, appunto, la verità della natura: di essere cioè qualcosa di esterno di fronte allo spirito.

«Il vero è, poi, che l'idea resta idea, anche nella sua esteriorizzazione. Ma il primo conciliarsi dello spirito con la natura, – scrive Hegel – in cui esso è mescolato ancora ad essa e in essa immerso, significa quello abbassamento, quella degradazione dello spirito, che abbiamo veduta»¹⁴³.

La prima espressione dell'idea sarà così contro la natura, perché solo qui lo spirito, che fino ad allora era degradato, riacquista la sua dignità e la natura e, al contempo, la sua giusta posizione.

La luce fisica dei Persiani viene elevata, nel mondo ebraico, a luce dell'intelligenza e il rapporto tra il fisico e lo spirituale viene invertito, con la subordinazione del primo al secondo.

È proprio con l'Ebraismo, dunque, che si compie la frattura tra occidente e oriente.

Ma il Dio ebraico è lo spirito in senso astratto: non è Dio uno e trino, ma è l'Uno a cui solo si attribuiscono vari predicati.

Esso è l'Uno che esclude gli altri dei, ma appartiene esclusivamente al suo popolo, cosicché l'efficacia del suo amore è circoscritta alla nazione ebraica, ad una famiglia naturale.

Dopo aver parlato degli Ebrei, Hegel torna, nella pagine conclusive dedicate alla storia orientale, alla Persia.

¹⁴³ *Ivi*, pag. 220.

I Persiani, egli afferma, sono stati sconfitti dai Greci. E questa sconfitta ha determinato, per la prima volta nella storia, l'abbattimento di un regno.

La Cina, l'India, infatti, ancora oggi esistono; sono le stesse nazioni di sempre, quelle che sono sempre state. In Persia, invece, vi è stata la distruzione: questo è il segno dell'avvento dello Spirito.

Ci si potrebbe chiedere perché, tra i regni, vi sia stata questa differenza; perché il regno persiano è stato abbattuto, mentre i due precedenti sono sopravvissuti.

La durata come tale, per Hegel, non è qualcosa di meglio del passare. I monti che sopravvivono al tempo non hanno una superiorità di fronte alla rosa che sfiorisce, anzi sono inferiori ad essa (e maggiormente all'animale e all'uomo).

Il regno persiano è stato abbattuto, semplicemente perché in esso era presente il principio della pura spiritualità di fronte alla natura immobile e senza vita.

Se la Persia costituisce il trapasso esteriore alla vita greca, quello interiore è procurato dall'Egitto, mondo in cui domina quell'antitesi di principi, la cui risoluzione spetta all'Occidente.

Simbolo dell'Egitto è la Sfinge, che è una figura doppia: in parte animale e in parte uomo, anzi molto spesso donna.

«E' lo spirituale che si libera dall'animalesco, dal naturale, che comincia a guardare fuori di esso, ma che pure non è ancora liberato, bensì tuttavia inceppato nella contraddizione. L'uomo sorge su dall'animale, guarda già intorno a sé, ma non sta

ancora sulle proprie gambe, non è ancora capace di liberarsi completamente dai vincoli della naturalità»¹⁴⁴.

Questa liberazione avverrà soltanto nel mondo greco.

Come si può ben vedere, sono davvero tante le pagine che Hegel dedica alla storia orientale. E sono anche assai fitte di concetti profondi ed importanti.

La storia della Cina, dell'India, della Persia (per citare le nazioni più importanti) è esposta dal filosofo tedesco con grande cura e altrettanto grande dovizia di particolari.

In questi mondi si sviluppa il cammino dello Spirito, si realizza la libertà di esso.

Pertanto, l'interesse hegeliano per questa storia è, lo si è visto bene, tutt'altro che minimo come invece aveva osservato Croce.

Al contrario, esso è molto forte.

E ciò lo si può rilevare anche quando si va a dare uno sguardo alla relazione, che Hegel instaura nelle *Lezioni*, fra il processo storico e l'ambiente geografico in cui esso si sviluppa¹⁴⁵, perché

¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 228 – 29.

¹⁴⁵ Una relazione, questa, che come ha acutamente notato Pietro Rossi, «rivela la propria ambivalenza: da una parte la successione dei momenti della storia universale corrisponde alla molteplicità dei principi naturali che stanno alla base dei singoli spiriti dei popoli, ma dall'altra il pervenire dei popoli all'esistenza spirituale implica un'opposizione alla natura, cioè un certo grado di autonomia rispetto alla sua influenza. Ma, ancora una volta, l'acquisizione di quest'autonomia è possibile soltanto in determinate condizioni geografiche: il passaggio dall'esistenza naturale all'esistenza spirituale non avviene ovunque, ma solo dove la natura stessa lo consente» (P. Rossi, *Storia universale e geografica in Hegel*, in AA. VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, cit., pp. 396 – 97). Tale tesi risulta comprensibile se si chiarisce cosa veramente Hegel intendesse quando parlava di popolo e, soprattutto, di spirito di un popolo.

Egli concepisce il popolo come una forma individuale che sorge sulla base di un fondamento naturale, come una totalità organica di manifestazioni che trova la propria unità nello spirito di tale popolo. Rispetto a questa totalità, a questo "spirito di un popolo", il clima rappresenta un antecedente naturale, destinato ad essere risolto sul piano della vita etica. L'ambiente geografico sarà, per Hegel, la struttura fisica del terreno, il rapporto reciproco tra montagna, altipiano e pianura, la prossimità al mare o la distanza da esso: tutte condizioni oggettive della vita dei popoli, fattori di promozione oppure ostacoli al loro movimento e alle loro relazioni. La determinatezza geografica «comprende ciò che appartiene al grado della natura» (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. 207), ma questa natura è, per un verso, la struttura fisica dell'ambiente e, per

la storia universale è per lui sempre un processo spazio – temporale.

Teatro della storia del mondo, per il filosofo di Stoccarda, non è né la zona calda né quella fredda, bensì la zona temperata, che costituisce il terreno adatto per la libertà dell'uomo, per i popoli della storia universale.

Quindi, la base geografica della storia universale risulta limitata ad una parte della terra: soltanto la zona temperata, anzi precisamente la zona temperata settentrionale, rappresenta il "teatro per lo spettacolo della storia universale".

Nella parte meridionale la terra, invece, si frastaglia dividendosi in punte distanti l'una dall'altra, senza possibilità di contatto reciproco.

Ma Hegel procede, poi, ad un'ulteriore e assai importante determinazione: soltanto il vecchio mondo ha valore.

Pertanto, la base geografica della storia universale è la zona temperata del vecchio mondo: vale a dire il continente euro – asiatico (ad eccezione della Siberia) e la parte settentrionale dell'Africa.

Dunque, un continente d'Oriente, l'Asia, è, per il filosofo tedesco, alla base della storia universale.

Il mondo orientale, con la sua storia e la sua cultura, torna, in queste pagine delle *Lezioni*, nuovamente alla ribalta: Hegel,

l'altro, il carattere del popolo che in esso vive. L'esistenza spirituale dei popoli riflette, pertanto, nella propria "naturalità soggettiva", le caratteristiche della "naturalità esterna", cioè le differenze della struttura fisica dell'ambiente: «In quanto i popoli sono spiriti di un particolare tipo di formazione, la loro determinatezza è determinatezza spirituale, cui d'altra parte corrisponde la determinatezza naturale» (pag. 208).

come si vede, ne parla in maniera tutt'altro che sommaria. Anzi, ne riconosce, una volta ancora, tutta la sua importanza.

Dei tre principi geo – politici (l'altipiano, la pianura fluviale, la zona costiera), nell'Africa predomina il primo, nell'Asia (capace di una cultura intensiva ma chiusa) il secondo, nell'Europa il terzo, che favorisce le grandi comunicazioni e pone in valore gli altri due principi.

L'Europa perciò è «il continente dello spirito unificato in sé, il continente che si è dato a percorrere l'infinito processo delle civiltà, pur restando compatto nella sua sostanza»¹⁴⁶.

L'America, al contrario, resta sullo sfondo, come uno stato non ancora formato, ma in via di formazione; essa è, per Hegel, il «paese dell'avvenire, quello a cui, in tempi futuri, forse nella lotta tra il Nord e il Sud, si rivolgerà l'interesse della storia universale. [...]. Come paese dell'avvenire, d'altronde, essa qui assolutamente non ci riguarda. Il filosofo non si intende di profezie. Dal lato della storia – scrive ancora Hegel (e la frase è molto significativa) – noi abbiamo piuttosto a che fare con ciò che è stato e ciò che è, mentre nella filosofia non ci occupiamo né di ciò che soltanto è stato o che soltanto sarà, ma di ciò che è ed è eternamente: della ragione, e con ciò abbiamo abbastanza da fare»¹⁴⁷.

¹⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. 236.

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 233 – 34.

Infine, anche l'Oceania resta fuori dalla storia universale, in quanto è stata conosciuta tardi dagli Europei e, quindi, è una terra nuova, inesplorata.

Quindi, il movimento della storia del mondo, con una direzione che riflette la marcia del sole, va da oriente ad occidente.

Il cammino dello Spirito del mondo ha inizio in Asia, "il continente delle origini" e si conclude in Europa, "la fine della storia universale".

Ciò determina anche la posizione centrale attribuita da Hegel al Mediterraneo, "asse della storia universale": in esso si è compiuto il passaggio dall'oriente all'occidente, l'incontro tra Asia ed Europa.

Come si può vedere, la dimensione geografica viene, in queste *Lezioni sulla filosofia della storia* berlinesi, ampiamente trattata dal filosofo tedesco.

Così non fu per le opere precedenti¹⁴⁸, almeno fino alla seconda edizione dell'*Enciclopedia* (1827), dove la dimensione geografica divenne fondamentale per la considerazione della storia universale.

Hegel, in questa nuova edizione dell'opera (dieci anni dopo la prima), riconosce il carattere dell'esteriorità del processo storico, che così comincia ad essere definito in termini non

¹⁴⁸ Il primo accenno ad una dimensione geografica alla base della storia universale si ha solo nel 1817, con la prima edizione dell'*Enciclopedia*, dove Hegel cominciava a definire il rapporto tra spirito del popolo e Spirito del mondo. Questo rapporto venne, in seguito, trattato anche nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Lineamenti di filosofia del diritto*) del 1821 e, in maniera più approfondita, nella seconda edizione dell'*Enciclopedia* del 1827, dove ampio spazio è dedicato dal filosofo proprio alla questione della dimensione geografica.

soltanto temporali ma anche spaziali (storia universale come processo spazio – temporale).

Tale convinzione diverrà ancora più forte negli anni berlinesi, quelli delle *Lezioni*, quando, per Hegel, lo spirito assoluto diventa Spirito del mondo.

È giunto ora il momento di vedere da vicino come e dove, in una siffatta visione storica, trova posto la categoria assai importante dell'individualità.

3.4 Individualità in Hegel e in Croce

Nella concezione hegeliana della storia come storia dello Spirito, l'individualità viene piegata alla necessità assoluta dell'autosvolgimento dell'intero: gli individui, come soggetti pensanti ma anche come parte della natura, con le loro tendenze e i loro impulsi naturali, sono considerati mezzi, strumenti che lo Spirito fa lavorare a suo vantaggio, presentando loro l'esca di un fine personale e servendosi della passione, senza di cui nulla di grande si compie nella storia.

In Hegel, l'individuo esiste come essere pensante, dotato di coscienza, che assegna dei fini precisi alla sua azione.

Gli uomini, dotati di capacità di riflessione e di passioni, perseguono scopi determinanti e, da questo punto di vista, sono incontestabilmente attori coscienti e pensanti.

Ma, perseguendo coscientemente i propri fini, essi realizzano incoscientemente i fini dello Spirito universale: ecco perché sono strumenti dello Spirito.

La storia del mondo non comincia, per Hegel, con la libertà soggettiva; questo è semmai il punto di arrivo.

Il primo esistere dello spirito è coscienza e volontà istintiva; non vi è ancora la singola intelligenza e la singola volontà che danno, poi, luogo al riflettersi dell'individuo nella sua coscienza.

Nella prima età dello Spirito, i comandi e le leggi sono qualcosa di saldo in sé e per sé: rispetto ad essi, la situazione degli individui è quella della completa dipendenza.

Non occorre che queste leggi coincidano con la volontà personale degli individui che, in tal senso, assomigliano ai bambini che ubbidiscono ai genitori senza volontà e convinzione. In questo stadio (che poi sarebbe il mondo orientale), in cui il soggetto non è ancora persona, non ha ancora compreso sé come universale e, quindi, non ha alcun valore, gli individui non sono liberi perché non sanno che lo spirito è libero.

La libertà si raggiunge solo con l'autocoscienza della libertà stessa, nell'unione cosciente con l'insieme.

L'individuo deve, pertanto, concepirsi come persona, come qualcosa di universale nella sua singolarità, capace di astrazione, di rinuncia ad ogni particolare: fatto ciò, egli vorrà oggetti universali, come la legge e il diritto, producendo una realtà ad essi appropriata, cioè lo Stato.

Tale processo non avviene, però, in maniera rapida nella storia del mondo. All'interno di essa, infatti, il lato soggettivo, la coscienza non possiede subito la nozione di quale sia il fine ultimo della storia.

Ecco quindi che le azioni degli uomini hanno origine dalle loro esigenze, dalle loro passioni, dai loro temperamenti e queste esigenze, queste passioni, questi interessi sembrano essere la sola origine dell'azione, i soli fattori efficienti nel campo dell'attività: in quest'ottica, la storia sembra (e l'immagine è davvero forte, nonché assai famosa) un "mattatoio" in cui sono state sacrificate la fortuna dei popoli, la sapienza degli stati e la virtù degli individui.

Ma la storia, in realtà, lavora alla realizzazione dell'idea assoluta e la tendenza ineluttabile a questa idea assoluta costituisce il nesso interiore degli avvenimenti storici.

Ciò significa che il vero contenuto della storia è la realizzazione dell'autocoscienza della libertà e non degli interessi, delle esigenze e delle singole azioni degli individui.

Come può conciliarsi tutto questo? Come possono trovare un approdo comune le singole azioni degli uomini e il vero contenuto della storia (cioè il cammino della libertà nel mondo)? «Considerate oggettivamente, l'idea e la singolarità particolare si contrappongono nella grande antitesi di libertà e necessità. È la lotta dell'uomo contro il fato: ma noi non consideriamo la necessità come quella esteriore del destino, bensì, come quella dell'idea divina; e sorge allora il problema del modo in cui si

possa riunire quest'alta idea con la libertà umana. La volontà del singolo è libera se esso astrattamente, assolutamente, in sé e per sé, può porre ciò che vuole. Come può allora l'universale, il razionale avere funzione determinante nella storia?»¹⁴⁹.

La contraddizione si risolve mostrando la realizzazione dello scopo finale della ragione, che è quello di determinare una dialettica tra universalità e individualità¹⁵⁰.

Ciò che lo spirito è in sé, la sua natura, il suo concetto, è solo un astratto, un universale non ancora venuto all'esistenza; deve, pertanto, aggiungersi un secondo momento, quello della realizzazione.

Questa si attua attraverso l'attività che l'uomo svolge nel mondo, attraverso la passione.

«Nella storia del mondo abbiamo a che fare con l'idea, così come essa si esprime nell'elemento della volontà e della libertà umana, in modo che la volontà diviene la base astratta della libertà, mentre il suo prodotto è tutta l'effettiva realtà morale di un popolo [...]. L'idea come tale è la realtà; le passioni sono il braccio che essa tende. Questi sono gli estremi: il medio che li riunisce, e in cui ambedue concorrono, è la libertà morale»¹⁵¹.

¹⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pp. 71 – 72.

¹⁵⁰ Significative, in questo senso, le parole di H. Marcuse: «Non si può mettere in dubbio che le esigenze e gli interessi degli individui siano le leve di ogni azione storica, e ciò che ha luogo nella storia è la realizzazione dell'individuo. Tuttavia si afferma anche qualcos'altro: la ragione storica. Nel perseguire i propri interessi, gli individui promuovono il progresso dello spirito, cioè adempiono un compito universale che fa progredire la libertà» (H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione* (1941), a cura di A. Izzo, Il Mulino, Bologna 1968, pp. 262 – 63).

¹⁵¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. 71.

Le passioni – scrive ancora Hegel – «non sono affatto opposte costantemente alla moralità, bensì realizzano l'universale. Per ciò che riguarda il momento morale, le passioni tendono, certo, al proprio interesse. Così appaiono, da un lato, cattive ed egoistiche. D'altro lato, ciò che agisce è sempre individuale: sono io che agisco, è il fine mio quello che cerco di raggiungere. Ma questo fine può essere un fine buono, e anche un fine universale. L'interesse può invero essere affatto particolare: ma da ciò non segue ancora che sia contrario all'universale. È mediante il particolare che l'universale deve farsi reale»¹⁵².

È del tutto assurdo pensare che qualcosa venga alla luce senza l'interesse di colui che si accinge a costruirla. Gli uomini agiscono come esige il loro interesse, ma, con questo, si manifestano anche fini universali come il bene, il giusto, il dovere.

L'individuo nasce in un particolare luogo e in un particolare tempo, membro di una particolare nazione, legato al destino di quel particolare insieme al quale appartiene; nasce in una vivente realtà etica, storicamente concreta, contrassegnata da leggi ed ordinamenti che reggono la sua vita con assoluta autorità e con potenza infinitamente più forte di quella della natura.

«L'individuo è in questa sostanza. Nessun individuo può lasciarsi alle spalle questa sostanza; si può benissimo distinguere da altri individui singoli, ma non dallo spirito del popolo. Può essere più

¹⁵² *Ivi*, pag. 73.

ricco di spirito di molti altri, ma non può superare lo spirito del popolo»¹⁵³. Del resto, «nessuno può saltare oltre lo spirito del suo popolo più di quanto possa saltar via dalla terra [...]. L'individuo non inventa il suo contenuto, ma si risolve appunto in questo, nell'attuare in sé il contenuto sostanziale»¹⁵⁴.

Come si vede, questo sistema oggettivo è talmente intrinseco all'individuo, che questi non è concepibile al di fuori di questa sostanza, di questo *ethos*.

Le determinazioni di questo *ethos* sono obbligatorie per la volontà individuale, sono doveri, coi quali l'individuo si redime e si innalza dalla servitù del mero impulso naturale, dalla depressione della sua particolarità, dall'indeterminatezza della sua soggettività, a libertà sostanziale (cioè realizzata e razionale).

Il campo d'azione del dovere è costituito dalla vita civile: gli individui hanno assegnata la loro professione e quindi anche il dovere. Spetta poi al momento della libertà, intrinseco allo Stato, assicurare che la scelta della professione dipenda dalla volontà dell'individuo e non sia, invece, una divisione di casta a determinare l'occupazione cui egli debba dedicarsi.

Quindi, la moralità dell'individuo consiste nell'adempimento dei doveri del suo ceto: egli sa quale è, in base al suo stato, il modo legittimo e onesto di agire.

¹⁵³ *Ivi*, pp. 43 – 44.

¹⁵⁴ *Ivi*, pag. 86.

Nel caso degli ordinari rapporti privati, ciò che è giusto o ingiusto, buono o cattivo è stabilito nelle leggi e nei costumi di uno stato.

La riassunzione dell'accidentalità storica nella necessità dello sviluppo dell'idea (gli individui che, perseguendo i propri scopi finiti, i propri interessi particolari, realizzano l'universale) è determinata da due momenti ben precisi.

Il primo è rappresentato dall'abbassamento delle azioni umane (e, di conseguenza, dei loro scopi particolari) a mezzi inconsapevoli dell'attività dell'idea; il secondo è, invece, caratterizzato da un reinserimento degli individui nel movimento dell'universale, in quanto essi sono individui "conservatori", cioè pienamente organizzati nella struttura del loro popolo e del loro tempo.

Essi, poiché fanno la storia, sono, per così dire "agiti" dallo spirito del popolo; l'individuo trova «innanzi a sé l'essere del popolo come un mondo già pronto e saldo, che egli deve assimilare. Egli deve appropriarsi di questa realtà sostanziale, affinché divenga suo carattere e capacità, affinché egli stesso sia qualche cosa»¹⁵⁵.

Accanto a questi individui "conservatori" (con la loro opera conformistica) si collocano poi (con la loro opera di trasformazione) quelli che Hegel chiama "individui cosmico - storici".

¹⁵⁵ *Ivi*, pag. 52.

Se la conservazione di un popolo, di uno stato, è un momento essenziale nel corso della storia, un altro momento importante è costituito dal fatto che la sussistenza dello spirito di un popolo, quale esso sia, viene spezzata perché esauritasi, ossia perché quel popolo ha dato tutto ciò che poteva dare. E allora, lo Spirito del mondo (e, con esso, la storia) procede innanzi con lo sviluppo.

Proprio in questi momenti difficili per la sopravvivenza di uno stato, diventano protagonisti i grandi individui cosmico – storici. Interpretando il momento della crisi, questi individui non seguono i vecchi schemi, ma creano nuove forme di vita, e, di conseguenza, vengono necessariamente in urto con gli interessi del sistema di vita prevalente.

Gli individui cosmico – storici sono uomini di tempi in cui sorgono gravi conflitti tra i doveri, le leggi e i diritti già affermati e riconosciuti e quelle potenzialità che si oppongono a questo sistema costituito, combattendolo e cercando di demolirlo dalle fondamenta.

Tali potenzialità appaiono all'individuo storico come scelte compiute per raggiungere il suo potere personale, ma esse comportano un principio universale, in quanto costituiscono la scelta verso una forma di vita più alta, maturata nell'ambito del sistema costituito.

Gli individui storici, pertanto, anticipano la necessaria fase successiva nel progresso che il loro mondo deve attuare. Ciò che essi desiderano e ciò per cui essi lottano è la verità del loro

tempo e del loro mondo. Essi agiscono coscienti delle esigenze del loro tempo e di ciò che è maturo per lo sviluppo.

«Essi hanno attinto a sé medesimi l'universale che hanno recato in atto; ma esso non è stato inventato da loro, bensì è esistito eternamente, e mercè essi viene posto in essere, e con essi onorato. In quanto essi l'attingono dall'intimo, da una fonte che prima non sussisteva ancora, sembra che essi lo traggono da loro stessi; e le nuove istituzioni mondiali, le gesta che essi realizzano, appaiono come loro creazioni, loro interesse e loro opere. Ma essi – prosegue Hegel – hanno il diritto dalla loro, perché sono i veggenti: essi sanno quale sia il concetto, l'universale prossimo a sorgere; e gli altri si riuniscono intorno alla loro bandiera, perché essi esprimono ciò di cui è giunta l'ora»¹⁵⁶.

Lo spirito progredito è l'intima anima di tutti gli individui, ma questi non lo sanno. I grandi individui storici li rendono consapevoli di ciò. Nel loro mondo, sono i più attenti, quelli che meglio sanno quel che si deve fare e ciò che essi fanno è quel che va fatto; sono quelli che sanno, avendone avuto la rivelazione dall'intimo, quale è il portato del tempo e realizzano, conseguentemente, non un oggetto della loro fantasia o opinione, ma una realtà giusta e necessaria¹⁵⁷.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ È il caso, per esempio, di Cesare, al quale Hegel, nelle *Lezioni*, dedica alcune pagine. Quello che permise a Cesare «il raggiungimento del suo fine, che era anzitutto negativo, cioè il dominio di Roma, era nello stesso tempo una finalità in sé necessaria della storia di Roma e del mondo, in modo da non esser solo il suo guadagno particolare: la sua fatica fu bensì un istinto, che realizzò ciò che in sé e per sé era portato dal tempo. Questi sono i grandi uomini della storia, quelli i cui propri fini particolari contengono il sostanziale, che è volontà dello spirito del mondo» (pag. 87).

Pertanto, se gli individui "conservatori" sono "agiti", come si è detto, dallo spirito del loro popolo e del loro tempo, questi individui cosmico – storici sono "agiti" invece dallo Spirito del mondo; essi sono vittime di una più alta necessità che si attua attraverso le loro vite, sono esecutori della volontà dello Spirito del mondo in quanto realizzano i grandi scopi universali della storia del mondo.

Tali uomini hanno attinto il loro grande fine allo spirito universale e, nello stesso tempo, l'hanno realizzato come se fosse il loro fine proprio: questa è un'unità inscindibile.

Che poi questi individui coltivino in sé il gusto del potere e le connesse ambizioni non è, secondo Hegel, un male. Le loro passioni, infatti, non devono essere viste come difetti: nulla di grande è stato compiuto nel mondo senza passione.

Le passioni (che, non si dimentichi, sono il braccio dell'Idea) hanno spinto le azioni di questi grandi individui, hanno orientato il loro carattere, il loro genio, le loro inclinazioni naturali.

Essi, infatti, sembrano seguire la loro passione, il loro arbitrio, ma ciò che vogliono è l'universale: questo, afferma il filosofo tedesco, è il loro vero *pathos*.

La passione è, dunque, l'energia del loro io. Essa è la condizione che permette che dall'uomo nasca qualcosa la quale abbia valore. In tal senso, non è assolutamente qualcosa di immorale. Certamente le passioni da sole non sono sufficienti a giustificare l'azione storica, perché devono venire integrate dall'elemento razionale: solo che, per Hegel, questo elemento non si attua in

contrasto con esse, ma, viceversa, facendosene uno strumento e, perciò dialetticamente, identificandosi coi fini particolari degli uomini e, al tempo stesso, elevandoli in una sfera più alta.

Questa è la famosa teoria hegeliana della *List der Vernunft*, dell' "astuzia della ragione", per la quale «le facoltà vitali degli individui e dei popoli, perseguitanti e soddisfacenti i propri fini, sono nello stesso tempo mezzi e strumenti per qualcosa di più alto e più vasto, di cui essi nulla sanno e che compiono inconsapevolmente»¹⁵⁸.

Paradossalmente, è proprio questa famosa dottrina che finisce col mettere in difficoltà la concezione hegeliana degli individui cosmico – storici.

Difatti, se tali individui (*Weltgeschichtliche Individuen*) sono i provvidenziali portatori dello Spirito, non si vede perché mai dovrebbero essere soggetti alla stessa condizione di inferiorità in cui gli altri individui (quelli "conservatori") si trovano rispetto alla storia del mondo.

In quest'ottica, la serie di differenze posta da Hegel, più o meno artificiosamente, tra i due tipi di individui scompare proprio in nome di questa comune inferiorità.

Ma, in realtà, il punto debole di questa poco persuasiva distinzione hegeliana tra questi due "tipi" di individui è un altro: esso riguarda il rapporto non certo limpido pensato tra

¹⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), cit., pag. 97.

l'individuo e il prodotto della sua azione nella storia, ossia la sua opera.

Analizzando approfonditamente le pagine delle *Lezioni* dedicate da Hegel agli individui cosmico – storici, ci si può accorgere che, all'interno di esse, il filosofo non parla mai di grandi artisti, di filosofi oppure di poeti: ciò conferma che la sua teoria è limitata agli eroi dell'azione e non viene nemmeno ipoteticamente estesa agli eroi del pensiero o della creazione artistica e poetica. Eppure questa dottrina avrebbe potuto trovare una sua persuasiva conferma proprio qualora si fosse spinta nel mondo della teoresi, dove è di certo più agevole mostrare la differenza che passa tra individui produttori di opere belle o vere e coloro che ne rimangono gli ammiratori.

Al contrario, nel campo della prassi risulta molto più facile (per quanto strano possa apparire a prima vista) provare l'insostenibilità logica della tesi hegeliana.

Perché, dunque, Hegel non ha esteso la teoria degli individui cosmico – storici anche al campo teoretico? Perché gli eroi del pensiero non possono rientrare, per lui, in questa categoria?

Per cercare una risposta a queste domande, è necessario tornare al punto di partenza del filosofo di Stoccarda.

Egli ritiene che l'opera degli individui della storia del mondo, pur essendo, come si è visto, uno strumento del piano provvidenziale, esaurisca di fatto la presenza nella storia degli individui stessi.

Il cameriere del grande uomo, scrive con sarcasmo Hegel, non riuscirà mai a comprendere l'eccellenza di quest'ultimo e si limiterà perennemente a vedere in lui l'uomo comune, con tutte le sue debolezze e banalità, in una parola l'individuo "conservatore".

L'opera degli individui della storia del mondo si identifica, per Hegel, con essi: quindi, Cesare da solo ha potuto stabilire il suo dominio su Roma, o Alessandro sulla Macedonia e l'oriente, o Napoleone sull'Europa.

Questi tre grandi uomini, quindi, hanno assunto tutta la loro importanza unicamente e semplicemente nel fare la storia¹⁵⁹.

Ora, è assai semplice dimostrare (per qualsiasi storico sufficientemente informato) come nessuna di queste tre grandi incarnazioni dello spirito pratico abbia potuto conseguire i suoi successi senza quello che comunemente è chiamato il "concorso delle circostanze", ossia senza entrare, non importa se in funzione determinante, in una totalità di rapporti: ciò che Croce chiama accadimento.

Il filosofo partenopeo, alla teoria hegeliana degli individui cosmico – storici, dedica uno scritto di notevole importanza del 1946 dal titolo *Intorno alla teoria hegeliana degli individui cosmico – storici*¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Come se «il corso razionale della storia, con i suoi fini, si riducesse al racconto per medaglioni di un manuale popolare» (M. Rossi, *Da Hegel a Marx: il sistema hegeliano dello Stato*, Feltrinelli, Milano 1976, pag. 387).

¹⁶⁰ Tale scritto apparve dapprima sui «*Quaderni della Critica*», anno II, 1946 e fu poi ristampato in *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari 1949).

Anzitutto, egli non accetta che il termine tedesco "*Weltgeschichtliche Individuen*" venga in italiano tradotto in questa maniera.

Ad "individui cosmico – storici" (traduzione suggestiva ma, a rigore, sbagliata), Croce preferisce la traduzione letterale, e cioè "individui della storia del mondo".

Detto ciò, per molti versi il filosofo napoletano, nello scritto in questione, è concorde con Hegel.

L'unico attore della storia è lo "spirito del mondo" (come per Hegel), che procede "per creazioni di opere individue"; fuori di esse, gli individui sono «ombre di uomini, vanità che sembrano persone»¹⁶¹.

Da queste parole, si può comprendere quanto sia scettica la filosofia crociana nei confronti degli individui, che non fanno assolutamente la storia.

L'individualità consiste, si legge in un'altra importante opera¹⁶², in un «gruppo di abiti vitali»¹⁶³, o in «gruppi e relazioni di tendenze e abiti»¹⁶⁴, fatti e disfatti dallo Spirito, «che individualizza e "disindividualizza" (è il caso della morte) a suo piacimento»¹⁶⁵.

Ma comunque, scrive ancora Croce nel suo saggio del 1946, nella teoria hegeliana degli "individui della storia del mondo" «si

¹⁶¹ B. Croce, *Intorno alla teoria hegeliana degli individui storici* (1946), in *Filosofia e storiografia*, a cura di S. Maschietti, cit., pag. 141.

¹⁶² L'opera è *Etica e politica*, pubblicata, per la prima volta, presso Laterza di Bari, nel 1931.

¹⁶³ B. Croce, *L'amore per le cose* (1915), in *Etica e politica* (1931), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994, pag. 24. Tale saggio venne dapprima pubblicato su «*La Critica*», anno XIII, 1915.

¹⁶⁴ B. Croce, *L'individuo, la Grazia e la Provvidenza* (1915), in *Etica e politica*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 132. Anche questo scritto, come il precedente, fu pubblicato su «*La Critica*», anno XIII, 1915.

¹⁶⁵ D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, cit., pag. 61.

ritrova un errore che vizia più o meno largamente ogni parte della filosofia dello Hegel e il principio stesso dialettico, per virtù di lui collocato a capo della logica e reso familiare alle menti»¹⁶⁶. Che si voglia o meno, l'opera di questi grandi individui, prima ancora di essere universale, è collettiva; quindi, tali individui, o perché protagonisti di grandi eventi, o perché creatori di fatti o di istituzioni che poi sopravvivono loro, legano il proprio nome alla storia universale.

Ma gli eventi di cui essi sono parte non rappresentano (e non possono rappresentare) la precisa attuazione del loro disegno. Ecco l'importanza del "concorso di circostanze", della totalità dei rapporti, dell'accadimento in senso crociano¹⁶⁷.

«La storia è l'accadimento, è l'opera dello Spirito universale, alla quale tutti gli individui collaborano, ma che non è opera, né può essere nelle intenzioni, di nessuno di essi in particolare, perché ciascuno è intento al suo lavoro particolare e soltanto nel *rem suam agere* gestisce insieme gli affari del Mondo»¹⁶⁸.

Frase crociana, questa, ma, al tempo stesso, fortemente hegeliana: infatti, «il martellante ritmo del razionale – reale fa sentire la sua presenza ingombrante (il giudizio della Storia è il fatto stesso della sua esistenza; la razionalità sua è la sua

¹⁶⁶ B. Croce, *Intorno alla teoria hegeliana degli individui storici* (1946), in *Filosofia e storiografia*, a cura di S. Maschietti, cit., pag. 144. Questo importante saggio venne pubblicato, per la prima volta, nei «*Quaderni della Critica*», anno II (1946).

¹⁶⁷ Accadimento che, scrive acutamente D. Conte, è «inaccessibile al giudizio pratico e accessibile solo a quello "mondiale" e "storico cosmico", dunque la *Weltgeschichte* come *Weltgericht*» (D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, cit., pp. 61 – 62). Una teoria, questa dell'accadimento (esposta nella *Filosofia della Pratica* del 1909) che fu poi da Croce «nella sostanza lasciata cadere, senza dubbio per i forti elementi di aporeticità che essa introduceva nel "sistema" con le connesse difficoltà» (pag. 62).

¹⁶⁸ B. Croce, *Filosofia della pratica: Economica ed Etica* (1909), a cura di M. Tarantino e con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, vol. I, pag. 160. Dell'accadimento, si è discusso, come si ricorderà, ampiamente nel II capitolo del nostro lavoro.

realtà), fino al punto di riabilitare, pur se in chiave immanentistica, quel provvidenzialismo che era stato uno dei temi da rifiutare per debellare la filosofia della storia hegeliana»¹⁶⁹.

«Se la storia è razionalità, una Provvidenza la conduce di certo, ma tale che si attua negli individui e opera non sopra o fuori di loro, ma in loro»¹⁷⁰.

Come si vede, il Croce della *Filosofia della pratica* è ancora più radicale di Hegel: 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 se stessi per l'affermazione dello Spirito assoluto, ma ridotti a strumenti di esso, marionette incapaci di attività diversa da quella cui sono costretti dalla funzione cui la Provvidenza li ha destinati»¹⁷¹.

Anche in quest'opera, pertanto, (così come nello scritto del 1946 precedentemente ricordato) Croce si allinea a Hegel,

¹⁶⁹ F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, cit., pag. 77.

¹⁷⁰ B. Croce, *Filosofia della pratica: Economica ed Etica*, a cura di M. Tarantino e con una nota al testo di G. Sasso, cit., vol. I, pag. 165. Si ricordi anche ciò che è sostenuto in alcune pagine dei *Frammenti di etica* dedicate a *La provvidenza* (1920, dapprima ne «*La Critica*», anno XVIII e poi in *Etica e politica*, cit., pp. 116 – 19) e all'*Individuo, la Grazia e la Provvidenza* (scritto già citato, sempre in *Etica e politica*, cit., pp. 113 – 15), dove il concetto di Provvidenza viene riferito al «particolare compito che a ciascun individuo, in ciascuna situazione è assegnato», specificando che «l'immaginazione può ben sognare una o altra opera *a libito*; senonchè la scelta effettiva non è cosa di noi, ma della provvidenza che ci consente di far questo o quello, questo e non quello» (pag. 115). Pagina, questa, che può essere ulteriormente precisata da quelle relative a *La Responsabilità* (1922, dapprima ne «*La Critica*», anno XX e poi in *Etica e politica*, cit., pp. 125 – 28): «L'individuo non è responsabile della sua azione, ossia [...] l'azione non è scelta da lui ad arbitrio, e perciò non gliene spetta né biasimo né lode, né castigo né premio. Il che, se anche possa suonare paradossale, è comprovato dalla forma perfetta del conoscere, il conoscere storico, nel quale le azioni sono spiegate, qualificate e intese, ma non lodate o condannate, e non vengono riportate agli individui come a loro autori ma all'intero corso storico». Quindi, «non si è responsabili, ma si è fatti responsabili, e chi ci fa responsabili è la società, che impone certi tipi di azione» (pp. 126 – 27).

¹⁷¹ F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, cit., pag. 77.

condividendo il suo pensiero riguardo l'individuo nella storia; anzi egli è addirittura più drastico rispetto al filosofo tedesco.

Croce, infatti, riduce gli individui a marionette incapaci di agire diversamente da ciò che ha già deciso per loro la Provvidenza: esseri, quindi, totalmente passivi all'interno della storia.

Hegel, invece, per quanto (e lo si è visto) svaluti l'azione dell'individuo (in particolar modo, quello comune, "conservatore"), per quanto parli anch'egli di "individui come strumenti dello Spirito del mondo", nonché di "astuzia della ragione", non ritiene di certo (a differenza di Croce; quantomeno del Croce della *Filosofia della pratica* del 1909 ma anche di *Etica e politica* del 1931 e dello scritto *Intorno alla teoria hegeliana degli individui cosmico – storici* del 1946¹⁷²) l'individuo "incosciente" dei fini che, con le sue azioni, intende raggiungere.

L'individuo hegeliano non va di certo a turbare né a decidere la storia del mondo, ma ha un suo valore, indipendente proprio dalla storia e dal suo "frastuono": egli sa ciò che è bene e ciò che è male e gli appartiene la volontà di compiere l'uno e l'altro. Paradossalmente, sembra più libero e autonomo, all'interno della storia del mondo, l'individuo hegeliano che quello crociano. E, a conferma di questa tesi, si può ricordare quello che Croce scrive proprio nell'opera su cui ci si è maggiormente soffermati in questo capitolo: *Teoria e storia della storiografia* del 1917.

¹⁷² Le date, come sempre, sono importanti. In questo caso, una volta di più. Perché, essendo lontane tra di esse, indicano una coerenza costante, un atteggiamento di fondo su tale argomento da parte del filosofo partenopeo che, nel corso del tempo, non è cambiato. Cambierà solo negli ultimi anni della sua vita. E non sarà, come poi si vedrà, un cambiamento di poco conto.

«La pretesa che la storia – scrive qui Croce – sia solo dalla parte degli individui non è sostenibile»¹⁷³. Gli individui non sono altro che «formiche, che il masso schiaccia; e se dal masso che cade loro addosso qualche formica si salva e riproduce la specie e questa ripiglia da capo il lavoro, il masso ricadrà o potrà sempre ricadere sulla nuova generazione, e potrà schiacciarla tutta, ed esso, insomma, è l'arbitro della vita delle industri formiche, alle quali reca molto male e nessun bene»¹⁷⁴.

Una visione, questa crociana, davvero pessimistica e, soprattutto, impietosa nei confronti dell'individuo (paragonato addirittura alla formica, animale minuscolo che può essere schiacciato in qualsiasi momento!).

E, poco più avanti, Croce è ancora più drastico: «Nella loro posizione rispetto all'Idea e alla Provvidenza, gli individui sarebbero da considerare, se non più ormai delusi, certamente illusi, sia pure beneficamente illusi [...]. L'esigenza del concetto idealistico è che individuo e Idea facciano uno e non due, ossia coincidano perfettamente e s'identifichino»¹⁷⁵. Cosicché «l'illusione delle illusioni par che sia proprio questa: che l'individuo crede di affaticarsi per vivere e intensificare sempre più la sua vita, laddove in realtà lavora a morire; e vuol vedere compiuta l'opera sua come affermazione della sua vita, e quel compimento è il trapassare dell'opera»¹⁷⁶.

¹⁷³ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 107.

¹⁷⁴ *Ivi*, pp. 108 – 09.

¹⁷⁵ *Ivi*, pag. 112.

¹⁷⁶ *Ivi*, pag. 113.

Pertanto, per risolvere il dualismo tra individuo e Idea (che, secondo Croce, in Hegel sussisteva ancora) occorre riconoscere che l'Idea volge «ai suoi fini le illusioni dell'individuo»¹⁷⁷, anche se tale teoria ammette inevitabilmente «una sorta di trascendenza dell'Idea»¹⁷⁸.

Ma l'illusione, il dualismo, la trascendenza si vincono definitivamente, negando l'autonomia degli individui fuori dell'Idea e viceversa: «Individuo e Idea, separatamente presi, sono due astrazioni equivalenti e inadatte, l'una e l'altra, a fornire il soggetto alla storia, e la vera storia è storia dell'individuo in quanto universale e dell'universale in quanto individuo»¹⁷⁹.

Sono pagine, queste, come ci si può rendere conto, davvero dure nei confronti dell'individuo: Croce non gli riconosce una parvenza di autonomia, giungendo ad identificarlo (ma si potrebbe tranquillamente dire, ad annullarlo) con/nell'Idea.

Non si dovrebbero, quindi, (dopo avere letto queste pagine e quelle delle altre opere sopraccitate) avere dei dubbi sulla concezione che il filosofo napoletano ha dell'individuo.

Ma, se si va a dare uno sguardo all'ultimo Croce¹⁸⁰, le cose cambiano.

Nel 1943, il filosofo pubblicò su «*La Critica*» un saggio intitolato *Contro la storia universale e i falsi universali. Encomio dell'individualità*¹⁸¹.

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ *Ibidem.*

¹⁷⁹ *Ivi*, pag. 116.

¹⁸⁰ L'ultimo capitolo del nostro lavoro si concentrerà proprio sull'ultimo periodo della vita del filosofo.

In esso, Croce ribadisce innanzitutto una sua teoria fondamentale, e cioè che «ogni storia universale, se è davvero storia, o in quelle parti che hanno nerbo storico, è sempre storia particolare, e che ogni storia particolare, se è storia e dove è storia, è sempre necessariamente universale, la prima chiudendo il tutto nel particolare, e la seconda riportando il particolare al tutto, cioè, poiché questo processo mentale non è due ma uno, facendo ambedue lo stesso»¹⁸².

Inoltre egli dichiara, ancora una volta, la propria inconciliabilità con la filosofia della storia¹⁸³, a cui si contrappone ora una “nuova cultura storica”, «verrebbe voglia di dire la costitutiva *Bildung* storica degli uomini nuovi ispirati dalla loro laica religiosità del fare morale»¹⁸⁴.

Il Croce di questo periodo (un periodo, è giusto ricordarlo, tragico per l’Europa intera e in cui, quindi, era davvero difficile parlare di Spirito del mondo e di Ragione all’interno della storia) ha fiducia nelle «formazioni mentali della scienza, ordinatrici dell’agire umano; regole costruite dalle azioni degli uomini, capaci persino di soddisfare il desiderio, l’urgere irresistibile, perciò necessario, delle previsioni»¹⁸⁵.

¹⁸¹ Il saggio, ripartito in tre paragrafi senza titolo, apparve appunto nel 1943, sul vol. XLI de «*La Critica*». Fu successivamente inserito nei *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., Laterza, Bari 1945.

¹⁸² B. Croce, *Contro la storia universale. Encomio dell’individualità* (1943), in *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, vol. I, pag. 129.

¹⁸³ Anche per questa contrapposizione, molto forte nell’ultimo Croce, tra la filosofia della storia e questa sorta di “nuova cultura storica”, si rimanda al capitolo successivo.

¹⁸⁴ F. Tessitore, *Croce e la storia universale*, in AA. VV., *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, cit., pag. 627.

¹⁸⁵ B. Croce, *Contro la storia universale. Encomio dell’individualità*, in *Discorsi di varia filosofia*, cit., vol. I, pp. 165 – 66.

Ecco l'encomio dell'individualità: gli uomini, con le loro azioni, riescono a realizzare ciò che si erano proposti ("soddisfare il desiderio delle previsioni").

Una visione, questa, del tutto diversa, anzi completamente opposta da quella che lo stesso Croce aveva mostrato in tante opere precedenti.

Nel 1949, poi, Croce scrisse un altro saggio, tra i più importanti dell'ultimo periodo della sua vita, dal titolo *Universalità e individualità nella storia*¹⁸⁶.

Nelle pagine finali di questo scritto (quelle che ora, per il tema che stiamo affrontando, maggiormente ci interessano), il filosofo napoletano cerca di rispondere ad una domanda «che risorge sempre»¹⁸⁷, e cioè «quale sia il soggetto della storia, Dio o gli uomini, l'universale o gl'individui?»¹⁸⁸.

A tal proposito, egli afferma nuovamente che l'universale è composto dalle varie individualità che si unificano in esso¹⁸⁹ ma, accanto al significato e al valore dell'individualità, pone un nuovo concetto: quello di "personalità", «concetto senza dubbio

¹⁸⁶ Il saggio in questione apparve nei «*Quaderni della Critica*», anno V, 1949. Esso rappresenta una delle dieci conversazioni che Croce tenne agli allievi dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici (inaugurato il 16 febbraio 1947) negli anni 1948 – 49 e 1949 – 50. In seguito, il saggio fu raccolto nella prima parte del volume *Storiografia e idealità morale* (Laterza, Bari 1950). Nel 1993, infine, è stato pubblicato presso la casa editrice Il Mulino, proprio a cura dell'Istituto sopra menzionato, un piccolo volume dal titolo B. Croce, *Dieci conversazioni con gli alunni dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli*. In esso, rientra, tra gli altri, anche il saggio *Universalità e individualità nella storia*.

¹⁸⁷ B. Croce, *Universalità e individualità nella storia* (1949), in *Dieci conversazioni con gli alunni dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli*, Il Mulino per la collana dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1993, pag. 65.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ E aggiunge, inoltre, Croce: «Le religioni, che sono la filosofia stessa, ci hanno dato i primi abbozzi di questa relazione dell'universale con l'individuale, e perciò le loro parole e formule tornano sovente nelle nostre parole e sotto la nostra penna, riferite al critico senso che hanno assunto o vengono assumendo» (pag. 66).

di molta importanza e del quale ora molto si ragiona o sragiona»¹⁹⁰.

Nel carattere di ogni uomo vi è una naturale disposizione, così come esiste una vocazione nella coscienza di ogni individuo: «la voce di una propria e coerente personalità che sia saldo strumento di azione»¹⁹¹.

E «nel molto discorrere che oggi se ne fa, non sempre dalla semplice forma volitiva di essa, [...], si distingue la forma superiore o morale»¹⁹².

È proprio quest'ultima, invece, che si manifesta nella storia, «per l'opera e nell'opera a cui partecipa e in cui si risolve»¹⁹³.

Storia del mondo che è, per Croce (e le parole da lui adoperate sono, in questo caso, molto forti) «insieme l'umiliazione e l'esaltazione dell'individualità, l'attuazione della sentenza che chi si umilia sarà esaltato: l'individualità che ci fa vibrare di amore e per ciò stesso di dolore, che ci porta, col poeta dei santi Francesco di Assisi, ad abbracciare tutti gli uomini e tutti gli esseri come fratelli, e ci costringe a sacrificare gli altri esseri a noi e a combattere uomini con uomini, e ad uccidere i fratelli, e poi ad ammirare e a celebrare i vincitori e i vinti insieme, vittime ed eroi del pari, che il cuore umano in sé accoglie; e ci trasporta a maledire il mondo e poi a benedirlo, e a sforzarci di staccarci da esso e a sentire impossibile questo distacco e in

¹⁹⁰ B. Croce, *Universalità e individualità nella storia*, in *Dieci conversazioni con gli alunni dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli*, cit., pag. 67.

¹⁹¹ *Ivi*, pag. 68.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ *Ibidem*.

esso niente altro che un delirio di spasimante attaccamento, colpevole se la salvezza si cerca in una fuga dell'individuo dal mondo, in un ritirarsi o restringersi in se stesso, in un moto verso la morte, che è di diserzione, viltà, egoismo, un pretendere di salvare sé senza salvare gli altri tutti e di sopprimere se stesso senza sopprimere il mondo e la realtà che noi stessi componiamo e alla quale con quell'atto stesso collaboriamo»¹⁹⁴.

L'individualità che "ci fa vibrare di amore e di dolore", che "ci porta ad abbracciare tutti gli uomini e ad uccidere i fratelli": immagini crociane significative, dove gli individui non appaiono più come le "marionette" passive ed incapaci della *Filosofia della pratica*, o come le "ombre" del saggio *Intorno alla teoria hegeliana degli individui cosmico – storici*, o ancora come le formiche schiacciate dai massi di *Teoria e storia della storiografia*.

Anzi, in questo saggio del 1949, l'individuo "componere" e "collabora" alla realtà del mondo: un ruolo, il suo, più che mai importante e attivo.

È naturale, a questo punto, oltre che lecito, chiedersi, a conclusione di questo discorso, quale davvero sia il pensiero di Croce intorno all'individuo e al suo ruolo nella storia.

La sua filosofia, insomma, è davvero scettica nei confronti degli individui oppure, come scrive un suo insigne allievo, «se vi è

¹⁹⁴ *Ivi*, pp. 68 – 69.

una filosofia, che è tutta celebrazione dell'individualità, questa è la filosofia crociana»¹⁹⁵?

Perché Croce che, in numerose sue opere (anche tra le sue più importanti), svaluta pienamente l'individuo e le sue azioni, nell'ultimo periodo della sua vita, poi, muta la sua concezione intorno a tale questione? Cosa determina questo deciso cambiamento? Ma, soprattutto, si tratta davvero di un cambiamento?

È giusto dire, prima di tutto, che il concetto di individualità ha avuto un suo rilievo in tutti i campi che hanno visto impegnato Croce.

La sua opera di critico e storico della poesia, per esempio, è tutta un'esaltazione dell'individualità dell'artista (anche se egli ama distinguere la personalità artistica da quella strettamente biografica), ed è un'acuta analisi dei motivi che la caratterizzano.

Infatti, la storia crociana della poesia si risolve in una "caratterizzazione" dell'individualità del poeta: ciò spiega la preferenza da parte sua del saggio monografico.

L'etica crociana, a sua volta, esprime il senso drammatico dell'individuo davanti ai compiti e ai problemi che la sua individuale situazione gli impone, e la storiografia crociana, pur inserendo l'individualità, come si è visto, nel corso delle cose e nel gioco degli accadimenti, ricorre incessantemente ad essa

¹⁹⁵ C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., pag. 99.

come alla sintesi creatrice di idee e di azioni, quasi fosse la sorgente di programmi e decisioni.

La stessa storia della filosofia, infine, lungi dall'essere considerata un'anonima catena di sistemi dottrinali, è concretamente vista da Croce come una serie di sistemazioni di problemi storicamente determinati, risultanti dalla particolare situazione in cui le personalità dei filosofi sono venute a trovarsi e a dibattersi.

Pertanto, l'*ethos* che pervade l'intera opera crociana è, senza dubbio, la coscienza vigorosa della suprema dignità e fecondità della persona, in cui prende forma e si fa operosa la libertà.

Tuttavia, la filosofia crociana presenta (lo si è visto ampiamente in precedenza) il paradosso di una negazione dell'individualità, che essa riduce, nel migliore dei casi, ad una vitalità di bisogni e di impulsi: ancora una volta l'esistenza individuale, come in Hegel, non sembra degna di appartenere alla vera realtà.

Quindi, come già la filosofia di Hegel, anche quella di Croce rischia di apparire (con risvolti, come si è visto, ancora più drastici rispetto alla prima) una teologia dello Spirito del mondo, dove gli individui sono assorbiti del tutto (le "marionette" di cui si è parlato, ecc.)

Il nesso stesso, la mediazione dialettica di individuale ed universale, di cui spesso il filosofo partenopeo parla, sembra essere posta in pericolo dallo svanire di uno dei termini.

Come si spiega, allora la presenza di un tale paradosso? Perché Croce nega quell'individualità che grande spazio, invece, occupa in tante sue opere?

Questa negazione ha anzitutto un aspetto polemico, connesso alla difesa della teoria della distinzione delle categorie.

Contestando questa teoria, Guido De Ruggiero si era appellato all'individualità. Arte, filosofia, scienza erano, per quest'ultimo, distinzioni empiriche ed arbitrarie, analoghe alla distinzione dei generi letterari.

L'artista, il filosofo, lo scienziato si distinguevano, per De Ruggiero, tra loro in virtù non della categoria, ma della forza individuante della loro mentalità: cioè, Dante, per esempio, non si distingueva da Tommaso come poeta da filosofo, ma come persona, nell'individualità inconfondibile della sua vita.

A questo pluralismo propugnato da De Ruggiero, che sacrificava le categorie a vantaggio dell'individuo, Croce si opponeva rispondendo che reali non erano quei *nomina*, bensì gli atti che l'unico Spirito compie e che vengono empiricamente raggruppati sotto quei *nomina*. E aggiungeva che quegli atti non si potevano pensare, giudicare, qualificare e distinguere se non grazie alle categorie, cioè i loro predicati logici.

Le posizioni dei due protagonisti della polemica erano, come si può ben capire, estreme.

De Ruggiero, ignorando che la forza individuante era la stessa categoria, attribuiva tale forza alla mentalità individuale fuori da ogni categoria, giungendo così a negare proprio la categoria.

Croce, dal canto suo, affermando la realtà della categoria, le attribuiva la diretta produzione degli atti, quasi che vi fossero, nella continuità della nostra vita, degli atti talmente rilevanti da poter essere astratti proprio da questa continuità. Tra lo Spirito che li produce e questi atti isolati nella loro individualità, Dante e Tommaso (per riprendere l'esempio precedente) erano dei *nomina*.

A questo motivo polemico si aggiungeva, poi, l'etica umanistica delle opere crociane.

Croce, nelle sue opere, aveva uno scopo preciso: affermare che ciò che conta non è l'individuo in sé, ma ciò che questi fa, ciò che produce.

Di conseguenza, egli considerava precario e destinato a sparire ciò che non si traduceva nell'opera oggettiva: gli affetti privati, i dolori, gli affanni, i propositi inconcludenti. Pertanto, separava drasticamente l'interno dall'esterno, il privato dal pubblico, quasi che l'opera potesse essere astratta dall'artista.

Il criterio di questa divisione era l'importanza storica: l'opera era ciò che entrava nella storia e in essa si perpetuava, mentre l'informe e meschina materia psicologica non vi entrava (la personalità che "partecipa" all'opera e nell'opera si "risolve", di cui egli aveva parlato nel citato saggio *Universalità e individualità nella storia*).

Questo motivo umanistico si fondeva però con un motivo tipicamente religioso: il motivo di chi umilmente avverte nella

propria opera non il proprio merito, ma un dono del Signore, una "grazia".

Infatti, pur proclamando che l'uomo si "traduce", si "risolve" nell'opera e in essa si "perpetua", Croce sembra poi trascurare anche questa "traduzione", per porre un rapporto diretto tra la categoria e l'opera (così come l'aveva posto tra lo Spirito e l'atto).

La vera individualità sta, per il filosofo, proprio nell'atto o nell'opera, mentre l'individuo umano, il "nome" sotto cui si raggruppano atti e opere è, semmai, il semplice strumento dell'unico ed universale Intelletto attivo: lo Spirito creatore.

È opportuno, a questo punto, chiarire questo concetto crociano della grazia, elargita dalla Provvidenza (che, si ricorderà, "si attua" negli individui e "opera" in loro).

Croce intende la grazia come una forza interna e non trascendente, che sorge indipendentemente dalla nostra volontà e che può giungere come non giungere.

È l'ispirazione dell'artista, del pensatore, dell'uomo politico, che la buona volontà non è sufficiente a promuovere.

Ora, tale immagine di una forza prodigiosa, che, pur venendo dall'interno, è un dono, altro non è che la libera creatività del nostro spirito.

La grazia è la nostra produttività, e quindi, a rigore, la norma quotidiana e non l'eccezione.

Se si attribuisce, come fa Croce, allo spirito umano l'attributo della creatività, è necessario identificare la grazia con la stessa

libertà umana, libertà creatrice, che, in effetti, ha l'aspetto di un prodigio.

Così considerata, dunque, la grazia è ciò che più propriamente è "nostro", ciò che il nostro Io, lo Spirito individuato in noi emana. Detto ciò, nei riguardi del concetto dell'individuo (o, per usare un termine prettamente crociano, pseudoconcetto) si nota, negli scritti crociani, una certa oscillazione¹⁹⁶.

Dapprima, come si è detto, si trattava di un nome. Poi, si è visto come nella *Filosofia della pratica* del 1909 l'individuo viene definito un "complesso di abiti più o meno duraturi e coerenti"; in *Etica e politica* del 1931, invece, l'individualità è quel "gruppo di abiti vitali" che lo spirito crea come sua forma transitoria.

Tuttavia l'individuo, che poi lo spirito "trae fuori dai suoi abiti", costringendolo a farsi altro da quello che era, spasima e soffre. Quando poi è costretto ad uscire da tutti insieme questi abiti, l'individuo si è visto che muore.

Successivamente, in altri scritti, il filosofo napoletano specifica che le opere della speculazione filosofica e della poesia non sono riferibili ai loro autori in quanto individui, perché quelle opere appartengono al "corso delle cose" e allo Spirito universale; così anche le opere della pratica e della politica, sebbene portino i nomi di grandi individualità come, ad esempio, Cesare e Napoleone, vanno attribuite al concorso di innumerevoli altri individui, alla "condizione delle cose", all' "intreccio degli

¹⁹⁶ Tesi, questa, sostenuta in particolar modo da A. Attisani in due sue opere specialmente: *Preliminari all'etica dello storicismo* (Principato, Messina 1948) e *Individuo storico e libertà* (Principato, Messina 1949).

avvenimenti”, al “concorso di circostanze” (per adoperare un termine usato in precedenza).

In tal modo, attribuendo queste opere al concorso di moltitudini, di circostanze, di cose e avvenimenti, Croce smentisce l’atto della sintesi pratica, quell’atto, cioè, che procura a chi lo compie la gloria immortale.

Non è un caso, infatti, che il filosofo si sia preoccupato di distinguere l’individuo “empirico”, che reca nome e cognome, dall’individuo “in efficacia di poeta e di scienziato”. In seguito, ha distinto dall’individuo “empirico” la “persona ideale”, che è nell’opera o al di là di essa. Bisognerebbe, allora, ammettere che il “gruppo di abiti”, contrassegnato da un nome, riesca, nell’opera, a costituirsi idealmente a persona.

La persona, pertanto, sarebbe una realtà e non una convenzione nominale (sempre, però, nel campo dell’arte e della scienza, cui forse è lecito aggiungere quello etico).

Il pensiero crociano sembra diretto in questo senso.

Ma, alla fine, è invece proprio sul piano della vitalità che esso ha dato una consistenza al momento dell’individualità.

E qui si giunge all’ultima fase del pensiero crociano, quando si viene a determinare, negli scritti del filosofo, una realtà a due piani: un piano superiore, in cui compaiono valori sopraindividuali, prodotti dallo Spirito universale e universali essi stessi (l’arte, il pensiero, la moralità) e un piano inferiore, nel quale si agitano, nella loro particolarità soggettiva, quei

sentimenti e quelle passioni, quei dolori e quei piaceri che appartengono alla cerchia chiusa dell'individuo.

Ed è proprio a quest'ultima natura che il vecchio filosofo, quasi avvertisse, con l'indebolirsi delle sue energie fisiche, anche l'attenuarsi dello slancio del suo spirito, la stanchezza spirituale che mai prima l'aveva colto, riservava l'iniziativa determinante. Egli attribuiva la vita dei pensieri e delle opere, che sopravvive eterna, all' "unità" delle forze spirituali con la forza vitale, riconoscendo a quest'ultima, nella quale ad un bisogno soddisfatto segue subito un altro bisogno, un'incessante irrequietezza.

Con questa forza vitale Croce identificava "gli individui che si susseguono nel mondo"¹⁹⁷.

Una tale visione presentava evidenti difficoltà. Qui, infatti, il rapporto tra universale e individuale, che già si operava all'interno di ciascuna categoria (per cui era la categoria stessa che concretamente si individuava), si trasforma in rapporto tra le categorie superiori e quella inferiore, ossia viene affidato all' "unità" delle forze spirituali con la forza vitale.

Appare chiaro, quindi, che qui i termini di universale e di individuale non hanno più l'antico significato, non riguardano più tutte le categorie, bensì l'universalità diventa prerogativa delle tre categorie "spirituali" (arte, pensiero e moralità) e l'individualità diventa prerogativa della vitalità.

¹⁹⁷ Sul concetto di vitalità si ritornerà ampiamente nel quarto capitolo di questo lavoro.

Le tre categorie superiori producono valori eterni, mentre la categoria inferiore resta chiusa nell'individualità effimera.

Pertanto, il rapporto tra universale e individuale da logico diventa metafisico; da rapporto di soggetto e predicato diventa rapporto di due realtà: quella eterna dello Spirito e quella effimera degli individui.

E metafisico è lo stesso nuovo concetto di individuo, esistente nella particolare sua cerchia fuori dall'universalità.

Altra cosa assai complicata è quella di concepire il nesso tra queste due realtà, l' "unità" delle forze spirituali con la forza vitale.

L'individuo è stato ridotto all'esistenza animale; sovrapposto ad esso vi è una sorta di Intelletto unitario. L'iniziativa, però, è affidata, come si è detto, alla vitalità ("incessantemente irrequieta") che dà ai valori dello Spirito un'effettiva consistenza nel mondo, dà loro vita e movimento.

Però questa prerogativa assegnata alla vitalità, rende difficile concepire quella circolarità delle forme dello spirito, dichiarata e sostenuta in tutte le opere crociane, come principio fondamentale del suo sistema filosofico.

Il nesso, se di nesso si può parlare, si configura semmai come dramma etico, come unità ed opposizione tra il basso e l'alto, tra bassa vitalità e alta spiritualità.

Ed infatti, questo dramma dialettico della miseria e della grandezza dell'uomo, dove l'uomo sempre tende a sollevarsi e si

solleva per ricadere ed ancora risollevarsi, è l'*ethos* dell'ultimo Croce¹⁹⁸.

È il motivo che gli ha fatto interpretare, all'ultimo istante, la dialettica di Hegel come una scoperta di alta Etica. Ma è anche il motivo per cui si travagliò, oscillando, il suo pensiero alla fine della sua vita.

Si potrebbe dire, con un'immagine fantasiosa, che nell'ultimo Croce l'individualità si sia vendicata per il suo mancato riconoscimento iniziale, costringendo alla fine il vecchio filosofo, che l'aveva trattata come un "gruppo di abiti", a sconvolgere l'equilibrio del suo sistema.

Parecchi anni prima Croce aveva sacrificato l'individuo alla categoria; ora è proprio l'individuo che mette in pericolo la categoria, perché, riducendo la categoria della vitalità agli "individui che si susseguono nel mondo", chiusi ciascuno nella particolare cerchia dei propri aspetti, si fa di essa una pluralità di enti incomunicabili, radicalmente diversi.

Si è parlato, in queste ultime pagine, dell'ultimo Croce, della fase finale del suo pensiero.

E proprio all'ultimo periodo della vita del filosofo napoletano sarà dedicato il quarto e conclusivo capitolo di questo lavoro.

Un periodo in cui sue importanti concezioni, radicate certezze del suo pensiero muteranno, fino ad assumere forme leggermente ma comunque significativamente diverse rispetto a quelle degli anni precedenti.

¹⁹⁸ Anche qui, per una trattazione più diffusa dell'argomento, si rimanda al capitolo successivo.

Nella stessa maniera in cui è mutato, come si è visto, il suo concetto sull'individualità.

E così come mutano i concetti, mutano anche gli "ideali" rapporti con i filosofi del passato: tra questi, anche quello con Hegel.

Che, pur mutando però, resterà sempre fecondo e mai sterile. E soprattutto, costante.

Fino all'ultimo, nel 1952, l'anno della morte del filosofo ma anche l'anno in cui venne pubblicato il suo ultimo grande capolavoro: *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*.

Ancora un libro sul grande filosofo tedesco, quindi, dopo anni in cui, come si vedrà, non si poteva certo dare alla storia un significato ottimistico, in cui poteva sembrare quasi ridicolo parlare di uno Spirito del mondo che traccia il suo cammino verso la libertà nella storia e di una hegeliana e superiore "astuzia della ragione" che si serve degli individui, strumenti inconsapevoli, per realizzare i suoi fini nella storia del mondo.

Perché le sciagure, le catastrofi, in una sola parola la barbarie che si abbattè sull'Europa intera, fu, come tutto ciò che avviene nella storia, solo opera dell'uomo.

CAPITOLO 4

L'ULTIMO CROCE E HEGEL

4.1 Pagine sparse intorno ad Hegel: aneddoti, articoli e saggi di Croce

Il dialogo tra Croce e Hegel non si è svolto soltanto attraverso le opere che il filosofo napoletano ha dedicato al filosofo tedesco (*Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* nel 1907, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* nel 1952, di cui si parlerà nel prossimo paragrafo; e anche in *Teoria e storia della storiografia* del 1917, come si è visto, ci sono numerose pagine in cui Croce si sofferma su importanti concetti hegeliani, *in primis* quelli della filosofia della storia e della storia universale, al contrario negati radicalmente dal filosofo napoletano), opere che rappresentano, beninteso, la testimonianza più importante e significativa di questo loro continuo "ideale confronto", ma anche attraverso numerosi saggi ed articoli di Croce che si potrebbero davvero definire "hegeliani", alcuni dei quali importanti e degni di nota.

E, talvolta, persino attraverso veri e propri aneddoti¹.

Nel 1931, in coincidenza col centenario della morte di Hegel, un saggio crociano ebbe una vasta diffusione, sia in Italia che all'estero.

¹ Di questi, ci piace ricordarne due. Il primo ha come titolo *Un aneddoto falso*. Esso apparve nell'opera *L'Italia dal 1914 al 1918: pagine sulla guerra* (Ricciardi, Napoli 1919). Croce afferma che è, appunto, falso l'aneddoto che Hegel, nel momento in cui, durante la battaglia di Jena, una scheggia di granata infranse i vetri della camera in cui egli lavorava, avrebbe chiesto informazioni alla sua cameriera, e, sentendola parlare «di Napoleone, di battaglia, di Prussia vinta, di morte infuriante», avrebbe risposto: «Tutto questo non mi riguarda. Aggiustati, perché io possa lavorare in pace» (B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918: pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1950, pag. 122). Il secondo si intitola *Una letterina inedita dello Hegel*. È nel terzo volume di *Pagine sparse* (Ricciardi, Napoli 1943). La lettera di Hegel a cui si riferisce Croce reca la data del 9 giugno 1820: in essa si parla dei rapporti intercorsi tra il filosofo di Stoccarda e la censura relativamente alla *Filosofia del diritto*. L'aneddoto, prima di rientrare nelle *Pagine sparse*, apparve su «*La Critica*», anno XXXVIII, 1940.

Esso si intitolava *Circolo vizioso nella critica della filosofia hegeliana*².

Croce, qui, traeva spunto dalla grande monografia di F. Kroner³, oltre che da quella di B. Heimann⁴, per rilevare un sottile errore dell'hegelismo ortodosso che, a prima vista, poteva sembrare il contrario di ciò che realmente era (e cioè, un principio di critica e di revisione): l'ammissione e, addirittura, l'esigenza di un superamento di Hegel sulla base di una filosofia più alta e comprensiva.

Al contrario, tale esigenza, secondo Croce, non è che la pura e semplice ripresa di una vecchia posizione di Hegel, consistente nel considerare tutte le filosofie precedenti come stadi e gradi necessari della verità, che, poi, verrebbe raggiunta in una filosofia ultima e definitiva, suscettibile di ritocchi solo nei particolari.

Tutto questo, in fin dei conti, non è altro che – afferma il filosofo partenopeo – un "circolo vizioso", perché, con la pretesa di voler superare Hegel, si tenta di restaurare proprio il concetto hegeliano di filosofia totalizzante e definitiva.

Invece, la critica della filosofia hegeliana è possibile, per Croce, solo senza restaurazioni di alcun tipo, bensì partendo da nuovi problemi ed esperienze, ossia dall'elaborazione di una filosofia compiuta nell'essenziale e non già da un lavoro esegetico che

² Questo famoso saggio apparve prima in francese nella *«Revue de métaphysique et morale»*, nel 1931. Lo si ritrova, poi, in *Ultimi saggi* (Laterza, Bari 1935).

³ Essa ha come titolo *Die Anarchie der philosophischen Systeme* e fu pubblicata a Lipsia, presso l'editore Meiner nel 1929.

⁴ L'opera di B. Heimann fu pubblicata sempre a Lipsia, presso Meiner, nel 1927 e si intitolava *System und Methode in Hegels Philosophie*.

«si contenti di riaggiustare i particolari del sistema in attesa dell'avvento di un nuovo sistema»⁵.

Questo della "correzione" del sistema hegeliano è un concetto che, proprio a partire da questo scritto del 1931 fino agli scritti del 1948 – 49, avrà una parte singolare e forse ambigua nella storia dell'interpretazione crociana di Hegel, perché, da un lato, Croce continuerà a sostenere la necessità di rielaborare le dottrine hegeliane in una nuova filosofia dello spirito; dall'altro, però, una volta eseguita questa rielaborazione, sarà portato a negare che, nel filosofo tedesco, esistessero gli errori da lui stesso criticati e tolti.

Così, sempre nello scritto del 1931, egli nega, a proposito della celebre formula hegeliana del razionale e del reale, che essa ammetta intrinsecamente l'accusa di giustificare praticamente e moralmente il male⁶ e distingue l'atteggiamento personale di Hegel come filosofo della Restaurazione prussiana da quell'alto principio di filosofia, che egli giudica al di sopra sia delle reazioni e sia delle rivoluzioni, tanto che ad esso hanno fatto ricorso, con uguale diritto, i reazionari ed i rivoluzionari, cioè la destra e la sinistra della scuola hegeliana.

Altro saggio da menzionare è, poi, *La «fine dell'arte» nel sistema hegeliano*⁷ del 1933: fine o morte ritenuta, da Croce, effettiva, contro il parere dello storico inglese dell'estetica B.

⁵ B. Croce, *Circolo vizioso nella critica della filosofia hegeliana* (1931), in *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1935, pag. 232.

⁶ Croce ritornerà, in seguito, sull'argomento col saggio *Identità della realtà e della razionalità* (1950), che esce dapprima nei *Quaderni della Critica*, anno VI, pp. 91 – 96 e poi rientra nell'ultima sua grande opera, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952).

⁷ Anche questo articolo rientra in *Ultimi saggi* (Laterza, Bari 1935).

Bosanquet che aveva cercato di dare ad essa un significato non storico e cronologico, bensì ideale e dialettico.

Viceversa, Croce sostiene che, nella filosofia hegeliana, «l'ordine logico delle categorie coincide con la successione storica dei sistemi e di tutta la vita spirituale, cosicché la risoluzione dell'arte nella filosofia non può essere in quella un mero processo ideale e perpetuo, ma dev'essere tutt'insieme un avvenimento storico»⁸.

Proseguendo rapidamente nel tempo, occorre necessariamente fermarsi al 1939.

In quest'anno, infatti, Croce (che l'anno prima aveva dato alle stampe, come si sa, quella grande opera che è *La storia come pensiero e come azione*) scrive un articolo davvero importante per il tema di cui si parla in questo lavoro: *Il posto di Hegel nella storia della filosofia*⁹, in cui egli «conduce di proposito il vero riesame del saggio del 1907»¹⁰.

Un articolo, questo, scritto «rileggendo Hegel e tenendo conto della letteratura critica sull'argomento, accumulatasi nel mezzo»¹¹ (e «nel mezzo» indica proprio il vasto lasso di tempo, trentadue anni per la precisione, trascorso tra il 1907, anno di pubblicazione del saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* e, appunto, il 1939).

⁸ B. Croce, *La «fine dell'arte» nel sistema hegeliano* (1933), in *Ultimi saggi*, cit., pag. 149.

⁹ L'articolo fu pubblicato su *«La Critica»*, anno XXXVII, 1939 e fu, in seguito, ristampato nell'opera *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1941.

¹⁰ R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, in *Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici*, cit., pag. 18.

¹¹ B. Croce, *Il posto di Hegel nella storia della filosofia* (1939), in *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1941, pag. 36.

In esso, Croce comincia con l'affermare, anzitutto, che la rinascita di Hegel, la quale si annunciò al principio del Novecento in Germania, è superficiale, in quanto consiste, a suo dire, in una semplice ripresa di letture e di discussioni intorno ad un autore prima trascurato; nessuno ne contesta l'utilità, ma la sostanza, dal momento che – e questo è il vero e proprio *leitmotiv* di questo scritto – «in senso profondo, un autore rinasce solamente quando viene inteso nel proprio suo pensiero e cioè collocato nel posto che gli spetta nella storia della filosofia, dal quale prende e riprende a esercitare efficacia nel nuovo pensiero come suo vivo elemento e componente»¹².

Per questo fine, pertanto, non sono sufficienti i semplici lavori di carattere editoriale e testuale e neanche le molte, per giunta, accurate indagini sulla genesi e formazione del pensiero hegeliano (e qui è chiaro il riferimento di Croce ai libri di Haering, di Hyppolite e di altri), perché questi lavori e queste indagini hanno un carattere filologico e non filosofico, ossia spiegano e chiariscono allusioni relative a punti particolari, ma «non sono punto valide a riprodurre quel pensiero intero e ben determinato nel carattere che è il suo (cioè, di Hegel)»¹³.

Al contrario, Croce si mantiene fedele al suo metodo: egli, adoperando un'immagine forte, aggredisce teoreticamente Hegel (come, del resto, aveva sempre fatto, in particolar modo nel *Saggio*, quando dovette trattare il "ciò che è morto" del pensiero hegeliano) e, così facendo, riscopre nel filosofo

¹² *Ivi*, pag. 37.

¹³ *Ivi*, pag. 38.

tedesco, ristudiato con alle spalle trentadue anni di nuove ricerche ed esperienze nei campi sterminati della filosofia, della storia e della letteratura, il vero significato dell'Assoluto e dell'Idea come non una mitologica e gerarchica categoria superiore e definitiva in cui si dovrebbe incarnare, di volta in volta, una filosofia superiore, ma come l'indicazione della necessità, che sempre risorge, di rispondere ai nuovi concreti problemi posti dalla realtà storica¹⁴, che sono, allo stesso tempo, identici e diversi rispetto alle soluzioni della vecchia filosofia perché insieme ne dipendono e se ne allontanano.

Rimosso questo ostacolo, che lo angustiava parecchio così come il più recente hegelismo ortodosso, abituato a parlare del maestro «come si fa di un fondatore di religione le cui parole si accolgono e s'imparano a mente ma non si revocano in dubbio e non si assoggettano ad esame»¹⁵, Croce, riprendendo un tema a lui caro sin dalla giovinezza, individua nella filosofia hegeliana la vera espressione del XIX secolo, che si riassume nei termini dell'immanenza e dello storicismo, i quali furono adottati anche da coloro (come i positivisti) che respingevano il pensiero di Hegel, «genio filosofico che indovinò il segreto bisogno del mondo moderno e gli fornì il mezzo logico che chiedeva»¹⁶.

Tuttavia – e qui si sente nel filosofo napoletano l'allora recente metamorfosi (attuata, in particolar modo, ne *La storia come pensiero e come azione* del 1938) della filosofia dello spirito in

¹⁴ E i problemi posti dalla realtà storica, nel 1939 (anno in cui comincia la seconda guerra mondiale), si può immaginare quanto davvero fossero gravi ed urgenti.

¹⁵ B. Croce, *Il posto di Hegel nella storia della filosofia*, in *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pag. 38.

¹⁶ *Ivi*, pag. 39.

storicismo assoluto, cioè la teorizzazione dell'apertura infinita di possibilità insite nella storia come azione e, al contempo, continua rottura dell'equilibrio teoretico della storia come pensiero – secondo Croce, Hegel non riuscì a raggiungere una posizione di assoluto storicismo, perché nulla, nel suo sistema, dato il rigoroso parallelismo di logica e storia, era lasciato all'imprevedibile e alla genialità dell'iniziativa propria dell'azione. In Hegel, la storia va verso la sua morte, verso «l'epoca definitiva in cui si ottiene la piena coscienza dell'Assoluto come Idea, della storia come libertà»¹⁷; lo stesso cosmo s'irrigidisce nella vita della Terra «che forma il suo poco copernicano centro»¹⁸ e la vita dei popoli «s'immeschinisce in quella della nazionalità germanica»¹⁹.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, in *Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici*, cit., pag. 19. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* hegeliane, il mondo germanico sembra essere solo la continuazione di quello romano, dal momento che ha accolto dai romani la cultura e la religione quando esse erano ormai compiute. Ma «in esso – afferma Hegel – viveva uno spirito affatto nuovo, dal quale il mondo doveva rigenerarsi: lo spirito libero, che riposa su se stesso, l'assoluto orgoglio della soggettività» (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. IV (*Il mondo cristiano – germanico*), La Nuova Italia, Firenze 1963, pag. 6). E poi, il filosofo tedesco continua (pp. 10 – 11): «La missione dei popoli germanici è di fornire i valori portatori del principio cristiano. Il principio della libertà spirituale, tanto dal punto di vista mondano quanto da quello religioso, il principio della conciliazione, fu posto negli animi ancora spontanei e incolti di quei popoli, e fu dato loro, a servizio dello spirito del mondo, il compito non solo di avere a sostanza religiosa il concetto della vera libertà, ma anche di configurarsi secondo esso, affinché il verace concetto venisse realizzato in loro, e fosse prodotto liberamente nel mondo». La realizzazione di questo compito può essere colta lungo tre fasi che corrispondono alle tre epoche del mondo cristiano – germanico. La prima fase (fino a Carlo Magno) vede l'ingresso dei popoli germanici nel mondo romano ed il loro primo sviluppo dopo che, convertitosi al cristianesimo, si impadronirono dell'occidente. La seconda fase (fino a Carlo V) vede la contrapposizione tra la Chiesa, come teocrazia, e lo Stato, come monarchia feudale. La terza fase (l'età della grande monarchia di Spagna, prima metà del XVI secolo) vede l'equilibrio europeo tra i vari stati: è il tempo della Riforma protestante che, afferma Hegel, non ha avuto altra opera da compiere se non quella di introdurre il principio dello spirito libero che è presso di sé ed è nella verità, nel mondo. Con la Riforma, la religione e lo Stato, in contrasto nella seconda fase, sono concordi, perché hanno lo stesso compito. Infatti, il progresso che propriamente la Riforma ha reso possibile consiste nel fatto che lo spirito, consapevole della sua libertà per mezzo della mediazione tra l'uomo e Dio, sa che il processo oggettivo è quello della stessa essenza divina, lo coglie e lo compie nell'ulteriore formazione di ciò che è mondano.

In questo articolo, che riproduce ancora una volta il contrasto apologetico – critico, ma anche razionale – passionale, del “vivo” e del “morto” di Hegel, Croce stacca decisamente la scoperta hegeliana della dialettica dalla forma triadica; triadismo che, per il filosofo partenopeo, è il vero responsabile della forma arbitraria e spesso incomprensibile del sistema hegeliano, ma che costituisce, tuttavia, «il vero problema della critica hegeliana»²⁰ ed è indice del peso che su Hegel aveva la tradizione teologica e della vecchia tripartizione della filosofia, da lui riproposta nella triade Logos – Natura – Spirito, «in razionale e reale con sopra le due una logica e un’ontologia»²¹. Pertanto, da questo punto di vista, la filosofia hegeliana sembra a Croce «l’ultima e più grandiosa espressione della metafisica aristotelica e scolastica e teologizzante»²², che appartiene più alla storia della cultura che a quella del pensiero.

Ma la conclusione di questo nuovo esame di coscienza hegeliano da parte di Croce è largamente positiva per quello che Hegel rappresenta, nel pensiero moderno, di vivo, di progressivo, di immortale: caratteristiche che sono tutte riassunte, come si sa, nel principio dialettico.

Il filosofo napoletano non manca di far rilevare, in una nota posta alla fine dell’articolo, che le conclusioni di esso confermano sostanzialmente quelle a cui egli stesso era giunto nel *Saggio* del 1907; tuttavia si possono chiaramente percepire,

²⁰ B. Croce, *Il posto di Hegel nella storia della filosofia*, in *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pag. 39.

²¹ *Ivi*, pag. 40.

²² *Ibidem*.

nel nuovo scritto, alcune accentuazioni più decise sia in senso positivo, sia in senso negativo, che danno un'immagine più compiuta e più ferma di Hegel.

Basti pensare, in tal senso, alla nuova interpretazione dell'Assoluto in senso, si potrebbe dire, problematico e l'accento messo vigorosamente sul tema della tradizione teologica e scolastica che tante suggestioni esercitò su Hegel sistematico e metafisico, e soprattutto allo sviluppo del tema critico desanctisiano della "soppressione del futuro"²³ operata da Hegel e sostituita, in Croce, dalla grandiosa visione prospettica della storia come pensiero e come azione.

Questo profondo riesame dei suoi rapporti ideali con Hegel permetteva a Croce di tirare, a distanza di tanti anni, le somme del suo ammirevole, anche se solitario, lavoro precedente e giustificava pienamente qualche suo duro scatto polemico contro quelli che, ignorando totalmente questo lavoro, cominciavano a parlare, come se nulla fosse stato, di un Hegel che in Italia sarebbe stato ancora da scoprire²⁴ invece di

²³ Nel terzo volume di *Pagine sparse* (Ricciardi, Napoli 1943), Croce scrive che De Sanctis ebbe sempre più viva coscienza dell'errore per cui Hegel «includendo e alzando nel suo sistema il passato, sopprimeva il futuro e non adeguava la realtà: cospicché nel 1858 era noto tra i suoi scolari che egli aveva dato un calcio al sistema dell'identità assoluta perché non credeva che fosse bastevole a spiegare la vita» (B. Croce, *Come Hegel fosse ben conosciuto in Italia: quel che ne pensò il De Sanctis*, in *Pagine sparse. Postille. Osservazioni su libri nuovi*, serie III, Ricciardi, Napoli 1943, pag. 161). Lo scritto *Come Hegel fosse ben conosciuto in Italia: quel che ne pensò il De Sanctis* apparve dapprima su «*La Critica*», anno XL, 1942.

²⁴ Sempre nel terzo volume di *Pagine sparse*, vi è uno scritto dal titolo *Hegel da scoprire* (già su «*La Critica*», anno XXXIX, 1941), in cui è precisato da parte di Croce che «il solo paese, fuori della Germania, che abbia speculativamente studiato Hegel, è stato proprio l'Italia, sin dai primi anni dopo il 1840, quando tutte le porte gli si serravano in faccia nella stessa Germania, serrata che durò per oltre settant'anni» (B. Croce, *Hegel da scoprire*, in *Pagine sparse. Postille. Osservazioni su libri nuovi*, serie III, cit., pag. 155). Importante è quell'avverbio: «speculativamente». Circa il modo di intenderlo, può essere utile la successiva osservazione crociana (pag. 156): «È il merito grande degli studi italiani sull'argomento – scrive ancora il filosofo – sta [...] nel loro carattere speculativo, diversamente dall'hegelismo tedesco e da quello russo, che nella sua parte più viva degenerò in tendenza politica e in profetismo. Dopo l'Italia, studi pregevoli su Hegel ebbe l'Inghilterra; ma quasi niente la Francia. Proprio a me, nel 1911, il Bergson confesserà di "non aver mai letto Hegel"».

ammettere, come sarebbe stato più serio, di un Hegel da studiare senza scioccamente prescindere dalla lezione crociana. Un riesame, quello crociano di Hegel, che si fonda su un assiduo contatto coi testi del filosofo di Stoccarda ed è accompagnato, talvolta, da analisi ed illustrazioni di punti particolari delle dottrine hegeliane che sono spesso un modello di chiarezza e di acribia.

Tra queste, merita particolare rilievo una noterella di incerta collocazione cronologica perché vide la luce soltanto in un volume miscelaneo²⁵ e dal titolo *Il giudizio storico e la definizione hegeliana dei «giudizi del concetto» e dei «pseudogiudizi»*.

In essa, Croce, dopo aver riportato all'universale concreto la denominazione hegeliana di «giudizi del concetto», che sono poi i giudizi dialettici o storici, rileva come Hegel distinguesse molto bene tra la verità che è caratteristica di questi ultimi e l'esattezza, che riguarda il punto di vista intellettualistico delle scienze della natura.

Tuttavia, Hegel riteneva che i giudizi non chiari appartenessero al primo grado della coscienza, che per lui era più o meno il punto di vista della scienza, della certezza sensibile, da elevare, secondo il metodo della *Fenomenologia*, alla verità.

Per Croce, tutto ciò era inammissibile. Egli, pertanto, mostra come giudizi e proposizioni intellettualistiche siano tutt'altro che il primo grado della conoscenza, e cioè un'elaborazione del già

²⁵ Il volume è *Nuove pagine sparse*, II serie, Ricciardi, Napoli 1949. La nota in questione è alle pag. 139 – 42.

conosciuto da parte dello spirito pratico e classificatorio, che, appunto, schematizza e pone la sua impronta sul già conosciuto. «Qui, veramente – egli scrive – il segno o il nome è quel che solo vale; qui ha luogo veramente *l'adaequatio intellectus et rei*, perché l'intelletto, facendo le cose esterne, si fa esso stesso cosa. Il pensiero speculativo, ossia il pensiero senz'altro, che non è l'estraneato e pratico intelletto, si distingue dal suo oggetto e gli si unifica insieme nell'unità dello spirito»²⁶.

E' evidente che, con analisi di questo genere, siamo non solo fuori da ogni ortodossia hegeliana, ma in una sfera, molto più alta, della corrente ermeneutica filologica: di qui l'impazienza con cui Croce, nei suoi tardi anni, respingeva, a buon diritto, la definizione, che puntualmente tornava, di "neohegeliano", incollatagli addosso dagli accademici²⁷.

Impazienza che, peraltro, non escludeva una tranquilla e ragionata dimostrazione dell'insostenibilità delle tesi avversarie: ciò avviene, particolarmente, nello scritto del 1942 sulla *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo*²⁸.

Questo saggio, che sottintende la pratica attuazione del rinnovamento crociano rispetto al sistema hegeliano (rinnovamento culminato nella definizione della filosofia come storicismo assoluto, appunto lo storicismo nuovo di cui Croce

²⁶ B. Croce, *Il giudizio storico e la definizione hegeliana dei «giudizi del concetto» e dei «pseudogiudizi»*, in *Nuove pagine sparse*, II serie, Ricciardi, Napoli 1949, pag. 140.

²⁷ In tal senso, si ricordi lo scritto *I «neo» in filosofia*, pubblicato dapprima su «*La Critica*», anno XXXIX, 1941, e poi in *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Laterza, Bari 1945. Hegel, per Croce, può rivivere non nei neohegeliani, che sono degli scolastici, ma solo «in una nuova e genuina filosofia che si erga sul passato e non possa più dirsi hegeliana perché disfà per intero quel sistema dalla base e, così facendo, nell'atto stesso lo include tutt'intero nel nuovo edificio con la nuova sua base» (pag. 115).

²⁸ Il saggio apparve su «*La Critica*», anno XL, 1942 e fu, in seguito, ristampato in *Discorsi di varia filosofia* nel 1945.

parla già nel titolo dello scritto), mette l'accento sui vistosi residui di trascendenza che restavano nel pensiero di Hegel.

Questi, infatti, se si era liberato della metafisica dell'Intelletto, non aveva abbandonato la metafisica della Ragione: invece di assorbire quest'ultima nell'unica storia teoretica e pratica dello spirito umano, in cui le verità di ragione stanno dialetticamente congiunte alle verità di fatto (ossia, il nesso di dialettica e universale concreto), egli si sforzava di identificare estrinsecamente le categorie (o astratte epoche ideali) del pensiero e le empiriche epoche storiche, «assottigliava le epoche empiricamente distinte della storia a categorie filosofiche, ed ispessiva le categorie filosofiche ad epoche storiche, per modo che filosofia e storia della filosofia venivano a far tutt'uno; e la filosofia, svolgendosi nel tempo, percorreva il suo ciclo logico e ideale»²⁹.

Inoltre, Croce rimprovera a Hegel «l'inconcepibile concetto, nella storia della filosofia, di un pensiero che costruisca a pezzo a pezzo l'esser suo, acquistando a una a una le sue categorie nel tempo, laddove il pensiero, come lo spirito tutto, è sempre intero in ogni suo atto e nel suo stesso distinguersi, che non è un dividersi, ma l'eterno divenire e vita dell'universo»³⁰.

Ma i rimproveri crociani al filosofo tedesco non finiscono di certo qui.

²⁹ B. Croce, *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo* (1942), in *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, pag. 121.

³⁰ *Ivi*, pag. 122.

Di Hegel, infatti, il filosofo partenopeo non accetta nemmeno il concetto della libertà.

La libertà, per Croce, non può essere intesa come l'eterno principio attivo della vita umana; deve, al contrario, manifestarsi anch'essa per gradi, «configurandosi prima come libertà di un solo, poi di alcuni e infine di tutti»³¹.

Ed un'ultima critica è riservata da Croce anche al concetto di religione assoluta, identificata da Hegel col cristianesimo: altro segnale evidente del sostanziale teologismo del pensatore di Stoccarda che, in tal senso, rimase – egli osserva – inferiore a Kant, il quale era «se ne rendesse conto o no, fuori di ogni religione»³².

Tre anni dopo questo saggio, nel 1945, Croce ne scrive un altro, senza alcun dubbio tra i suoi più belli ed importanti: *Intorno al mio lavoro filosofico*³³.

³¹ *Ibidem*. Data la critica di Croce al concetto di libertà hegeliano, è giusto ricordare ciò che Hegel scriveva intorno, appunto, a questo importante concetto. Parole, quelle hegeliane, poste proprio alla fine delle *Lezioni sulla filosofia della storia* ed assai note: «L'intento (delle *Lezioni*) era quello di mostrare – scrive Hegel – come tutta la storia del mondo non sia altro che la realizzazione dello spirito, e con ciò lo sviluppo del concetto della libertà; e come lo stato sia la realizzazione mondana della libertà. Il vero deve esistere da un lato come sistema oggettivo, esplicito nella purezza del pensiero, ma d'altro lato anche nella realtà. Questa realtà non deve però essere esteriormente oggettiva: quello spirito autocosciente deve esservi libero, e dunque, in terzo luogo, riconoscere come proprio questo contenuto oggettivo dello spirito del mondo. Così esso è lo spirito che rende testimonianza allo spirito: essendo nella realtà, è presso di sé, e quindi è libero. Dal fastidio per i moti delle passioni immediate nella realtà, la filosofia si eleva alla contemplazione: il suo interesse è quello di riconoscere il corso dello sviluppo dell'idea che si realizza, e cioè dell'idea della libertà, la quale esiste soltanto come coscienza della libertà. Che la storia del mondo sia questo corso di sviluppo, che essa sia l'effettivo divenire dello spirito, sotto il mutevole spettacolo della sua storia, questa è la vera teodicea, la giustificazione di Dio nella storia» (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. italiana di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. IV (*Il mondo cristiano – germanico*), cit., pag. 221). La libertà, quindi, è data, per il filosofo tedesco, dall'esistenza del vero come sistema oggettivo, esplicito nella purezza del pensiero.

³² B. Croce, *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo*, in *Discorsi di varia filosofia*, cit., pag. 122.

³³ Il saggio apparve prima nei «*Quaderni della Critica*», anno I, 1945, col titolo *La mia filosofia* e poi rientrò nell'opera *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari 1949), una delle più importanti dell'ultimo Croce, col titolo *Intorno al mio lavoro filosofico*. Esso, successivamente, è entrato (assieme a tanti altri saggi crociani) in un volume, molto ben curato da G. Galasso, dal titolo *La mia filosofia*, edito da Adelphi, Milano 1993 (con una ristampa nel 2006).

In questo scritto, in cui l'esigenza primaria di Croce è quella «di spiegare in poche parole o popolarmente la mia filosofia, [...] giunto ora a quell'età in cui l'uomo guarda a sé stesso come se già fosse morto»³⁴, l'attenzione si sposta, ancora una volta, su Hegel, «l'ultimo grande genio speculativo apparso nella storia della filosofia, un genio pari a Platone e ad Aristotele, a Cartesio, a Vico e a Kant; e dopo di lui non c'erano stati se non ingegni minori, per non parlare dei semplici epigoni, che non contano»³⁵.

Un ennesimo riconoscimento (se ancora ce ne fosse bisogno) della grandezza di Hegel, a cui segue una delle immagini più belle ed intense adoperate da Croce nel suo lungo dialogo col filosofo tedesco.

«Rispetto allo Hegel, – queste le parole crociane, ormai ampiamente conosciute – io sentivo tormentosamente e vedevo chiaramente che, come dissi ripetendo la parola che l'amoroso Ovidio diceva a Corinna, non si poteva vivere né con lui né senza di lui»³⁶.

E' importante il cambio del titolo tra il 1945 (*La mia filosofia*) e il 1949 (*Intorno al mio lavoro filosofico*). Il titolo differente è una dimostrazione di quanto premesse a Croce di insistere sul concetto che il suo non fosse un "pensiero" o "sistema" o, comunque, qualcosa di strettamente personale e, si potrebbe dire, privato. Viceversa, egli tendeva a presentare la sua come una ricerca ininterrotta, impossibile a interrompersi e sempre in relazione con lo svolgimento generale del pensiero e con i problemi della propria epoca: una sistemazione che traeva la sua ispirazione e le sue sollecitazioni dalla disciplina filosofica come dalla vita del presente. E ancora più significativo è che con questo stesso scritto e col suo nuovo titolo Croce decidesse di aprire la propria, assai più ampia ed organica, antologia del 1951, intitolata *Filosofia. Poesia. Storia. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'autore* (Ricciardi, Milano – Napoli, 1951).

³⁴ B. Croce, *Intorno al mio lavoro filosofico* (1945), in *La mia filosofia*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2006, pag. 11. Un'età in cui il filosofo, tra l'altro, stava provando, come egli stesso scrive (sempre pag. 11), «l'atroce tristezza del tramonto contornato da stragi e distruzioni di tutto quanto tenevamo caro e sacro al mondo».

³⁵ B. Croce, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in *La mia filosofia*, a cura di G. Galasso, cit., pp. 11 – 12.

³⁶ *Ivi*, pag. 12. Una curiosità intorno a queste famose parole di Croce. F. Nicolini, nella sua *Editio ne varietur delle opere di Benedetto Croce*, nel ricordare il saggio *Intorno al mio lavoro filosofico*, riporta, tra le righe (pag. 54), proprio questa immagine crociana. Ma lo scrittore latino non è più, nella sua citazione, «l'amoroso Ovidio»,

Nec tecum nec sine te: Croce afferma l'amore nei confronti della filosofia hegeliana ma, allo stesso tempo, ne prende le distanze. Non si può non ricordare, prima di tutto, «la sostanziale verità della dialettica di Hegel, che era passata di fatto nel succo e nel sangue di tutto il secolo, nel cui spirito primeggiava il culto che egli aveva promosso del pensiero storico, [...], tantochè il nuovo moto rivoluzionario, che si veniva disegnando, il socialismo o comunismo, pretese di assurgere a scienza con l'adottare e adattare al suo oggetto lo storicismo hegeliano, e così dura ancor oggi, hegelianamente rivestito o mascherato nelle manifestazioni teoriche, in Russia»³⁷.

Ancora la dialettica: la più grande scoperta di Hegel, come Croce ha sempre detto.

Grande scoperta, grande verità che resiste anche alle teorie degli hegeliani ortodossi («e parecchi ce n'erano in Italia, uomini degnissimi e onorandi»³⁸), i quali «presentavano lo Hegel congelato e solidificato, che aveva perso l'efficacia dello Hegel genuino, il quale aveva combattuto a lungo con se stesso e ancora, quando morì, fremeva di interiori dubbi e battaglie»³⁹: un Hegel contro il quale anche Croce si ribellava.

Egli, sin dalla prima volta in cui si avvicinò al pensiero del filosofo tedesco, aveva avuto «la turbata coscienza e il

bensi «l'amoroso Catullo» e, di conseguenza, Corinna ha lasciato il posto a Lesbia. Si tratta, pertanto, di un errore del grande studioso di Vico ed intimo amico di Croce, ma è un errore che lascia immutata la forza dell'immagine e la pregnanza del paragone. Forse, ricordando il tormentato rapporto tra Catullo e Lesbia (si pensi al celebre *carmen Odi et amo*), l'errore di Nicolini rende, paradossalmente, ancora più intenso quel "sentire tormentoso" e quel "vedere chiaro" di Croce nei confronti di Hegel, due sentimenti che sono comunque forti anche nell'altro paragone, quello esatto di Croce, con Ovidio e Corinna.

³⁷ B. Croce, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in *La mia filosofia*, a cura di G. Galasso, cit., pp. 14 – 15.

³⁸ *Ivi*, pag. 15.

³⁹ *Ibidem*.

presentimento che in lui fosse una verità nascosta sotto gli arbitrii sistematici, della quale, e di questi arbitrii stessi, non ci si poteva spacciare buttandoli sdegnosamente via in fascio senza aver prima riconosciuto di quali virgulti il fascio si componesse, e come e perché fossero stretti insieme»⁴⁰.

E, in effetti, la verità esisteva: Croce vide «da quel groviglio levarsi ai miei occhi, possente, irresistibile e luminosa, la logica propria del filosofare che lo Hegel aveva creata, la Dialettica»⁴¹.

Compreso ciò, «mi rivolsi a sciogliere pazientemente il nodo che si era stretto tra lo Hegel filosofo e lo Hegel passionale e pratico ossia non più o non ancora filosofo, tra il ritrovatore della dialettica e il costruttore di un sistema chiuso, tra il pensatore robusto e profondo e il troppo corrivo imbastitore di triadi in catena. La conclusione – scrive ancora Croce – prese corpo nel mio libro famigerato: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*»⁴².

Con questo *Saggio* «chiusi i conti con lo Hegel, presi in buona coscienza a valermi delle sue grandi verità, che avevo messo in salvo per giovarmene, dove bisognava, nel trattare con nuovi modi e concetti quei problemi ai quali egli aveva sovrapposto soluzioni sforzate e fittizie»⁴³.

In realtà, i conti con Hegel, Croce non li chiude mai: non gli dedicherà più un libro (almeno, come si vedrà, fino al 1952), ma il dialogo con lui (come si sta dimostrando, appunto, in questo

⁴⁰ *Ivi*, pag. 16.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, pp. 16 – 17.

⁴³ *Ivi*, pag. 18.

lavoro) continua sempre, con forza e vigore inalterati, sia nelle grandi opere crociane, sia con saggi ed articoli (onde il titolo di questo paragrafo, in cui ci si sta soffermando soltanto su quelli più noti ed importanti).

“Grandi verità” da un lato, dunque, ma anche, dall’altro, “soluzioni sforzate e fittizie”: dopo l’avvicinamento a Hegel ecco immediatamente l’allontanamento, la presa di distanza da numerose parti del suo pensiero.

«Non solo nell’estetica, nella filosofia del linguaggio, nella filosofia della morale, – scrive Croce – e in quelle dell’economia e del diritto, e nelle altre parti, introdussi e sostenni soluzioni affatto diverse dalle hegeliane, ma nella stessa logica, nella quale le relazioni delle scienze naturali e della storiografia con la filosofia mi si dimostravano tali che conveniva rigettare radicalmente le due immaginarie scienze dello Hegel concepite e coltivate, la “Filosofia della natura” e la “Filosofia della storia”, e illuminare diversamente e rettificare la sua “Fenomenologia dello spirito”, riplasmandola in una “Fenomenologia dell’errore”»⁴⁴.

Ma, nonostante questi errori, queste incongruenze di alcune parti del suo sistema, Hegel restava, per Croce, sempre un maestro, e «che cosa v’ha di più dolce, di più riposante, della fiducia e della fedeltà alla persona e all’autorità di un maestro?»⁴⁵.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 23 – 24. Croce, poi, scrive ancora (e le parole sono davvero intense): «Questa dolcezza anch’io l’ho provata, e ricordo con quanto desiderio, con qual palpito aspettassi, con quanto balzo di gioia accogliessi la

Il filosofo tedesco era da Croce «salutato e venerato sempre maestro tra i maggiori che io abbia avuti in filosofia, ma sarei poco degno discepolo, se non ne avessi, quando mi è apparso necessario, e nella estensione e profondità in cui mi è apparso necessario, sviluppato e corretto e integrato e sostituito le teorie e rifatto a nuovo la struttura del sistema e, anzi, criticato il concetto stesso, che fu il suo, del sistema definitivo mercè dell'altro, che sarebbe dovuto essere il suo, del sistema indefinitivo perché in movimento, delle provvisorie e dinamiche sistemazioni»⁴⁶.

Sono, queste, le parole che precedono la conclusione di questo saggio; conclusione in cui Croce, fedele al titolo dello scritto, torna a parlare della sua filosofia e del destino che essa potrà avere nella storia del pensiero.

Eppure, in quasi tutto il saggio Croce, come si è visto, parla di Hegel; precisa, una volta di più, il suo rapporto col filosofo tedesco, tornando a riproporre il "vivo" (ovviamente la dialettica) e il "morto" del suo pensiero: come se la sua (di Croce) filosofia non potesse assolutamente prescindere (e, in effetti, non poteva) da quella del filosofo tedesco, presa, naturalmente, nella sua parte "viva".

Ma, al contempo, Croce avvertiva il forte bisogno di respingere, di tenere fuori dal suo pensiero gli errori (non pochi, a suo dire) commessi da Hegel, la parte "morta" del suo sistema.

persona e la parola di coloro che potevano dissipare i miei dubbi e rischiararmi, e che consideravo maestri, a loro adeguandomi, con loro identificandomi, in loro dissolvendomi».

⁴⁶ B. Croce, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in *La mia filosofia*, a cura di G. Galasso, cit., pp. 24 – 25.

Così nel 1907 (con il *Saggio su Hegel*), così nel 1945, con lo scritto di cui si sta parlando.

E così anche nel 1949, con un altro articolo su cui vale la pena soffermarsi: *Le cosiddette «riforme della filosofia» e in particolare di quella hegeliana*⁴⁷.

«Dello Hegel io serbai, – afferma, in questo altro scritto importante, Croce – da mia parte, dottrine di somma importanza e di forza rivoluzionaria, come la nuova forma della sintesi *a priori*, concreta fusione dell’universale col singolare; l’essere che è divenire e il negativo che è nel seno stesso del positivo ed è la molla dello svolgimento e insieme unifica il reale dissipando il dualismo dei valori ed affermando la coincidenza della razionalità con la realtà, e perciò con la storia; la tendenza, se anche non bene e genuinamente attuata, a congiungere filosofia e storia; l’intelletto come proprio costruttore delle scienze, e altre cose che sarebbe lungo qui partitamente enumerare»⁴⁸.

Ma, subito dopo, egli aggiunge: «Queste verità hegeliane ho procurato di tener vive e rinvigorite col liberarle dagli errori che lo Hegel non aveva superati o nei quali si era impigliato»⁴⁹.

Un’opera di “liberazione”, di “depurazione” degli errori: questo ha fatto Croce nei confronti del pensiero hegeliano. Tutto

⁴⁷ Questo saggio fu pubblicato, dapprima, sui «*Quaderni della Critica*», anno V, 1949 e poi rientrò nell’ultima opera di Croce, *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952).

⁴⁸ B. Croce, *Le cosiddette «riforme della filosofia» e in particolare di quella hegeliana* (1949), in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici* (1952), a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998, pag. 74.

⁴⁹ *Ibidem*.

questo, al fine di mettere bene in luce le grandi verità di colui che egli considerava un suo grande maestro.

Fare ciò sembrava, al filosofo partenopeo, un dovere da portare avanti fino in fondo.

Pertanto, egli non poteva di certo accettare le critiche di coloro che gli rimproveravano di aver compiuto una vera e propria mutilazione nei confronti di Hegel⁵⁰.

In tal senso, Croce è, come sempre, molto chiaro e deciso: «Torniamo alla mutilazione che avrei eseguita del pensiero dello Hegel. Senza quelle mutilazioni, ossia quegli sceveramenti, non è possibile pensare né critica né storia, ossia storia critica, della filosofia, e anzi nessuna storia, perché la storia è sempre congiungimento di un presente con un passato, e il presente non si assimila al passato né forma giudizio storico se non inquadrando di sé il passato, accettandone alcune parti e negandone altre con accettazione e negazione filosofica e storica, che è qualificazione delle varie parti di una filosofia, delle quali alcune vengono incluse nel nuovo filosofare e altre escluse perché non filosofiche. [...]. Ridare uno scrittore intero, nella sua realtà fuori di noi, è impossibile, non foss'altro perché superfluo, avendo questo già fatto lo scrittore di sé medesimo con lo scrivere le sue pagine, [...]. Ora, – conclude, in maniera

⁵⁰ In realtà, il bersaglio di Croce, in questo saggio, era il dott. A. Vasa che, nella *Rivista critica di storia della filosofia* (anno III, luglio – dicembre 1948, pp. 275 – 82), aveva scritto «un articolo degno di discussione sulla storia dell'interpretazione e riforma della filosofia hegeliana, che avrebbe messo capo al cosiddetto neohegelismo o neoidealismo italiano» (B. Croce, *Le cosiddette «riforme della filosofia» e in particolare di quella hegeliana, in Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 69). L'articolo di Vasa si intitolava: *De Ruggiero e l'interpretazione neo – idealistica italiana della dialettica di Hegel*. Due anni dopo, nel 1950, Vasa scrisse un altro articolo sullo stesso tema, pubblicato sempre sulla *Rivista critica di storia della filosofia* (anno V, aprile – giugno 1950), dal titolo *La riforma logica dell'hegelismo nel pensiero di Benedetto Croce*.

significativa, Croce – quello che Hegel disse io non l’ho toccato, e anzi l’ho anche tradotto in italiano quanto più fedelmente sapevo. Se avessi soppresso pezzi della sua *Enciclopedia*, avrei mutilato l’opera di lui; ma, col giudicarlo, l’ho rispettato tutto, solo determinando il rapporto che è tra le cose che egli disse e che stimo di valore speculativo, e le altre, parimente da lui dette, che stimo prive di quel valore»⁵¹.

Sempre del 1949 è un altro scritto, degno di menzione: *L’odierno «rinascimento esistenzialistico» di Hegel*⁵², in cui Croce, mentre ribadisce l’estraneità al tema centrale del suo *Saggio* del 1907 degli scritti teologici del giovane Hegel, mette in luce l’insufficienza e l’unilateralità dell’interpretazione esistenzialistica del filosofo tedesco, che si rifà a Kierkegaard, la cui opposizione non si rivolse contro la specifica filosofia di Hegel ma contro Hegel in quanto filosofo, «ultimo nel tempo e sublime rappresentante del secolare filosofare umano»⁵³.

Gli interpreti esistenzialisti (da Wahl a Hyppolite), osserva il filosofo partenopeo, scoprirono tuttavia (con qualche sorpresa) che Hegel fosse, precisamente nella *Fenomenologia*, esistenzialista; conoscesse, cioè, tutti i drammi della scissione, dell’individualità e della coscienza infelice.

Però, poi, essi non seppero andare oltre e concludere che Hegel aveva incluso la coscienza individuale in un processo più alto e

⁵¹ B. Croce, *Le cosiddette «riforme della filosofia» e in particolare di quella hegeliana*, in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 82.

⁵² Saggio pubblicato prima nei *Quaderni della Critica*, anno V, 1949 e poi rientrato in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici* del 1952.

⁵³ B. Croce, *L’odierno «rinascimento esistenzialistico» di Hegel* (1949), in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 89.

dell'individuale aveva fatto il particolare, cioè lo aveva dialetticamente congiunto con l'universale⁵⁴ e, infrangendo gli schemi della vecchia logica, l'aveva ribaltato nella logica del reale e del concreto.

“Dialettizzare” il particolare, per Croce, significa però molto di più che una semplice operazione di logica: significa metterlo in relazione con la vitalità e scoprire in questa l'origine stessa della dialettica (e su questo importante punto ci soffermeremo nel paragrafo successivo).

«Il rapporto che essi (cioè, gli interpreti esistenzialisti) notarono tra Hegel e l'esistenzialismo – scrive il filosofo – 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»⁵⁵.

Hegel, quindi, «non si può far rinascere col ricondurlo a problemi già da lui trattati e ad errori già da lui negati nel suo periodo giovanile e preparatorio, ma unicamente col tener vive le verità che pensò nella pienezza delle sue forze superiori e disciplinate, e ricercare invece per quali ragioni egli non riuscì

⁵⁴ «Hegel – afferma Croce – non si fermò all'astratto individuale e non smarrì mai il rapporto con l'universale; e sebbene per un altro verso gli si muovano obiezioni, coteste obiezioni, legittime o no che siano, non possono abbassarlo al livello dell'esistenzialismo, ma confermano soltanto che nessuna filosofia è mai definitiva e tutte sono da continuare col riformarle, di quella riforma che è momento perpetuo e continuo della storia del pensiero, cioè integrandone le conclusioni con le soluzioni dei nuovi problemi che la vita incessantemente genera e propone e che rioperano sugli antichi e li compongono nella nuova verità» (B. Croce, *L'odierno «rinascimento esistenzialistico» di Hegel*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 92).

⁵⁵ B. Croce, *L'odierno «rinascimento esistenzialistico» di Hegel*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 91.

ad attuare la sua tendenza più profonda e più vera, della quale era imperfettamente consapevole, l'unità, la nuova e schietta unità della filosofia con la storia, e aberrò in una duplicazione fantastica della storia, che fu la Filosofia della storia, e in una analoga Filosofia della natura, cedendo alla pressione delle tradizionali credenze religiose, e la dialettica stessa, cioè la chiave che gli aveva dissestato le sue grandi verità, corruppe e pervertì per un altro verso in un arbitrario formalismo, che inebriava forse l'immaginazione, ma non soddisfaceva il pensiero, che è critica»⁵⁶.

Così si conclude questo interessante saggio crociano, ed è la stessa conclusione dei saggi precedenti: da una parte, le grandi verità hegeliane, dall'altra i grandi errori hegeliani.

Le prime da preservare e rinnovare, perché sempre e più che mai vive; i secondi da criticare drasticamente ed eliminare, perché ormai morti.

Cosa che, appunto, aveva sempre fatto Croce. E che continuerà a fare fino all'ultimo, con il libro *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici* (in cui rientrano, tra l'altro, gli ultimi due saggi di cui si è parlato), che venne pubblicato proprio nel 1952, anno in cui il filosofo napoletano muore.

L'ultimo libro di Croce nuovamente dedicato a Hegel: non è un caso.

Giunti a questo punto del nostro lavoro, si può senz'altro dire, senza tema di smentita, che Croce aveva trovato nel grande

⁵⁶ *Ivi*, pag. 92.

filosofo tedesco lo specchio, talvolta magico talaltra deformante, in cui poter seguire la genesi e controllare l'attualità dei propri pensieri.

4.2 Hegel fino all'ultimo: indagini e schiarimenti nel 1952

Come si è visto, Benedetto Croce non ha mai interrotto il dialogo a distanza con Hegel, ma dal 1948 vi è la ripresa da parte sua di una specifica riconsiderazione storica e teoretica del pensiero del filosofo tedesco; riconsiderazione che culmina nell'ultima sua grande opera: *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* del 1952⁵⁷.

A più di quaranta anni dalla prima edizione, Croce, appunto nel 1948, si accingeva a ristampare per la quarta volta il *Saggio su Hegel*. Nel rivederne le bozze, egli, il 22 agosto, annotava nei suoi ultimi *Taccuini*: «Ho lavorato al saggio che vorrei scrivere sulla Filosofia dello spirito di Hegel, ma ho rifatto il primo disegno dopo la lettura delle bozze di ristampa del mio saggio del 1906 sullo Hegel che non rileggevo da molti anni e che ho trovato più particolareggiato che non lo ricordassi: nei giudizi lo accetto ancora oggi interamente»⁵⁸. Dunque, una valutazione retrospettiva importante, come anche l'accento ad un lavoro da farsi sulla Filosofia dello spirito di Hegel: di questo progetto,

⁵⁷ L'opera venne pubblicata presso Laterza e dedicata a R. Mattioli che «mi ha dato e dà – scrive Croce – continue prove della sua amicizia in questa età della vita in cui dell'amicizia si sente più forte il bisogno ed essa torna più cara» (B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., *Avvertenza*).

⁵⁸ B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., *Nota del curatore*, pag. 313.

Croce parla a più riprese nei *Taccuini*, a partire dal 6 agosto 1948 quando annota di aver scritto «alcuni pensieri introduttivi a una *Critica*, che voglio fare, della filosofia dello spirito di Hegel»⁵⁹.

Ma tutto si interrompe il 30 agosto, con il progetto che viene definitivamente rinviato. Qualche spunto di esso resta nei due lavori *Intorno al «magismo» come età storica*⁶⁰ – sulla riconsiderazione de *Il mondo magico* di De Martino – dove c'è un puntuale commento di alcuni luoghi dell'*Enciclopedia* hegeliana (si è parlato di esso nel precedente capitolo di questo lavoro) e *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*⁶¹, la cui stesura risale appunto all'estate del 1948 e coincide, pertanto, con le letture che Croce, proprio in quel periodo, faceva dell'*Enciclopedia*.

Contemporaneamente all'interruzione del progetto estivo su Hegel, matura, nel filosofo partenopeo, l'ideazione e la stesura del dialogo immaginario (detto, altresì, novella) intitolato *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, che, più volte ristampato, costituirà il brano d'apertura intorno al quale si svilupperanno poi le *Indagini*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Tale saggio fu pubblicato per la prima volta nei «*Quaderni della Critica*» (anno IV, 1948) e poi riflùì nell'opera, già ripetutamente citata, *Filosofia e storiografia*.

⁶¹ Come il precedente, anche questo saggio apparve sui «*Quaderni della Critica*» (anno IV, 1948) per rientrare poi in *Filosofia e storiografia* l'anno seguente. Questa importante opera del 1949, piena di richiami e discussioni hegeliane, rappresenta quasi un prologo di *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* del 1952.

Nella prima parte di quest'ultima grande opera crociana, oltre la *Pagina sconosciuta*, Croce raggrupperà la sua ultima produzione hegeliana, che si sviluppa a partire da numerose suggestioni⁶².

E l'autentico nucleo teorico del volume, nonché l'apporto più originale e significativo, è rappresentato proprio dal II capitolo, *Hegel e l'origine della Dialettica*⁶³.

Mettendo a fuoco il tema della dialettica («quel che sempre mi ha legato a lui»⁶⁴, il «segreto di Hegel»⁶⁵), Croce andava questa volta a ritoccare consapevolmente non solo la propria interpretazione di Hegel, prospettando una relazione della dialettica non con la Logica bensì con la Filosofia della pratica, ma la struttura stessa del proprio sistema e il "rapporto tra i distinti": la dialettica, infatti, è collegata al tema della vitalità, della "quarta categoria", il tratto teorico più nuovo dell'ultimo Croce, sorto, come già si è visto, nel periodo caratterizzato dalle angosce teoretiche, morali, esistenziali e politiche del

⁶² Basti pensare, in tal senso, al confronto con De Ruggiero (ricordato nel III paragrafo del V capitolo di *Indagini*, intitolato *Identità della realtà e della razionalità*), la cui monografia su Hegel, recensita nei «*Quaderni della Critica*» (anno IV, 1948), è ricordata da Croce come occasione della stesura del dialogo immaginario che apre il libro; ma anche alle discussioni con A. Vasa (di cui si parla nel I paragrafo del V capitolo di *Indagini*, dal titolo *Le cosiddette «riforme della filosofia» e in particolare di quella hegeliana*), con le interpretazioni esistenzialistiche (II paragrafo del V capitolo di *Indagini: L'odierno «rinascimento esistenzialistico» di Hegel*), o ancora con G. R. G. Mure (V paragrafo del V capitolo di *Indagini: Un critico inglese della Logica di Hegel*). Ma suggestioni, per Croce, provenivano anche dalla sua polemica incessante nei confronti del marxismo, e in particolare con la lettura che esso dava di Hegel; polemica che, proprio tra il 1948 e il 1949, ebbe momenti importanti rappresentati dagli articoli *Come intendevano la dialettica il Marx e l'Engels nel 1877* (in «*Quaderni della Critica*», anno IV, 1948, e in seguito in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949) e *Il Signor Dühring* (in «*Quaderni della Critica*», anno V, 1949 e poi in *Varietà di storia letteraria e civile*, II serie, Laterza, Bari 1949). Il VI capitolo di *Indagini* è appunto intitolato *Hegel e Marx*.

⁶³ Il primo saggio di questo II capitolo, dal titolo *Delle categorie dello Spirito e della Dialettica*, esce su «*Il Mondo*» nel gennaio del 1951. Ad esso, nei mesi successivi, si aggiungono, in rapida sequenza, altre quattro brevi note, spunti e chiarimenti: 1) *Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica. Risposta a un quesito proposto*; 2) *Poscritto*; 3) *Un esempio*; 4) *Nota*. Il tutto, infine, verrà riproposto da Croce nei «*Quaderni della Critica*» (anno VII, 1951) sotto il titolo complessivo *Intorno a Hegel e alla Dialettica*.

⁶⁴ B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., *Avvertenza*.

⁶⁵ *Ibidem*. E qui vi è l'esplicito richiamo, da parte del filosofo napoletano, al titolo del celebre libro dell'inglese Stirling.

dopoguerra e dalla riflessione mai esaurita, da parte del filosofo, sull'immane tragedia del conflitto.

All'origine di questa problematica sta anche la discussione avviata nel 1941 con Enzo Paci, il cui saggio vichiano, *Ingens sylva* (pubblicato a Milano, presso Mondadori, nel 1949), Croce legge proprio alla vigilia dei suoi ultimi studi hegeliani.

Una discussione, questa tra Croce e Paci, assai importante, in particolar modo per il tema intorno al quale (a partire, in verità, dal settembre 1951) si è svolta: quello del «vitale».

Inoltre, essa, per la maniera in cui si è svolta, ha riguardato molto Hegel e ha pertanto inciso in maniera cospicua nella stesura delle crociane *Indagini su Hegel* del 1952.

Quindi, vale la pena seguirla, nelle sue linee fondamentali, per tornare, poi, a discutere, con maggiore consapevolezza, intorno al libro del 1952.

Nel 1929 Croce scrive un saggio, dal titolo *La Grazia e il libero arbitrio*⁶⁶: poche pagine, ma intense, tra le più belle e libere scritte dal filosofo partenopeo.

L'inizio è solenne: «Guardo me stesso come in ispettacolo, la mia vita passata, l'opera mia. Che cosa mi appartiene di quest'opera e di questa vita? Che cosa posso, con piena coscienza, dir mio?»⁶⁷. Nulla, afferma Croce, perché se si considerano, nella loro genesi storica, le verità che gli sono

⁶⁶ Il saggio venne pubblicato l'anno seguente su «*La Critica*» (anno XXVIII, 1930) e venne poi ristampato in *Ultimi saggi* (Laterza, Bari 1935). Si tratta, purtroppo, di un testo poco conosciuto, e, anche tra gli studiosi crociani, scarsamente compreso nella sua "novità". Lo stesso Paci, in *Esistenzialismo e storicismo* (Mondadori, Milano 1950), vi dedica soltanto un fugace cenno.

⁶⁷ B. Croce, *La Grazia e il libero arbitrio* (1929), in *Ultimi saggi*, cit., pag. 290.

balenate alla mente, esse, nonché esser sue, si rivelano risultato del lavoro di tutti coloro che nel corso dei secoli passati hanno contribuito a prepararle e formularle, compresi gli oppositori che, con le loro obiezioni, pretese e confutazioni, le hanno rafforzate per le risposte che suscitavano. E lo stesso vale per gli errori che gli è accaduto di pronunciare e commettere ma anche per le buone azioni compiute e i torti commessi.

Verità ed errori, azioni virtuose e malvagie «appartengono non a me, ma all'autore stesso del male e del bene, allo Spirito che così si svolge e cresce. [...]. La Grazia è discesa in me in certi momenti, e in altri momenti la Provvidenza non ha voluto che quella scendesse, ma che io errassi e peccassi per preparare materia e condizioni al mio (che è il suo) nuovo operare»⁶⁸.

Con tale concezione della vita – che ancora qui Croce definisce “dialettica” – non è compatibile il libero arbitrio, né la responsabilità individuale.

«Il concetto stesso dell'individuo come entità e realtà»⁶⁹ si dissolve, e ad esso va sostituito l'altro «dell'individualità dell'opera operata»⁷⁰, il concetto cioè dell'universale concreto «che individualizza e disindividualizza per passare a nuove individuazioni»⁷¹.

Eppure – continua Croce – non appena «io cesso dal contemplarmi in ispettacolo e rientro e mi immergo nella mia

⁶⁸ *Ivi*, pag. 291.

⁶⁹ *Ivi*, pag. 292.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

vita attiva e pratica, ecco che tutte quelle cose che si erano disciolte, colpite di nullità, si ricompongono e risorgono energiche ed imponenti come per l'innanzi; e io mi ritrovo individuo, e fornito di libero arbitrio, e responsabile, e capace di meriti, e condannabile per demeriti»⁷².

È, questa alterna vicenda del succedersi della prassi alla teoresi e della teoresi alla prassi, non una contraddizione, ma la vita stessa dello spirito, che, agendo, crea la storia; storia che, pensando, contempla. Ma queste due categorie dello spirito e della realtà vanno tenute distinte e non confuse: «Verità è solo nel pensiero; l'azione non è verità e non afferma verità»⁷³.

Scambiare le condizioni e gli strumenti dell'agire – il libero arbitrio e la responsabilità del singolo, i meriti e i demeriti, le lodi e i biasimi – con la verità è come attribuire realtà alle «immaginazioni che gli innamorati tessono sulle loro donne e le donne sui loro amanti»⁷⁴.

Ugualmente dannoso è portare nel pratico l'atteggiamento contemplativo del pensiero, perché ciò condurrebbe all'inerzia e all'irresponsabilità morale.

«Nell'operare, – conclude Croce – l'individuo deve far come se egli fosse grazia e provvidenza a se stesso, sforzare l'una e l'altra, o, per adoperare formule meno paradossali, rendersi degno dell'una e dell'altra coi propri atti e sforzi»⁷⁵.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ivi*, pag. 293.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ivi*, pag. 294.

Fin qui il saggio. C'è da chiedersi, ora, dov'è l'importanza e, ancor più, la "novità" di esso.

Croce, infatti, non sembra aver cambiato l'impianto della sua filosofia; ha soltanto, nel saggio in questione, reso più netta la distinzione già esposta e argomentata nella *Filosofia della pratica* tra «accadimento» e «azione» (di tutto questo si è parlato nel II capitolo del nostro lavoro).

Questa, però, è soltanto apparenza: il filosofo, infatti (ed è qui la differenza tra l'opera del 1908 e il saggio del 1929), non ha soltanto reso più netta la distinzione tra l'operare del Tutto e le azioni dei singoli, bensì l'ha approfondita tanto da trasformarla in reale divisione.

Essere e apparenza (o, per meglio dire, parvenza): a questa divisione il saggio del 1929 riporta la distinzione tra la storia del mondo (appunto l'accadimento) e le azioni dei singoli individui, liberi e responsabili.

Ma nella «vita attiva e pratica» rientrano non solo le azioni ma anche i pensieri. Scrive, infatti, Croce: «Quando m'immergo nella mia vita attiva e pratica non soltanto di quanto ho operato di bene, sì anche di quel che ho pensato di vero [...] non mi spossa più, non lo separo da me [...] e, se alcuno me ne vuole strappare il merito, lo difendo e respingo l'ingiustizia e, perfino, *sumo superbiam*»⁷⁶.

Certamente il modo in cui l'*episteme* comprende la *praxis* è ben diverso dal modo in cui quest'ultima comprende quella.

⁷⁶ *Ivi*, pag. 293.

L'*episteme* comprende la *praxis* come una parte del suo contenuto: cioè la comprende quando essa, la teoresi, è esplicita. Quando, al contrario, è implicita non la comprende affatto.

La teoresi avviene sempre *post factum*: questo è un dato costante del pensiero crociano.

"*Voluntas fertur in incognitum*" – affermava il filosofo nella *Filosofia della pratica* – e nel saggio del 1929 egli ribadisce che è "moralmente pernicioso" portare nell'agire l'atteggiamento del contemplare. Verrebbe meno, infatti, l'impulso dell'azione.

Ma non è dato capire il ruolo che la teoresi svolge quando è implicita nella prassi.

Croce afferma che l'agire dotato di senso, l'azione razionale, si basa sempre sulla conoscenza storica: è possibile operare in modo efficace in quanto si conosce la situazione in cui ci si muove.

Ma questa conoscenza storica che l'agire esige per essere razionalmente efficace, non può attribuirsi all'*episteme* che toglie senso e valore all'individuo, alla libertà, alla responsabilità, ossia a tutte quelle "parvenze" che rendono possibile l'azione.

Quindi, la teoresi o è esplicita o non è. O si deve intendere che, quando è implicita, non è in atto ma in potenza? Ma come, poi, da potenza passa all'atto⁷⁷?

⁷⁷ «Se si assume che la teoresi "in potenza" è la prassi (cos'altro, se non questa?), quale forza mai spinge il "libero arbitrio" a oltrepassarsi nella verità della "Grazia"? Non altra che la Grazia stessa. Ma se è così, l'immanenza della verità (della Grazia) nella prassi non mette in forse la distinzione tra le forme; che non è empirica e

La *praxis*, diversamente, è sempre in atto. Sia quando è esplicita (nell'agire propriamente economico o etico), sia quando è implicita (nell'operare poetico o del pensiero⁷⁸).

Non vi è atto spirituale che non sia insieme pratico, che non sia "compreso" nella *praxis*. È nella prassi la "storia contemplata".

È proprio da questo punto (che non è tipico soltanto del pensiero di Croce, bensì dell'idealismo in generale; quindi anche dell'attualismo di Gentile) che Paci ha preso le mosse: chiedersi cosa significhi che la teoresi – la storia contemplata «come in ispettacolo» – sia nella prassi.

All'inizio della sua analisi, l'interlocutore a cui egli si rivolge non è Croce, ma, viceversa, proprio Gentile⁷⁹.

Nella lettura di Paci, l'atto è il non – conosciuto e non – conoscibile che si contrappone al conosciuto e al conoscibile; è, in parole semplici, il limite del sapere.

Paci rende rigoroso il pensiero di Gentile: ha di mira non l'atto, ma l'attualità dell'atto. Se l'atto si realizza nel conoscere, allora l'attualità dell'atto è ciò che è "prima" del conoscere: è l'assoluto al di là (o, per meglio dire, al di qua) del conoscere. Esso è l'orizzonte di ogni orizzonte: ciò che già da sempre ci include e non può essere incluso nel nostro pensiero (perché,

"quantitativa" ma di grado, "qualitativa"? Come poi il ritorno della prassi e delle sue *fictiones*, l'oblio della verità della Grazia? Vero è che il vicendevole alternarsi di teoria e prassi è un "presupposto", non un "posto" della filosofia dei distinti; un enunciato rimasto sempre privo della necessaria *Rechtfertigung*» (V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Milano 2003, pag. 38).

⁷⁸ Talvolta, Croce distingue il *poieîn*, il fare che caratterizza ogni attività spirituale, dal *prátein*, proprio del solo agire economico ed etico (precisamente in *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938 e in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949). In tal modo, però, i problemi posti nel saggio *La Grazia e il libero arbitrio* vengono non risolti ma accantonati: si riproporranno, infatti, più tardi nella definizione del rapporto tra il vitale e le altre forme dello spirito.

⁷⁹ Paci, infatti, riporta la distinzione crociana teoria – prassi a quella gentiliana atto – fatto.

per includerlo, bisognerebbe presupporre altro e più ampio orizzonte).

«Il problema dell'atto – egli scrive – il problema dell'*Umgreifende*, il problema del terzo uomo, il problema della logica della logica e della filosofia della filosofia, il problema dell'*Io penso* kantiano in tutta la sua profonda antinomicità, si muove nell'intimo di tutta la filosofia di Gentile, come determina il movimento di ogni filosofia che sia davvero filosofia»⁸⁰.

Emerge, da queste riflessioni di Paci, un significativo capovolgimento di posizione. L'attualità dell'atto è ciò che il pensiero trova come il già dato; è il vero, autentico "fatto".

Se tutto questo è vero, occorre dire che Paci non riporta la distinzione crociana teoria – prassi (*episteme* – *praxis*) alla distinzione gentiliana atto – fatto. È il contrario: la distinzione gentiliana è riportata a quella crociana. Ma, in realtà, anche qui vi è un'inversione di posizione: la sostanza, ciò che regge il tutto, non è la "storia contemplata", bensì l'attività pratica.

Ora, la maggiore vicinanza del filosofo esistenzialista a Croce che non a Gentile è determinata proprio dal riconoscimento che il *prius* è la prassi; è, cioè, il fatto e non l'atto, la natura e non lo spirito. Ciò è esplicito nel capolavoro di Paci, il libro su Vico *Ingens sylva*, quando scrive: «Il criticismo vichiano è ben più chiaro di quanto non creda lo stesso Gentile, il quale non può perdonare a Vico il suo "scetticismo", e cioè il fatto che Vico neghi l'autocoscienza affermando che la mente umana, non

⁸⁰ E. Paci, *Pensiero Esistenza Valore*, Paravia, Milano 1940, pag. 13.

avendo fatto se stessa, non può conoscersi, così come lo stesso Gentile non può non riconoscere valido il principio vichiano della non conoscibilità della natura, principio che annuncia così chiaramente il limite critico kantiano della *cosa in sé*. Ora proprio il principio vichiano per cui la coscienza non si conosce come tale non è che il presentimento, anche se oscuro, del paralogismo di Kant: è la critica anticipata dunque della risoluzione della legge del pensiero o della legge trascendentale (Dio che pensa in noi) nel principio dell'autocoscienza. [...]. È, infine, la critica *ante litteram* dell'atto gentiliano, se inteso nel suo carattere in fondo psicologico e dommatico, e non nel suo senso possibile di pura problematicità»⁸¹.

Di qui il costante richiamo di Paci alla tesi hegeliana espressa nella *Prefazione della Fenomenologia dello Spirito*, secondo cui l'Assoluto (Paci scrive: l'idea) è risultato.

Risultato in quanto "prima" dell'assoluto, cioè del conoscere: essa è la natura, l'esistenza pura.

A questo livello – ossia al livello davvero alto cui Paci porta la discussione su Croce e su Gentile – diviene evidente la necessità di percorrere l'itinerario di pensiero appunto di Gentile, riferendosi in particolar modo alla *Filosofia dell'arte* (1931), dove egli dall'affermazione della priorità assoluta dell'autocoscienza giunge all'altra della dialettica come antecedenza del sentimento al pensiero puro.

⁸¹ E. Paci, *Ingens sylva*, a cura di V. Vitiello, Bompiani, Milano 1989, pp. 88 – 89.

«Il nostro soggetto o sentimento – scrive il filosofo siciliano – non è autocoscienza o unità trascendentale della coscienza, ma il principio donde essa trae origine nel suo dialettico processo. L'io è pensiero: l'io trascendentale è pensiero puro o trascendentale; ma il sentimento, il soggetto non è pensiero bensì condizione dello stesso pensiero trascendentale»⁸².

Quindi, il sentimento regge l'eterno presente del pensare.

Qui si mostra la vera affinità tra le due filosofie dell'idealismo italiano del Novecento.

Che il sentimento della *Filosofia dell'arte* gentiliana nomini lo stesso sentimento che, anni dopo, Croce definirà «vitale» – la forza «cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore che offre la "materia" alle categorie successive»⁸³, e, con la materia, la possibilità, la potenza per esprimersi e «il piacere e il dolore, comune manifestazione in cui culmina ogni vita»⁸⁴ – appare evidente.

Che la "vitalità" trovi nel saggio *La Grazia e il libero arbitrio* il suo antecedente – e cioè la *praxis* come *doxa* – anche questo, dopo quanto si è detto, risulta chiaro.

⁸² G. Gentile, *Filosofia dell'arte* (1931), Sansoni, Firenze 1975, pag. 161.

⁸³ B. Croce, *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 43. Queste parole si trovano nel II capitolo dell'opera, *Hegel e l'origine della Dialettica*. Più precisamente, nel II paragrafo del suddetto capitolo, intitolato *Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica. Risposta a un quesito proposto*. In queste pagine, Croce definisce «la grande scoperta di Hegel» (pag. 44). «A chi mi domanda – egli scrive – che cosa abbia fatto Hegel, io rispondo che ha redento il mondo dal male perché ha giustificato questo nel suo ufficio di elemento vitale». A dire il vero, la "redenzione" hegeliana è ben più radicale di quello che Croce non sospetti, anche in queste pagine dedicate a spiegare l'origine della dialettica e persino (un po' più oltre nel libro) il peccato originale con il concetto di «vitale». Hegel, infatti, intendeva redimere non il mondo dal male, ma il male stesso. Che, poi, questo tentativo gli sia riuscito o meno è altro discorso.

⁸⁴ B. Croce, *Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica. Risposta a un quesito proposto*, in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 43.

Non resta che trarre la conclusione, estremamente significativa, per comprendere il luogo reale in cui va posta la discussione tra Croce e Paci, affinché essa possa ritenersi teoreticamente produttiva.

La conclusione è che tanto Croce quanto Gentile avvertirono la necessità di interrogarsi su "ciò che è altro" dal pensiero, sulla *praxis* come luogo dell'*episteme*.

La necessità, quindi, di oltrepassare i presupposti idealistici che erano, ove con maggiore o con minore coerenza, alla base dei loro sistemi filosofici.

Vi riuscirono? Riuscì lo stesso Paci a conseguire una posizione non idealistica? Cioè, riuscì a porre il problema dell' "altro" del pensiero in modo tale da non negare, nel porla, l'alterità dell'altro?

Quello che per Gentile e in parte per Croce era il punto d'arrivo del loro itinerario filosofico – cioè, il sentimento o vitalità, la *doxa* – per Paci rappresentava invece l'inizio del suo interrogare.

Il vitale era il punto da cui il suo pensiero prendeva le mosse.

Nella filosofia crociana, «l'arte, – egli scrive – proprio in quanto forma aurorale dello spirito, rimanda a qualcosa che è prima dell'aurora spirituale, rimanda dunque a qualcosa che non è spirituale. Questo qualcosa è la forma utilitaria che Croce considera come forma spirituale, ma che in realtà, nella sua

filosofia, esercita la funzione di contrario dialettico dello spirito»⁸⁵.

In questa critica (portata avanti da Paci nel 1950), Croce si vedeva risospinto verso posizioni teoriche che aveva abbandonato già agli inizi del Novecento.

Anch'egli – nell'*Estetica* del 1902 – aveva posto a base dell'intuizione artistica un elemento pre – spirituale, naturale: l'impressione sensibile. In seguito, anche per influsso di Gentile, aveva recuperato, nell'ambito dello spirito, l'intuizione.

Questa gli si era rivelata la prima forma della prassi: l'utile o economico.

L'assunzione della natura come volontà era una determinazione metafisica che legava il pensiero crociano alla tendenza dominante della filosofia moderna. Croce, che di questo era pienamente consapevole, paventava che quel legame fosse troppo stretto⁸⁶.

Pertanto, egli cerca di definire in modo rigido i limiti dell'agire pratico – utilitario, i limiti della volontà – natura. E, quindi, assumere la stessa natura – volontà come forma.

Attribuire all'utile un'autonoma forma significava attribuire l'essere (l'essere epistemico) al non essere della *doxa*.

L'operazione, però, non gli riesce. La natura – volontà era incontenibile nello spazio circoscritto di una forma. Debordava

⁸⁵ E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950, pag. 34.

⁸⁶ Le sue ripetute critiche, diverse nel tono e nell'ampiezza dell'argomentazione, a Schopenhauer come a Schelling, a Nietzsche come a Bergson e a Marx, la sua dura requisitoria contro l' "irrazionalismo" della cultura, non solo filosofica, contemporanea, sono tentativi di allentare quel legame, di «porre confini netti tra la sua filosofia e la tradizione volontaristico – vitalistica del pensiero moderno» (V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, cit., pag. 49).

da ogni parte: si presentava nell'arte come brutto, nel pensiero logico come errore, nell'etica come male.

Esso solo aveva una sua propria opposizione interna: l'opposizione vitale, sentimentale tra piacere e dolore. Opposizione, peraltro, difficile a cogliersi, perché, se il brutto, l'errore e il male conservano comunque – e cioè anche là dove non sono brutto, errore e male, perché non superati e vinti dal loro opposto "positivo" – la propria realtà di atti volitivi, il dolore (o, più in generale, il "negativo" della volizione utilitaria, non ha una sua propria realtà.

Il vero per realizzarsi lotta con l'utile, con un "distinto" reale. E la volizione utilitaria? Quale è l'opposto reale del volere? Altro volere? Fosse così, il criterio di distinzione tra positivo e negativo sarebbe solo il "successo". Positiva la volontà che vince, negativa quella che perde.

Vero, bello e bene sono criteri di valore "oggettivi" (si realizzino o meno). Il criterio per valutare l'utile (e distinguerlo dal disutile) è invece il "fatto".

Così, nell'esperienza masochistica, il dolore è il "positivo", negativo il piacere⁸⁷. Per non parlare, poi, del desiderio di morte, del legame profondo che lega *Eros* e *Thanatos*.

Del resto, la natura, anche assunta nella forma più bassa dello spirito, mantiene la sua irriducibile ambiguità.

⁸⁷ Si veda, in tal senso, l'esemplificazione fornita nella *Filosofia della pratica*, ove peraltro Croce ritiene di poter equiparare la dialettica positivo – negativo degli altri distinti a quella dell'utile, perdendo di vista così la specificità dell'economico che è l'unica forma dotata di autonoma polarità dialettica.

Irriducibilità che si riscontra anche nello svolgimento del pensiero crociano.

Ne *La storia come pensiero e come azione* (1938), opera maggiore della tarda maturità, Croce è costretto ad ammettere, accanto e oltre lo schema circolare delle forme distinte, uno schema dualistico fondato sull'opposizione sempre aperta di forza e violenza.

Da un lato, la forza che sorregge la vita dello spirito, l'etica che mantiene ciascuna forma nei confini che le sono propri; dall'altro, la violenza che sovverte ogni ordine ed è costante minaccia della vita dello spirito.

Forza e violenza: ovvero, spirito e natura. L'utile risulta diviso in due: in quanto forza che crea, è spirito o è (in senso ampio) morale (al pari del vero e del bello). In quanto violenza (e disordine, e male) è respinto fuori dallo spirito, nella natura, nella materia.

In tal modo, l'ambiguità sembra tolta. Ma sembra soltanto. Perché lo stesso potere di *ethos* trae alimento soltanto dalla natura, dalla vitalità cruda e verde, che è materia e potenza.

La forza stessa, la forza etica, deriva da questa selvatica potenza: ecco, quindi, che Croce, proprio nelle sue *Indagini su Hegel*, traendo le conclusioni ultime di queste meditazioni "etiche", scriverà che su di essa «conviene usare impero ma non tirannide, perché, domata e umiliata che fosse, c'è rischio che, resa incapace di male, sarebbe inetta anche al bene»⁸⁸.

⁸⁸ B. Croce, *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 146.

C'è allora da chiedersi da dove l'etica tragga la sua forza per opporsi al vitale, per esercitare su di essa «impero».

La natura prepara sempre nuove insidie al ragionamento di Croce: essa è e resta ambigua. Perciò l'unico sapere che le si confà sembra essere quello *doxastico*.

Ma l'ambiguità che si esprime nella *doxa* si estende all'*episteme*, all'essere, all'eterno, dal momento che – come sappiamo dal saggio *La Grazia e il libero arbitrio* – l'*episteme*, l'essere, l'eterno non sono se non nella *doxa*, nel tempo.

Le obiezioni che Paci muove a Croce possono ricondursi tutte ad una sola: l'utile o vitale (l'esistenza, come amava dire Paci) è materia e non forma.

Per il filosofo esistenzialista, l'esistenza è doppia in quanto può sia destinarsi al valore, (morendo come esistenza bruta, come mera natura o *ingens sylva*), sia chiudersi in sé.

Paci approfondiva il dislivello tra natura e spirito, *doxa* ed *episteme* e poneva Croce davanti a questa alternativa: o seguire la via di «dedurre dal concetto stesso dello spirito le forme spirituali come momenti dialettici dello spirito stesso»⁸⁹, tornando così alla concezione hegeliana della filosofia come «sistema», oppure prendere l'altra via «non verso la dialettica dello spirito, ma verso l'oscurità dell'esistenza»⁹⁰.

Tali rilievi erano giusti e anche filologicamente corretti.

Che «la filosofia crociana viva di un inconfessato dramma tra pensiero e azione, tra vita teoretica e vita pratica, tra *Geist* e

⁸⁹ E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, cit., pag. 46.

⁹⁰ *Ibidem*.

Leben, nonostante e proprio per la serenità con cui tale dramma sembra sempre risolto e sempre di nuovo riaffiora»⁹¹ non può negarsi, se non si vuole ripercorrere a ritroso il cammino speculativo di Croce: da *La Grazia e il libero arbitrio* ai volumi rappresentanti la sua *Filosofia dello spirito*.

E tuttavia fu proprio questo l'atteggiamento di Croce in risposta alle obiezioni di Paci.

Riaffermando la tesi che non si dà materia senza forma e ribadendo la circolarità dei gradi dello spirito, secondo cui ciascuna forma funge da materia per la successiva, ma nessuna è materia di per sé, Croce rispondeva arretrando.

Egli, infatti, negava proprio la parte migliore di sé: il dramma tra *Geist* e *Leben*, l'opposizione sempre aperta tra natura e spirito, violenza e forza.

Tuttavia, nel respingere le conclusioni che Paci traeva dal suo pensiero e, in definitiva, nel rifiutarle, Croce aveva ragione. E più di quanto non riuscisse a dire.

Aveva ragione non solo riguardo al proprio pensiero, al proprio sistema dei distinti, bensì anche riguardo al pensiero di Paci.

Per comprendere le ragioni di Croce, occorre risalire a quel capitolo della *Logica come scienza del concetto puro* (1909), nel quale si tratta del «predicato di esistenza».

Dovendo proseguire in maniera rapida la nostra trattazione (onde tornare, tra breve, all'argomento principale di questo paragrafo e cioè alle *Indagini su Hegel* del 1952) e avendo già

⁹¹ *Ivi*, pag. 47.

dedicato alla *Logica* del 1909 numerose pagine nel II capitolo di questo lavoro, basti dire che nel capitolo in questione, il filosofo napoletano dimostra: 1)che l'esistenza è predicato; 2)che l'esistenza si identifica con l'essenza.

Poi, egli mette sull'avviso il lettore a non confondere l'atto logico del giudizio in cui soggetto e predicato sono sintetizzati o unificati, con il fatto grammaticale del giudizio, nel quale i termini restano separati.

Una certa distinzione/separazione tra soggetto e predicato del giudizio logico Croce deve mantenerla. Perché se è vero che il soggetto è "compenetrato di logicità", è altresì vero che, in quanto individuale, esso pareggia l'universale predicato solo all'infinito; in altri termini, non lo pareggia mai.

Facendo leva su questa disequazione, Paci mette in luce il carattere assiologico del giudizio, ribadendo la tesi del conflitto tra *Geist* e *Leben*, *ethos* e vitalità, ragione ed esistenza.

«Un giudizio teoretico puro – egli scrive – e cioè l'identità assoluta di soggetto e predicato renderebbe impossibile in fondo il giudizio»⁹².

La categoria – il valore – è soltanto il punto limite irraggiungibile del giudicare.

«Pretendere un giudizio puro, un'assoluta verità è pretesa vana, come sarebbe vano pretendere un pensiero assolutamente vero e identico a se stesso, e, tuttavia, se il giudizio è possibile, è

⁹² *Ivi*, pag. 158.

proprio perché tende all'assoluta verità, al valore che, realizzato, lo renderebbe impossibile»⁹³.

Se il soggetto non si adegua mai al predicato, cui pur tende, è perché in esso vi è qualcosa che lo sottrae a quest'ultimo. Il soggetto – l'esistenza – non è mai tutto compenetrato di logicità. Cosa nel soggetto resiste al concetto? Quale materia scura, impenetrabile, irriducibile alla trasparenza della categoria domina l'esistenza? Non altro che la *praxis*.

«Se l'esistenza è immediatezza o fare, e quindi *praxis*, e la verità assoluta è teoresi, la possibilità del giudizio esige l'idea della risoluzione completa della *praxis* nella teoresi, ma, finché il giudizio è possibile, *praxis* e teoresi, esistenza e valore, sono in rapporto dialettico; il che vuol dire che, nel giudicare, la *praxis* non si risolve mai nella teoresi e cioè che il giudizio, nella misura in cui è possibile, non è mai solo puro fare o puro conoscere, ma insieme conoscere e fare»⁹⁴.

La tesi di Paci richiama e ribadisce quella crociana del saggio del 1929, *La Grazia e il libero arbitrio*: la *doxa* è il luogo in cui si realizza l'*episteme*. Ma con qualche differenza: la realizzazione non è mai completa, compiuta. L'*episteme*, cioè, è l'irraggiungibile fine della *doxa* e questa inconseguibilità del fine apre lo spazio della libertà all'individuo.

L'individuo è libero perché l'*episteme* non è mai completamente realizzata. Lo spazio dell'ente è dato dall'assenza dell'essere.

⁹³ *Ivi*, pag. 159.

⁹⁴ *Ivi*, pag. 160.

Il rapporto tra ente ed essere, *doxa* ed *episteme* è dialettico, ma si tratta di una dialettica i cui termini non sono reversibili.

Finito ed infinito, *doxa (praxis)* ed *episteme* hanno posizioni ben distinte e definite. Il movimento dall'una all'altra è il tempo irreversibile.

È proprio nel tempo che l'esistenza è libera.

«L'identità pura o la verità pura – scrive sempre Paci – sarebbe l'eterno. Il giudizio, per essere possibile, è direzione della temporalità verso l'eterno. La sua possibilità esige la direzione della temporalità verso l'eterno. L'esistenza manca dell'eterno e perciò deve negarsi per l'eterno: il temporale è, in questo senso, non ripetizione, ma direzione verso l'eternità. Essendo la libertà a fondamento delle possibilità del giudizio, l'esistenza può non dirigersi verso l'eterno. Nella misura in cui attua l'eterno è coerenza, nella misura in cui si pone contro l'eterno e presenta il temporale come l'eterno è contraddittorietà. La coerenza è dirigersi il più possibile verso l'eterno. Essendo l'eterno irraggiungibile, si presenta come possibilità di apertura verso il futuro»⁹⁵.

Scorgendo, nella struttura dell'atto logico, tempo e valore, Paci sembra discostarsi parecchio dall'impostazione crociana.

In verità, egli trae dal discorso di Croce conclusioni nuove e diverse, ma sostanzialmente non in contrasto con le tesi del filosofo partenopeo.

⁹⁵ *Ivi*, pag. 56.

Entrambi sono e restano profondamente «hegeliani» (nel significato più tradizionale del termine) nell'impostazione e nella soluzione del loro problema, anche, o meglio proprio quando a Hegel intendevano opporsi.

Sempre nella sua grande *Logica*, Croce respinge la distinzione tra giudizio e sillogismo. Ogni atto logico è giudizio e sillogismo insieme, perché pensare un concetto significa pensarlo in connessione con gli altri.

La critica crociana, a sua volta, attesta la profonda incomprendimento della dottrina hegeliana del sillogismo⁹⁶.

Il problema che Hegel affronta nel sillogismo non è semplicemente quello di connettere vari concetti tra di loro, bensì l'altro, ben più rilevante, di mediare – attraverso la connessione dei «concetti» – pensiero e realtà, universale e individuale, *Geist e Leben, episteme e doxa*.

Questo è già chiaro nel 1802, quando, in *Fede e sapere (Glauben und Wissen)*, contro Kant egli rileva che l'identità degli eterogenei (predicato e soggetto, concetto e reale, universale e individuale) non è "posta" ma solo "presupposta" nel giudizio: «L'identità assoluta non si presenta come termine medio nel giudizio, bensì nel sillogismo; nel giudizio essa è soltanto la *copula* "è", un non – cosciente e il giudizio stesso è solo la manifestazione predominante della differenza»⁹⁷.

⁹⁶ Profonda incomprendimento che è riscontrabile, in particolar modo, nella lettura che della Logica hegeliana fa C. Antoni (*La dialettica di Hegel*, in *Considerazioni su Hegel e Marx*, Ricciardi, Napoli 1946, pp. 1 – 20).

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen* (1802), trad. italiana di R. Bodei, *Fede e sapere*, in G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pag. 142.

Ma è nella *Scienza della logica* (1812 – 1816) che Hegel, attraverso la successione delle varie figure del sillogismo, dimostra la struttura relazionale dell'intero, e cioè la razionalità del reale.

Nelle prime figure del sillogismo – e, in particolare, nella seconda, il sillogismo della riflessione, e nella terza, il sillogismo della necessità – Hegel mette in luce la necessità dell'universale genere di particularizzarsi nelle specie sino alla determinazione individuale ultima.

Nella sezione dedicata all'«*Oggettività*» (la quale può essere tranquillamente definita la quarta figura del sillogismo), poi, Hegel, muovendo dall'individualità immediata, mostra come la struttura dell'intero è il fine, il *telos* di ogni ente; mostra, cioè, la teleologia della ragione, ossia "il farsi dell'individualità in quanto libertà", la razionalità del reale.

Il sillogismo in Hegel è la dimostrazione della vera circolarità dello spirito, che da essenza, *Wesen*, necessità dell'individuo si traduce nell'operare dell'individuo in teleologia e libertà.

Detto in termini crociani, il sillogismo è la mediazione tra la storia come pensiero e la storia come azione.

Ma Croce, né nella *Logica* né nella *Storia come pensiero e come azione*, avverte l'esigenza di questa mediazione: pertanto, le categorie come predicati di giudizi stanno semplicemente accanto alle categorie come potenze del fare, e la loro identità resta un mero enunciato privo di qualsiasi legittimazione.

Nella filosofia crociana, il sillogismo che ne legittima la validità resta nascosto.

Resta nascosto ciò che spiega il passaggio dal pensiero all'azione, ciò che spiega la razionalità dell'azione, la sua pensabilità, la sua struttura epistemica di fondo.

Resta nascosto ciò in base a cui Croce può parlare, appunto nella *Storia come pensiero e come azione* del 1938, della natura «come storia senza storia da noi scritta». Ciò in forza del quale il vitale (e torniamo così alle *Indagini su Hegel* del 1952) – anche preso come forza «selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore» – è da definire «forma».

Resta nascosta a Croce la ragione per cui egli non poteva accettare la riduzione di Paci dell'esistenza a "materia". Pur quando si rifiuta al suo fine immanente, pur quando da forza si converte in violenza, l'esistenza individuale è, *per essenza*, razionale: l'esistenza si identifica con l'essenza.

Ma ciò che vale per Croce, ugualmente vale anche per Paci. E la cosa è del tutto chiara nel libro su Vico, *Ingens sylva*.

Non è questa la sede appropriata per addentrarci nell'esame di numerose pagine di quello che è, indiscutibilmente, una delle migliori e più note opere del filosofo esistenzialista e dimostrare, conseguentemente, come, allo stesso modo di Croce, anche per Paci il sillogismo rimane nascosto.

È giunto, invece, il momento di tornare all'opera crociana da cui si era partiti e su cui si concentra la nostra attenzione in questo paragrafo: *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*.

Come si è detto in precedenza, tanto ha influito, sulla stesura di essa, la discussione tra Croce e Paci e non di meno anche la lettura da parte del primo di *Ingens sylva*, fatta (anche questo lo si è già detto) proprio alla vigilia dei suoi ultimi studi hegeliani.

Nel settembre del 1951, in seguito alla lettura del saggio *Intorno a Hegel e alla Dialettica* sui «Quaderni della Critica», Paci riaprì il dialogo con Croce, avviato fin dal 1941, sul tema del «vitale», con una nota su «Aut aut»⁹⁸ dove, lodandone la «fiducia giovanile, quasi di chi ricomincia», sosteneva apertamente che «il rapporto tra vitalità e forme spirituali non è di distinzione ma di contrarietà dialettica» e che dunque era «necessario da parte del crocianesimo, rivedere per intero il problema dei distinti, riprendendo in esame, di conseguenza, l'interpretazione di Hegel».

A Paci, che gli scriveva il 18 settembre 1951, sollecitandone un'opinione, Croce rispose significativamente: «Circa la questione che io ho riaperto dell'origine della Dialettica hegeliana [...] mi illudevo che potesse in qualche modo per vie secondarie riattaccarsi alla Logica; ma come Ella avrà visto, mi è parso poi che la sua origine sia invece nella Filosofia della Pratica e più propriamente nella forma della vitalità. Continuo a

⁹⁸ Precisamente: n. 6, 1951, pp. 560 – 61. Poi, Paci tornò sulla questione nel n. 7 della famosa rivista, pp. 60 – 65, nel gennaio del 1952.

meditare su questo punto e qualcosa trovo ancora; ma spero che altri mi aiuteranno»⁹⁹.

Una meditazione tutt'altro che lineare, anzi assai provvisoria e destinata a non concludersi: cosicché davvero le *Indagini* si configurano come l'intermezzo di una ricerca incompiuta¹⁰⁰.

⁹⁹ *Lettere dal carteggio di E. Paci con B. Croce e F. Nicolini*, a cura di A. Vigorelli, in *Rivista di storia della filosofia*, anno XLI, 1986, pag. 111. Le parole di Croce, alla luce delle pagine precedenti, dovrebbero risultare comprensibili.

¹⁰⁰ Una spia di tutto ciò è rappresentata dall'andamento dei testi, quasi sperimentale, di un dialogo con se stesso e con gli altri. Il primo dei saggi sull'origine della dialettica (*Delle categorie dello Spirito e della Dialettica*), poi inseriti nel II capitolo delle *Indagini*, si chiudeva, nella prima edizione ne «*Il Mondo*», con queste parole: «Ma io che ho creduto nel corso dei miei anni di risolvere molte questioni filosofiche e ho asserito i miei concetti con risolutezza che è parsa talvolta quasi impertinza, questa volta dichiaro di non insistere nella mia idea dell'origine della Dialettica da cercare nella Vitalità, e di abbandonarla alla disputa come cosa non mia. Bisogna pure talvolta essere gentili verso il prossimo». Ma l'abbandono, per la verità, non fu risoluto: nel volume, infatti (e si tratta della variante d'autore più significativa), il passo viene eliminato da Croce. Ciò perché, nel secondo saggio, sempre su «*Il Mondo*» (*Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica. Risposta ad un quesito proposto*), «mosso da un sentimento tra lo scherzoso e il serio», Croce proponeva di nuovo il quesito sul rapporto tra dialettica e «vitale», annunciando «conclusioni a cui sono pervenuto e che mi paiono nuove, *indictaeque prius*». Così nuove che già i contemporanei non esitarono a vedervi l'avvio di una riforma dell'impianto circolare delle categorie dello spirito e, al tempo stesso, l'avvio ad una considerazione «trans – categoriale» dell'utile: la «vitalità», non più, o non solo, forma spirituale, ma perenne «negativo» e irriducibile, «cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore» e che, come tale, «offre la “materia” alle categorie successive» (B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 42). Su tali tematiche, il filosofo napoletano ritornò prima nel marzo del 1952, quando, in una scheda su «*Lo Spettatore italiano*» (*Interpretazioni hegeliane*, anno V, 1952, pp. 108 – 09), rispose alle obiezioni che D. Faucci gli faceva nel suo *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano. Saggio d'interpretazione*. (La Nuova Italia, Firenze 1950) e poi ancora tra la tarda primavera e l'estate del 1952, dopo la stampa di *Indagini su Hegel*. In questa occasione, Croce replicò alle obiezioni di A. Bruno con quattro brevi scritti, non meno intensi dei precedenti, che poi rientreranno nella seconda edizione delle *Indagini* (Laterza, Bari 1967): 1) *Ancora intorno alla teoria della Dialettica*, 2) *La vita, la morte e il dovere*, 3) *Il pensiero di Hegel e la storia della storiografia*, 4) *Obiezioni non valide*. Ma il dialogo con i suoi interlocutori non si chiuse con questi saggi. Ciò è dimostrato da un appunto, incompleto, conservato presso l'archivio Croce e dettato dal filosofo alla figlia Alda negli ultimi mesi del 1952: esso contiene un rinvio bibliografico, relativo agli «scritti del Paci», a G. Cabibbe (*Il concetto di esistenza e la categoria estetica come principio puro della mediazione nella problematica vichiana*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, anno VII, 1952, maggio – giugno, pp. 208 – 21). Il lavoro di Cabibbe era un'analisi di alcune tesi di E. Paci in *Ingens sylva*: in esso compaiono vari accenni a Croce, con esplicito riferimento ad alcuni dei saggi confluiti nelle *Indagini* (*Intorno alla categoria della vitalità e Delle categorie dello Spirito e della Dialettica*), nonché al saggio *Vitalità ed esistenzialismo* (dapprima in *Pensieri vari*, Laterza, Bari 1943 e poi in *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., Bari, Laterza 1945). Evidentemente, l'appunto in questione era stato dettato da Croce in funzione di una nota da aggiungere ad una ristampa di *Indagini su Hegel*, sulla discussione con Paci. Intorno ad essa, il filosofo napoletano vi rifletteva ancora, probabilmente, nei suoi ultimi giorni, quando scrisse una scheda per «*Lo Spettatore italiano*» (anno V, novembre 1952, pag. 457) su *Vico ed Hegel e la conversione del male morale col bene civile*. «Non vorremmo dare molta importanza – vi si legge in essa – alle sottigliezze filosofiche onde nel *tollere* latino si trova tutto insieme il *togliere via* e il *salire in alto* [...]. Ma è certo che Hegel si rese conto dell'immenso lavoro che l'egoismo umano produce e che non è da buttar via ma da redimere e conservare mettendolo a servizio del bene». Tornava, dunque, il tema delle *Indagini* e dell'incompiuto o mai avviato nuovo saggio su Hegel: la dialettica e la filosofia dello spirito «precorsa» (e «più originalmente») dalla VII dignità della *Scienza nuova*.

Le *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, ultimo volume pubblicato da Croce in vita (insieme al terzo tomo di *Scrittori e poeti del pieno e del tardo Rinascimento* uscito, presso Laterza, nel maggio 1952) reca l'indicazione: gennaio 1952.

L'*Avvertenza* di Croce è datata 28 luglio 1951: la stampa del volume, pertanto, si protrasse per i cinque mesi seguenti.

L'interruzione dei *Taccuini* crociani nel settembre del 1949, con la breve postilla conclusiva del 3 luglio 1950, (ben prima, quindi, del configurarsi della raccolta delle *Indagini*) non consente, a differenza di altri volumi del *corpus* crociano, di seguire in dettaglio le fasi di progettazione, elaborazione, selezione e sistemazione del testo; cosa che vale anche per gran parte dei singoli saggi che lo compongono, redatti per la maggior parte tra il 1950 e il 1951¹⁰¹.

Della prima parte dell'opera (*Indagini su Hegel*), più omogenea, si è già detto in precedenza; la seconda parte (*Schiarimenti filosofici*), apparentemente più disorganica, include saggi di argomento vario, alcuni connessi esplicitamente coi temi "hegeliani" della prima parte (come, per esempio, *Intorno alla categoria della vitalità*¹⁰² e *Il peccato originale*¹⁰³) ed altri – i veri

¹⁰¹ Non a caso, nell'ultima pagina dei suoi preziosi *Taccuini*, Croce scriveva: «Non resta che una sola utilità di questo diario, la quale viene a mancare: cioè il notamento esatto dei miei scritti e delle loro date. Ma si tratterà di piccoli gruzzoli di scritti per i quali non sarà gran male se si tira a indovinare circa il tempo della composizione».

¹⁰² Il saggio apparve nei «*Quaderni della Critica*», anno V, 1949, pp. 93 – 95, col titolo *Ancora intorno alla vitalità come momento dello spirito*.

¹⁰³ La postilla conclusiva dei *Taccuini* (3 luglio 1950) a cui sopra si è accennato, dando notizia della ripresa dell'attività di Croce dopo il malore che lo colse alla metà di febbraio del 1950, allude ad alcuni «altri articoli pubblicati nel *Mondo*», tra cui proprio quello sul *Peccato originale*. La stesura di questo articolo è, pertanto, da porsi nel marzo 1950: lo conferma anche una nota di A. Croce apposta alla ristampa di esso nel volume *Filosofia. Poesia. Storia*. (Ricciardi, Milano – Napoli 1951), pp. 678 – 80. L'articolo apparve, per la prima volta, sul n. 19 de «*Il Mondo*» (13 maggio 1950; pag. 9) e poi nei «*Quaderni della Critica*», anno VI, 1950, pp. 4 – 6. Infine, oltre alla citata ristampa nel volume del 1951, ne conobbe anche un'altra, e precisamente nell'opera *Storiografia e*

e propri "schiarimenti" di cui parla il titolo – in cui Croce rielabora o riprende, talora per esempi, temi classici del suo pensiero; temi che è facile distinguere idealmente in quattro gruppi.

Il primo gruppo (dal I al V saggio) tratta problemi più generalmente filosofici; gli altri tre gruppi potrebbero facilmente essere inclusi sotto i titoli di alcune rubriche che il filosofo partenopeo utilizzò negli ultimi fascicoli dei «*Quaderni della Critica*», che (con le prime quattro annate de «*Il Mondo*») ospitò gran parte di questi saggi: "problemi di storiografia" (dal VI al XV saggio), "problemi estetici" (dal XVI al XXIII saggio), "filosofia in generale" (dal XXIV al XXX saggio¹⁰⁴).

Una seconda edizione postuma delle *Indagini* è poi apparsa nel 1967. Tuttavia, in essa vi è stata l'aggiunta di alcuni testi scritti da Croce nel 1952, dopo la prima edizione dell'opera.

L'edizione del 1952, infatti, comprendeva in tutto trentasei scritti, sei nella prima parte e trenta nella seconda. Già Fausto Nicolini aveva precisato: «Agli scritti raccolti in questo volume dovranno, nell'edizione definitiva delle *Opere*, essere aggiunti, giusta disposizioni dell'autore, due opuscoli, l'uno di 15, l'altro di 13 pagine, pubblicati nello stesso anno presso la medesima casa editrice»¹⁰⁵.

idealità morale. Conferenze agli alunni dell'Istituto per gli Studi Storici di Napoli, e altri saggi (Laterza, Bari 1950), pp. 125 – 28.

¹⁰⁴ Quasi tutti i saggi in questione ebbero ristampe nei volumi *Storiografia e idealità morale. Conferenze agli alunni dell'Istituto per gli Studi Storici di Napoli, e altri saggi* (Laterza, Bari 1950) e *Filosofia. Poesia. Storia*. (Ricciardi, Milano – Napoli 1951).

¹⁰⁵ F. Nicolini, *L'«Editio ne varietur» delle opere di Benedetto Croce*, cit., pag. 38.

In effetti, il piano definitivo dell'opera redatto da Croce prevedeva l'inserimento, in un'edizione successiva, di ulteriori saggi (scritti tra la primavera e l'estate del 1952) nella prima parte.

In particolare, un appunto dettato nel maggio 1952 alla figlia Alda, indica chiaramente quali fossero i testi da aggiungere e la loro collocazione nell'edizione definitiva: «Prevedo non lontana la ristampa del mio volume *Indagini sullo Hegel*, libro al quale converrà fare senz'altro le seguenti aggiunte: 1) Dopo la pagina 45, ai numeri romani VI, VII e VIII, aggiungere: *Intorno alla teoria della Dialettica, La vita, la morte e il dovere, Ancora sulle origini della dialettica* (N. B. questo ultimo saggio è pubblicato nella serie *Schede* nello «*Spettatore italiano*» di Roma, e dovrebbe nella ristampa prendere il titolo *Obiezioni non valide*¹⁰⁶) [...]. I primi due sono invece già pubblicati da me in

¹⁰⁶ Per la precisione, si tratta della VII *Scheda* (pag. 295), anno V, luglio 1952, de «*Lo Spettatore italiano*». Il saggio, poi, (assieme all'altro dal titolo *Il pensiero di Hegel e la storia della storiografia*, apparso, a sua volta, su «*Il Mondo*» di Roma, n 23, 7 giugno 1952) fu ristampato in opuscolo da Croce nell'agosto 1952. All'opuscolo venne apposta dal filosofo la seguente *Avvertenza*: «Con altre osservazioni continuai a svolgere il mio tema nella stessa rivista «*Il Mondo*»; e poiché anche questo mio articolo mi viene richiesto dai lettori (Croce si riferisce, qui, a *Il pensiero di Hegel e la storia della storiografia*), non resta che ristamparlo, della qual cosa ho pregato l'editore. Seguirono alcune risposte, con brevità tra l'epigrafico e l'epigrammatico, ad obiezioni sopra altri punti della teoria, e anche queste sono qui ristampate (e sono appunto le *Obiezioni non valide* di cui si sta parlando). Agosto 1952». In realtà, il saggio era già stato scritto dal filosofo prima del 25 aprile 1952, come risposta ad un articolo di A. Bruno, dal momento che Croce scrive a Bruno in quella data: «Non so se Pannunzio abbia accettato l'articolo Vostro al quale avevo scritto una breve e amichevole risposta che non posso pubblicare senza il Vostro articolo, salvo tacere il Vostro nome e a renderla impersonale». Poiché l'articolo di Bruno (*Vitalità e dialettica nell'ultimo Croce*) non era nel frattempo comparso su «*Il Mondo*», il 17 maggio Croce gli scrive in merito alla collocazione e alla forma della risposta: avendo saputo da Bruno che l'articolo era stato rifiutato da Pannunzio ed inviato ad un'altra rivista («*Historica*»), il filosofo napoletano decide di pubblicare la sua «breve e amichevole risposta» ne «*Lo Spettatore italiano*» dove, tuttavia, uscì precedentemente alla pubblicazione dell'articolo di Bruno. Infine, è da ricordare che il saggio è stato pubblicato anche nelle *Terze pagine sparse. Raccolte e ordinate dall'autore*, I vol. (di 2), Bari, Laterza 1955 (pubblicazione postuma a cura della figlia Alda), pp. 169 – 70. Obiezioni, quelle di Bruno, «un amico che da più anni studia i misteri dello spirito in relazione con la dialettica», che, quindi, Croce definiva non valide. Contro di esse, il filosofo partenopeo affermava che *a*) era impossibile sostituire la concezione «cuspidale» dello spirito («che è nota per molti esempî, tra i quali quello solenne dello Hegel») a quella circolare, sola «garanzia dell'unità o costanza dello spirito stesso»; *b*) era impossibile distaccare la categoria dell'utile da quella della vitalità («Quella categoria è stata formata appunto per farla finita con le

un opuscolo, del quale sarebbe ormai superfluo ristampare la mia *Avvertenza*¹⁰⁷. Naturalmente per queste aggiunte bisognerebbe rifare, nei numeri delle pagine e in parte nei nomi, l'indice dei nomi, che non si adatterebbe più. Tutte queste cose raccomando caldamente ad Alda. B. Croce.». Una postilla, in calce all'appunto, avvertiva inoltre: «Si aggiunga altresì: n. 9. *Il pensiero di Hegel e la storia della storiografia*».

L'edizione a cui occorre fare riferimento, quando si parla di *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, non è la prima, con Croce ancora vivente, bensì la seconda, quella postuma, con i due opuscoli (rispettivamente di 15 e di 13 pagine) di cui parla F. Nicolini; opuscoli che contengono «i quattro testi, non compresi nell'edizione originaria, ma parte integrante, a tutti gli effetti, del volume, nell'assetto voluto dall'autore (volontà testimoniata dall'appunto crociano del maggio 1952, di cui si è parlato)»¹⁰⁸.

Indiscutibilmente, tra tutti gli scritti che compongono quest'ultima opera crociana, quello maggiormente noto ha come

vecchie idee dei vecchi filosofi sul carattere immorale dell'utile, che avevano la conseguenza, a causa della continua effettiva presenza di esso, di rendere impossibile ogni seria trattazione dell'etica»; c) era impossibile considerare questa dell'utile o del vitale categoria «più debole delle altre» e, anzi, «toglierle addirittura il carattere di categoria». Per Croce, «tutte le categorie sono forti e deboli, e tutte attingono la loro perfezione nell'unità dello spirito, in cui l'una sta per l'altra e con le altre» (B. Croce, *Obiezioni non valide*, in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 59).

¹⁰⁷ L'opuscolo menzionato da Croce (nel quale, appunto, rientrano i saggi *Intorno alla teoria della Dialettica e La vita, la morte e il dovere*) venne stampato nell'aprile 1952 presso la casa editrice Laterza di Bari col titolo di *Intorno alla dialettica: discussioni*. I due opuscoli (*Intorno alla dialettica: discussioni* e *Il pensiero di Hegel e la storia della storiografia*) furono legati, nella copia personale di Croce delle *Indagini*, di seguito al testo principale: insomma, non esiste alcun dubbio sulla volontà di Croce «di modificare l'impianto originario del volume con l'inserimento di questi quattro brevi testi, destinati a formare i saggi VI – IX del cap. II, come ulteriore sviluppo o serie di glosse apposte al tema della dialettica» (A. Savorelli, *Nota*, in B. Croce, *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, cit., pag. 324).

Il saggio *Intorno alla teoria della Dialettica* apparve, per la prima volta su «*Il Mondo*», anno IV, n. 10, 8 marzo 1952, pag. 6. L'altro, *La vita, la morte e il dovere*, apparve anch'esso su «*Il Mondo*», anno IV, n. 12, 22 marzo 1952, pag. 6, con un titolo leggermente diverso: *La vita, la morte e il dovere morale*.

¹⁰⁸ A. Savorelli, *Nota*, in B. Croce, *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, cit., pag. 324.

titolo *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*¹⁰⁹.

Il protagonista di questo che può definirsi racconto filosofico – fantastico o, per dirla con Croce, «ghiribizzo che mi è venuto in mente in una notte di scarso sonno»¹¹⁰, è, oltre naturalmente all'ormai vecchio filosofo tedesco, Francesco Sanseverino di Napoli, giovane napoletano che aveva già fatto visita ad Hegel e che «aveva fatto la conoscenza della Germania nel 1812 – 1813, come ufficiale in uno dei reggimenti napoletani che parteciparono alla spedizione napoleonica in Russia»¹¹¹. Egli, «intelligente e studioso com'era, aveva saggiato la qualità e il vigore e l'originalità della vita intellettuale di quel paese e ne era stato attirato»¹¹².

¹⁰⁹ Nei *Taccuini di lavoro*, la genesi di quello che Croce stesso chiama «ghiribizzo» è ricostruita con dovizia di particolari. Il 2 settembre 1948, a Pollone, Croce annota: «Stanotte, non riuscendo a dormire, ho ideato una sorta di novella giocosa che racconta la visita e la conversazione che fa ad Hegel in Berlino, poche settimane prima che la morte lo portasse via inaspettatamente, un napoletano, suo ammiratore e studioso dei suoi libri, ma critico. Ho pensato a Luigi Blanch, che aveva cultura europea, conosceva la lingua tedesca, e fu in Germania prima del '15 e vi tornò durante la restaurazione; ma in verità il Blanch era poco versato in filosofia, specie kantiana e postkantiana, e io trasfonderò in lui la mente di Francesco De Sanctis, che studiò Hegel e ne abbozzò negli accenni lasciatici un giudizio critico, sebbene un ventennio dopo la morte di Hegel. Vorrei ritrarre il gran filosofo tedesco colpito dal calore e dalla qualità delle critiche del napoletano, che non può togliersi di mente in quelle ultime settimane di vita, e non può accingersi a rifare in gran parte l'opera sua sistematica». E il giorno seguente: «Ho preso alcuni appunti per lo scritto ideato su Hegel». Il 26 settembre, ritornato a Napoli, Croce segnala di aver «riscontrate alcune notizie biografiche sullo Hegel nei suoi ultimi anni», e stende il testo della «novella o dialogo immaginario con lo Hegel», tra il 28 settembre e il 1° ottobre, «in meno di un paio di giorni». Tra il 7 e il 10 ottobre vi è la revisione finale del saggio, sul dattiloscritto, con «piccole aggiunte», e la preparazione della «copia per la tipografia». Le bozze, poi, vennero sottoposte ad una «accurata revisione» tra il 27 e il 28 novembre. Il testo (che reca la data del 30 settembre 1948) fu anticipato, con alcuni tagli e lacune, nel n. 62 del 13 marzo 1949 del «*Giornale d'Italia*», anno XLVIII, col titolo *Dialogo immaginario di Croce con Hegel*. Fu, in seguito, pubblicato nei «*Quaderni della Critica*», anno V, marzo 1949, pp. 1 – 19 e in opuscolo (*Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel. Con un'appendice*, Laterza, Bari 1950). Per quanto attiene all'edizione nel «*Giornale d'Italia*», è necessario ricordare anche la lettera del 15 marzo che Croce invia alla redazione (*Una lettera di Croce dopo il dialogo con Hegel*, «*Giornale d'Italia*», anno XLVIII, 19 marzo 1949), nella quale si riassume la nota finale al testo, che era stata omessa nell'edizione sul quotidiano insieme agli ultimi tre capoversi del lavoro e a «qualche altro passo». Il testo, infine, è stato ristampato nel volume *Filosofia. Poesia. Storia*. (Ricciardi, Milano – Napoli 1951), pp. 155 – 74.

¹¹⁰ B. Croce, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel* (1948), in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 35.

¹¹¹ *Ivi*, pag. 13.

¹¹² *Ibidem*.

In particolare, fu attratto proprio da Hegel, osservando come in quest'ultimo «confluisse l'impeto verso la grandezza e il predominio filosofico con l'impeto di fiducia nella nuova possanza dello stato prussiano dopo la guerra di liberazione»¹¹³. Così, fece «accurate letture e tenaci meditazioni»¹¹⁴ di tutti i libri pubblicati dal filosofo di Stoccarda: «la *Fenomenologia*, la grande *Logica*, la piccola *Enciclopedia*, e, ultimo, la *Filosofia del diritto*»¹¹⁵. Si era perfino «procurato qualcuna delle dissertazioni sparsamente pubblicate in riviste; ma si trovava ancora nel periodo dell'apprendimento e del rimuginamento dell'appreso, più bramoso di ancora ascoltare che di parlare»¹¹⁶.

Tutto questo all'epoca del suo primo incontro con Hegel, nel 1824, più che altro «una visita di ossequio, nella quale gli disse l'amore e il lavoro che consacrava all'opera di lui»¹¹⁷.

Al grande filosofo, questo giovane napoletano piacque «per la semplicità e schiettezza delle sue parole, e anche per qualche tratto di quella ironia napoletana su sé medesimo guardato come in spettacolo, con una comprensione che non esclude il sorriso»¹¹⁸.

Dopo, Sanseverino tornò a Napoli e «ripresero le indagini e meditazioni, e poté leggere l'*Enciclopedia*, grandemente ampliata e arricchita, edita nel 1827»¹¹⁹.

¹¹³ *Ivi*, pag. 14.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

Tornò, infine, a Berlino «al declinare dell'estate del 1831, e seppe che il maestro era da poco rientrato dalla campagna, dove aveva condotto la sua famiglia per scansare il forte dell'epidemia colerica che aveva imperversato anche in Germania»¹²⁰.

Ci si è soffermati approfonditamente sull'inizio di questa "novella filosofica" e, in particolar modo, sulla figura del giovane Francesco Sanseverino.

Era, in effetti, importante farlo perché Francesco Sanseverino in realtà non esiste. È un personaggio totalmente inventato.

Dietro Sanseverino, si nasconde, ovviamente, Benedetto Croce. E le letture hegeliane che Croce attribuisce al giovane napoletano altro non sono che le prime letture fatte dal filosofo napoletano nel momento in cui (cioè nel 1905) egli si avvicinò ad Hegel¹²¹.

Croce, già nell'*Avvertenza* della sua ultima opera, scrive: «Il primo saggio di questo volume compendia in forma di una novella ciò che mi attraeva e ciò che mi distaccava fortemente dallo Hegel, vicenda che sempre si rinnova in me verso quel sommo pensatore»¹²².

Ancora una volta, dunque, il filosofo partenopeo caratterizza il suo rapporto sempre vivo con Hegel come un rapporto che non diventa mai pieno accordo, ma neanche completo rifiuto, bensì rimane un confronto continuamente ripreso.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ L'importante questione è stata già accuratamente affrontata nel II capitolo di questo lavoro, precisamente nella nota n. 59.

¹²² B. Croce, *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., *Avvertenza*.

Ecco, quindi, che Sanseverino/Croce, dopo aver esposto le ragioni «per le quali egli sommamente amava la sua filosofia»¹²³ ed aver ricordato «le grandi verità che Lei (Hegel) ha introdotte nella filosofia, le quali, per sconosciute, negate o vilipesi che possano essere, nessuno potrà mai più sradicare e sempre rispunteranno dalle radici»¹²⁴, non riesce a comprendere il motivo per cui (e qui la scrittura di Croce raggiunge, come sempre ma più che mai, vertici altissimi) «quando dai grandi e fecondi principî da Lei posti passo all'attuazione datane nel suo sistema, mi pare che una forza maligna sia di frequente intervenuta a stornare quei principî dalle loro logiche conseguenze, e costringere Lei ad accettare ciò che ad essi era intrinsecamente estraneo e contrario, e peggio ancora a trattarlo con quella dialettica alla quale non si prestano, e,

¹²³ B. Croce, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 15.

¹²⁴ *Ivi*, pag. 17. Queste grandi verità sono, in definitiva, tre. La prima: «L'averla fatta finita con l'assurda teoria dei concetti filosofici, distaccati dai fatti, pensabili per sé fuori dei fatti, e con quella non meno assurda dei fatti affermabili per sé senza i concetti. Il concetto, che è l'universale concreto o Idea che si dica, è unità di universale e individuale, e pertanto giudizio in azione» (pag. 18). La seconda: «La dissociazione di due forme mentali, malamente strette tra loro e a vicenda modellate l'una sull'altra, e di cui sempre si è procurata l'unità, cioè della filosofia e della scienza. I concetti delle scienze sono prodotto dell'intelletto, non della ragione, sono arbitrari e non necessari, ubbidiscono a bisogni non filosofici ma pratici. Con ciò la filosofia acquista la piena sua autonomia rispetto alla scienza e la scienza rispetto alla filosofia: il problema dell'una non è quello dell'altra» (pag. 19). La terza: «La risoluzione definitiva del dualismo del positivo e del negativo, del bene e del male, [...], mercè della dimostrazione che il negativo non sta di fronte ma dentro il positivo, il male non di fronte al bene, ma dentro il bene, il nulla non di fronte all'essere ma nell'essere, sicché il vero essere è il divenire. Il momento negativo non è una realtà per sé, ma è la realtà stessa colta nel suo divenire, nello sforzo del distacco e superamento di una forma e del raggiungimento di un'altra, quando la forma che deve esser superata e che resiste o cerca di sottrarsi al superamento, si atteggia per ciò stesso come negativa e come male, errore, bruttezza, morte. Da questa dialettica discende il solenne aforismo: che "ciò che è reale è razionale e ciò che è razionale è reale", ossia il carattere sacro o divino (perché voluto da Dio) del passato e della storia, sulla quale si costruisce e dalla quale si progredisce, ma di cui nessuna parte si può negare o condannare senza negare o condannare e disfare tutta la tela della storia e della realtà» (pp. 19 – 20).

peggio dei peggio, a superficializzare e rendere meccanica questa dialettica col rivolgerla a tale uso»¹²⁵.

E comincia così quella «sorta di requisitoria»¹²⁶ da parte di Sanseverino/Croce, che presenta la sua propria critica del sistema hegeliano, destando in Hegel stesso una profonda riflessione, la quale, però, non porta ad un nuovo sviluppo di pensiero da parte del filosofo tedesco, se non altro perché, poche settimane dopo, si spegne.

«Per cominciare: che cosa le ha dato (vorrei domandarle non senza stupore) il diritto d'ideare e comporre una "Filosofia della natura", dopo aver messo a nudo nel *Verstand*, nell'intelletto astratto, [...], il costruttore della scienza della natura, e con ciò avere raggiunto la necessaria, sebbene non asserita o non espressa, conclusione, che la Natura in quanto esterna non ha altra realtà fuori di questa scienza naturale e con questa affatto coincide, cioè che non è più lecito parlare di una natura come forma o grado della realtà, né come "l'altro in sé", contrapposto allo spirito, perché il mistero della natura è stato già da Lei svelato mercè di una semplice analisi logica? Ebbene, nonostante ciò, a dispetto di ciò, lei ha continuato ad ammettere la realtà della natura, e una superscienza o filosofia di essa, la "Filosofia della natura". [...]. Lei ha ripigliato dalle mani del suo

¹²⁵ B. Croce, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pp. 20 – 21.

¹²⁶ *Ivi*, pag. 22.

giovane amico Schelling l'antiquata Filosofia della natura, l'ha rielaborata e l'ha fatta sua propria»¹²⁷.

Sono, questi, concetti che, per Croce, «nascendo da convenzioni ed arbitrî, la filosofia non può accettare né come suoi precursori né come suoi aiuti, e di cui deve fare dinanzi a sé tavola rasa, perché non le appartengono neppure come materiale da costruzione»¹²⁸.

Ciò che il filosofo napoletano ha detto per la Filosofia della natura, vale anche per la Filosofia della storia.

«Se filosofia e storia si identificano nell'unità dell'universale concreto, – continua, nelle sue obiezioni, il giovane Sanseverino/Croce – non si può ideare una filosofia che renda filosofica la storia, la quale è già in sé e per sé filosofia; e Lei, per quella filosofia, ha smarrito l'intima unità di filosofia e storia. A ciò ha concorso la poca considerazione in cui ha sempre tenuto gli storici quali narratori di fatti senza pensiero; ma un più attento esame le avrebbe mostrato che, sempre che si faccia storia e non cronaca, il pensiero interviene a interpretare e qualificare e spiritualizzare il racconto, e tanto migliore e più profondo e più ricco è quel racconto quanto migliore e più profonda e più ricca è l'opera del pensiero, cosicché non vi è modo di spezzare l'unico e continuo processo e indicare il punto in cui si inserirebbe l'opera del filosofo, che già si trova nell'inizio stesso. In verità, in questa parte non dovrebbe esserci più altro che una raccomandazione pedagogica da fare: cioè,

¹²⁷ *Ibidem.*

¹²⁸ *Ivi*, pag. 23.

agli storici di svolgere e correggere e approfondire la filosofia che implicitamente adoperano, e smettere la loro paura del filosofare, e ai filosofi di smettere il loro dispregio e la loro ignoranza delle cose storiche, e attendere a una filosofia migliore di quella che fecero in passato e che ancora fanno, una filosofia per l'appunto più attinente alla conoscenza dell'uomo e con ciò della storia. La "Filosofia della storia" – conclude Croce sotto le spoglie del giovane Sanseverino – [...] ha trovato in Lei un autorevole sostenitore, sebbene non sia né filosofia né storia, sì invece un'oscillazione che danneggia altrettanto il momento filosofico quanto quello storiografico»¹²⁹.

Hegel ascolta «senza battere palpebra»¹³⁰, «attento ma taciturno»¹³¹ la critica di Sanseverino/Croce e non lo interrompe mai.

È significativo questo particolare: Hegel, il maestro, che ascolta concentrato e in assoluto silenzio la requisitoria di un semplice giovane, studioso e ammiratore del suo pensiero.

Croce, nel dialogo, fa entrambe le parti: sia quella dell'ammirato discepolo, sia quella del vecchio filosofo.

La sua filosofia è nelle parole del giovane, che Hegel ascolta e non critica, «quasi a legittimare un'eredità più volte

¹²⁹ *Ivi*, pag. 23 – 4. Queste le due accuse maggiori che, per l'ennesima volta, Croce formula nei confronti di Hegel: fino all'ultimo, il filosofo partenopeo non riesce ad accettare le due idee di Filosofia della natura e di Filosofia della storia, teorizzate, a più riprese all'interno del suo pensiero, dal filosofo di Stoccarda. Ma le obiezioni crociane nei confronti della filosofia hegeliana non terminano di certo qui. «Nemmeno intendo – scrive ancora Croce (pag. 24) – perché mai Lei abbia voluto serbare la tripartizione usuale nelle scuole tedesche del settecento [...] di Logica e Metafisica in primo piano, e Filosofia della natura e Filosofia dello spirito in secondo».

¹³⁰ B. Croce, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, pag. 26.

¹³¹ *Ivi*, pag. 28.

rivendicata»¹³²; ma, nel descrivere l'atteggiamento del filosofo tedesco e il suo più profondo sentire, egli ritrae se stesso.

Le due parti si fondono. La difesa che Croce fa, in queste pagine, della sua filosofia non va disgiunta dalla consapevolezza che egli aveva di aver compiuto la propria parte.

Difficile, a testimonianza di quanto appena detto, dire di chi parla Croce, se di Hegel o di se stesso, quando, per esempio, scrive: «La sua vita mentale si era con lungo studio consolidata in quel ricco sistema; e anche se avesse accolto la critica che ora gli veniva non da un avversario ma da un disinteressato e spregiudicato e amoroso lettore e discepolo, ripercorrere all'indietro la via che aveva percorsa in oltre quarant'anni di intenso travaglio, e modificarne il percorso e giungere a un punto diverso da quello che aveva creduto di arrivo, [...], tale compito, se gli si affacciava all'immaginazione, lo sopraffaceva e quasi lo spauriva, perché donde avrebbe attinto la forza all'uopo richiesta, quella forza che non è di puro pensiero ma del concentramento di tutte le forze di un essere umano, anche di quelle che si chiamano fisiche, di tutta la sua passionalità, del suo entusiasmo, della sua dedizione, del suo sacrificio, come se altro nel mondo non esista o piuttosto sia tutto contratto in quel fine da raggiungere, e solo così egli possa fisicamente respirare e vivere?»¹³³.

¹³² V. Vitiello, *L'interpretazione crociana di Marx ed il problema del controllo della pleonexia*, in AA. VV., *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, cit., pag.659.

¹³³ B. Croce, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 32.

Egli parla di entrambi. Nel sogno (non sognato, bensì fantasticato) Croce traccia il bilancio del proprio itinerario filosofico, che riteneva ormai compiuto. Come compiuto era il suo "ritorno a casa".

Tornando al racconto, quindi, un Hegel silenzioso «ascoltò il giovane napoletano, e tacque; e, invece di entrare in discorsi di filosofia, a questo punto si levò, passò familiarmente sotto il braccio dell'interlocutore il suo e lo condusse a una finestra del suo studio. [...]. E, in quella pausa, gli domandò semplicemente e affettuosamente che cosa contava di fare al suo ritorno in Napoli»¹³⁴.

Una Napoli in cui la filosofia hegeliana (e qui l'accusa nei confronti degli studiosi e interpreti hegeliani di quel periodo è decisa e forte) «comincia ad essere nota, ma ahimè, proprio come io (Sanseverino/Croce) non vorrei che fosse: come una sorta di religione razionalizzata, i cui cultori già prendono aria ed accenti sacerdotali e tenderanno a formare una chiesa. È il pericolo che bisognerà sventare»¹³⁵.

«Così conversando, – scrive ancora Croce – chiusero la giornata e i loro due cuori si sentirono vicini come le loro due menti, perché l'opposizione delle idee crea talora una sorta di vicinanza e di fraternità»¹³⁶.

Le ultime pagine della "novella" sono, poi, assai significative, perché, in esse, Croce chiude davvero tutti i conti con Hegel,

¹³⁴ *Ivi*, pag. 28.

¹³⁵ *Ivi*, pag. 30.

¹³⁶ *Ibidem*.

cominciati nel lontano 1905 (con le letture hegeliane che portarono, poi, alla scrittura del saggio pubblicato nel 1906, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*).

«Hegel – afferma solennemente il filosofo napoletano – aveva meditato una filosofia che dava fondo all’universo e chiudeva la storia; il suo sistema epilogava, ordinava e compieva millennî di lavoro filosofico, di ciascun altro sistema riconoscendo il contributo che aveva recato, e tutti riconsacrando con un possente atto finale di correzione e di sintesi; e, dopo di esso, la storia dell’uomo era pervenuta al suo compimento, ricongiungendo la fine al principio, né si vedeva donde potesse nascere altro stimolo e altra materia di lavoro»¹³⁷.

Ma «quella obiezione, così netta e tagliente, che gli era stata detta e ragionata da un visitatore che veniva di lontano e pure gli si era fatto così vicino: – Il pensiero informatore è sommamente geniale, ma il sistema, in luogo di potenziarne la virtù, lo contamina, lo infiacchisce e lo compromette, – gli stava fissa nell’animo»¹³⁸.

Del resto, «quando a un uomo di pensiero si dice che nel pensiero, nel quale egli riposava come in una verità, si è introdotto un errore, o di ciò gli si suscita il sospetto, come si può poi addormentare in lui il pungolo del rimorso e far che egli conviva, senza disamina e senza correzione o confutazione, con quell’errore? Come si può pretendere che se ne rimanga freddo e indifferente verso ciò che è stato il fine della sua vita e di cui

¹³⁷ *Ivi*, pag. 31.

¹³⁸ *Ibidem*.

sente la responsabilità morale di curare e proteggere l'incontaminata purezza?»¹³⁹.

Proprio «questa inquietudine e questa trafittura Hegel non riusciva ad allontanare dall'animo suo, ripigliando intera la fiducia nell'opera della sua vita, che era il pane che spezzava agli avidi uditori nell'aula dell'università berlinese»¹⁴⁰.

Questo era lo stato d'animo del filosofo tedesco «quando il colera, che si era andato ritirando da Berlino, a un tratto si rivolse indietro e, con un colpo fulmineo, portò via in poche ore proprio lui, il maggior filosofo del suo tempo, il 14 novembre di quell'anno 1831»¹⁴¹.

I suoi scolari, dopo la morte del maestro, cominciarono a pubblicare «in aggiunta alle opere da lui scritte, una dozzina di volumi delle sue lezioni, dando sempre più spicco alla forma del sistema, come si era organata e particolareggiata nell'insegnamento accademico»¹⁴².

Ma, (il passo è di notevole importanza e vale la pena riportarlo nella sua interezza) «poco o niente conosciuta restò per allora la preistoria di esso (cioè, del sistema), la storia della formazione travagliosa di quel suo pensiero, che solo dopo circa un secolo doveva essere ricostruita sulle inedite carte giovanili. E solo circa un secolo dopo si riprese la tesi che lo studioso napoletano aveva esposta a Hegel nella conversazione di sopra riferita; e si

¹³⁹ *Ivi*, pag. 33.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ivi*, pag. 34.

¹⁴² *Ibidem*.

mise in contrasto l'Hegel filosofo con l'Hegel architetto di sistema, l'Hegel vivo, come fu detto, e l'Hegel morto»¹⁴³.

«In Italia – conclude significativamente Croce – il pensiero di Hegel filosofo ha ripreso da allora la sua vigorosa azione in una sistemazione del tutto diversa da quella che a lui piacque, e se ne sono tratte conseguenze che non erano da lui volute e sono state rifatte da capo a fondo teorie che egli aveva accettate dai suoi predecessori e che non si potevano conservare; e il nome stesso della sua sistemazione è stato cangiato perché quello d' "idealismo assoluto" non le si adattava più e non ne incideva il tratto fondamentale, onde spontaneo è nato quello, che le è proprio, di "storicismo assoluto"»¹⁴⁴.

Pertanto, «Hegel ora ci appartiene; e che non ci basti è ovvio effetto del suo appartenerci e del possesso che di lui abbiamo, perché il possesso di un pensiero vale solo in quanto prepara nuova vita e nuovo pensiero»¹⁴⁵.

Così termina questa bellissima *Pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel* ¹⁴⁶.

Questa "novella" filosofica, oltre all'importanza che ha già di per se stessa (per le ragioni che si è tentato, in queste pagine, di spiegare) «è apparsa a qualche giudice autorevole, come è G.

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ *Ibidem.*

¹⁴⁵ *Ivi*, pag. 34 – 35.

¹⁴⁶ Nella lunga nota finale al testo, Croce, spiegando al lettore la genesi di questo racconto filosofico – fantastico (suggeritogli, a suo dire, dalle due ultime monografie pubblicate in Italia su Hegel, quelle di Martinetti e di De Ruggiero), afferma che «la materia l'ho tratta dalla mia dimestichezza col pensiero di Hegel e dall'aver troppe volte, tra me e me, dialogato con lui, cioè parlato mentalmente a lui» (B. Croce, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 35).

Sasso, aprire "l'ultimo tempo della filosofia di Croce"»¹⁴⁷; ultimo tempo che è conosciuto come il tempo della vitalità.

È giunto, ora, il momento (dopo averlo tante volte richiamato, nel precedente paragrafo ma anche quando ci si è soffermati sulla discussione tra Croce e Paci, che proprio sul tema del "vitale" si era svolta) di approfondire il discorso intorno a questo concetto¹⁴⁸, indiscutibilmente il più importante dell'ultimo Croce e su cui ruota la maggior parte delle pagine di *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici* (che sono, poi, anche le più significative).

È noto che il problema della vitalità fu al centro della meditazione crociana almeno a partire dagli ultimi anni pre-bellici, «nel periodo che, distendendosi dal libro sulla Storia (*La storia come pensiero e come azione* del 1938) ai saggi di *Filosofia e storiografia* (1949), conduce alle soglie dell'ultimo tempo della filosofia di Croce, alle *Indagini su Hegel* (1952)»¹⁴⁹.

Sul perché dell'emergere, con tanta forza, di questo problema, non vi è, ancora oggi, un giudizio adeguato.

Per intenderlo, occorre andare oltre le pagine crociane; «occorre aver chiaro il cammino fino ad allora percorso dal pensiero di Croce come pensiero che non voleva essere di pura accademia o

¹⁴⁷ G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Il Saggiatore, Milano 1990, pag. 414. L'opinione di G. Sasso, a cui si riferisce G. Galasso, la si trova in G. Sasso, *Benedetto Croce, la ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, pag. 675.

¹⁴⁸ Il tema della vitalità in Croce è ricostruito nello studio di G. Cacciatore, *Il concetto di vita in Croce*, in «*Criterio*», anno IX, 1991, n. 3-4, pp. 165-201, in cui si trova citata anche la letteratura più rilevante.

¹⁴⁹ G. Sasso, *Benedetto Croce, la ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, pag. 615.

di remota speculazione, di inerte contemplazione, ma, invece, di presenza e di influenza nel mondo e nella storia»¹⁵⁰.

Negli ultimi anni della sua lunga vita, toccò a Croce – come egli stesso scrive – «l’atroce tristezza del tramonto contornato da stragi e distruzioni di tutto quanto tenevamo caro e sacro al mondo»¹⁵¹.

La consapevolezza del fondo tragico della storia si accrebbe nel filosofo 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 europee, dell’irrazionalismo dei regimi totalitari (irrazionalismo ben presente anche all’interno delle società liberali), Croce aveva, soprattutto in campo storiografico, rotto il nesso dei distinti, per giungere ad una più drammatica ed 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 libertà¹⁵².

¹⁵⁰ G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., pag. 419.

¹⁵¹ B. Croce, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in B. Croce, *La mia filosofia*, a cura di G. Galasso, cit., pag. 11. Sulla genesi di questo saggio, si è già detto nel precedente paragrafo.

¹⁵² Le parole di G. Galasso sono, in tal senso, chiare ed emblematiche: «Le vicende seguite alla prima guerra mondiale e l’affermazione del fascismo in Italia e fuori d’Italia hanno via via portato Croce ad una accentuazione degli elementi etici e razionalistici del suo pensiero: quasi che, maggiore essendo il tumulto del mondo e l’irrequietezza pericolosa e distruttiva di nuove forze storiche, maggiore dovesse essere anche la capacità di dominio della ragione in opposizione al mondo e a quelle forze e al di sopra di loro» (G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., pag. 419).

In seguito, con la crisi radicale della civiltà, apertasi con la seconda guerra mondiale, e con un dopoguerra carico di minacce apocalittiche (a cominciare dalla distruzione atomica), il nesso vitalità/civiltà si ripresentava al filosofo napoletano come il nodo irrisolto e tormentato della sua riflessione filosofica.

Al crollo del fascismo non seguì 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, bensì un tramonto.

Si può facilmente comprendere, pertanto, «di quanta angoscia e turbamento una simile, ricorrente constatazione si rivelasse carica agli occhi di un pensatore come Croce»¹⁵³.

Quindi, il soffermarsi insistentemente da parte del filosofo sul concetto di vitalità rappresenta, innanzitutto, la risposta teoretica che egli dava alle sollecitazioni del suo tempo.

Ciò è comprovato dalle sue stesse parole.

In un saggio del 1946, *La fine della civiltà*¹⁵⁴ (che segna l'inizio della conclusiva e più drammatica speculazione crociana), egli scrive che tale fine 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»¹⁵⁵.

¹⁵³ G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., pag. 419.

¹⁵⁴ Altro famoso saggio crociano a cui si è già accennato nel capitolo precedente. Come già si è avuto modo di dire, fu pubblicato, per la prima volta, nei «*Quaderni della Critica*» (anno II, 1946) e fu, in seguito, ristampato in *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari 1949).

¹⁵⁵ B. Croce, *La fine della civiltà* (1946), in *Filosofia e storiografia*, cit., pag. 303.

Croce rifiuta decisamente di considerare questi eventi, così terribili e distruttivi, come estranei alla vita dello spirito, e li riconduce 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»¹⁵⁶, ed entrambi compongono insieme «l'unità spirituale, che è unità dinamica o dialettica, la quale ha in se stessa e non fuori di se stessa le sue distinzioni, e in se stessa e non fuori di se stessa le opposizioni con le quali si svolge la sua vita»¹⁵⁷.

Ma dopo questa affermazione – che sembra introdurre la dialettica degli opposti nel seno stesso dei distinti – Croce è indotto, nel tentativo di definire il processo storico in tutta la sua tragica durezza, ad usare una cruda metafora, difficilmente riconducibile alla sua filosofia dello spirito: «Discende da ciò [...] che la Fortuna interviene quando le piace e strappa le tele tessute dalla Virtù (metafora machiavelliana); e perciò, che le sorti della vita morale sono sempre in pericolo»¹⁵⁸.

La forza infinita della Virtù in lotta contro la Fortuna viene energicamente riaffermata: in tal modo, la storia trova «il suo senso nell'etica»¹⁵⁹, ma la concezione del "progresso cosmico" (di cui aveva parlato nella *Filosofia della pratica*, 1909) è irrimediabilmente incrinata.

¹⁵⁶ *Ivi*, pag. 304.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ivi*, pag. 305.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

Si è di fronte, pertanto, ad una più desolata, ma non rinunciataria, concezione della storia e della vita.

E ciò emerge chiaramente dalle parole di Croce: «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»¹⁶⁰.

Se non muore «la forza eterna ed immortale dello spirito»¹⁶¹, 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»¹⁶², ma è il disconoscimento e l'irrisione dei valori stessi, il prevalere di «una tendenza della

¹⁶⁰ *Ivi*, pag. 305 – 06. Come ha efficacemente osservato G. Sasso, nel saggio su *La fine della civiltà*, «proprio l'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» (G. Sasso, *Benedetto Croce, la ricerca della dialettica*, cit., pag. 651). 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 risoltrice del non essere, il suo assoluto "non poter" sciogliere il nesso con il finito, con il male, con il peccato originale» (pp. 686 – 87).

¹⁶¹ B. Croce, *La fine della civiltà*, in *Filosofia e storiografia*, cit., pag. 306.

¹⁶² *Ibidem*.

nostra anima, che anche quando non si fa sentire in essa operosa, vi sta come in agguato»¹⁶³.

In un altro importante saggio, sempre del 1946, *L'Anticristo che è in noi*, la vitalità sembra assumere i caratteri della vichiana barbarie della riflessione, che è assai difficile ricondurre alla positività dell'impeto vitale creatore di famiglie e 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»¹⁶⁴.

Nel 1952, poi, proprio in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Croce è perfettamente in grado «di dare anche una fenomenologia della vitalità aggiornata, per così dire, rispetto alle sue precedenti formulazioni»¹⁶⁵.

Egli, infatti, scrive (nella seconda parte, quella degli *Schiarimenti filosofici*): «Terribile forza questa, per sé affatto amorale, della vitalità, che genera e asservisce o divora gli individui, che è gioia ed è dolore, che è epopea ed è tragedia, che è riso ed è pianto, che fa che l'uomo ora si senta pari a un Dio, ora miserabile e vile; terribile forza che la poesia doma e trasfigura con la magia della bellezza, il pensiero discerne e

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ B. Croce, *L'Anticristo che è in noi* (1946), in *Filosofia e storiografia*, cit., pag. 312. Anche questo saggio, prima di trovare collocazione in quest'opera del 1949, venne dapprima pubblicato sui «*Quaderni della Critica*», anno III, 1947.

¹⁶⁵ G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., pag. 420.

conosce nella sua realtà e nella realtà delle sue illusioni, e la coscienza e volontà morale impronta di sé e santifica, ma che svela sempre la sua forza propria, con le sue ragioni che si fanno valere oltre la nostra volontà e riimmergono di volta in volta l'umanità nella barbarie, che precede la civiltà, e alla civiltà succede interrompendola per far sorgere in lei nuove condizioni e nuove premesse. L'uomo non può negare il diritto di essa, la forza della vitalità, perché le appartiene, come non può negare quelle della poesia, del pensiero, della vita morale, alle quali parimente appartiene, né può negare lo spirito in universale, perché l'ha in sé come sua forma eterna»¹⁶⁶.

Un passo, questo crociano, molto noto e di grande importanza: la vitalità, traboccante, soggiace anch'essa al ritmo universale della vita spirituale e deve necessariamente tradursi in altri valori: di moralità, di poesia, di pensiero.

Ma questa è soltanto una tra le tante definizioni/caratterizzazioni che Croce dà, nella sua ultima opera, della vitalità.

E, per quanto conosciuta, neanche la più famosa.

Nella prima parte di *Indagini* (quella dedicata ad Hegel), Croce dedica numerose pagine al concetto di vitalità, definita come (parole davvero famosissime) «cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore. Essa offre la "materia" alle categorie successive, giusta la legge che regge il circolo delle

¹⁶⁶ B. Croce, *La categoria della Vitalità* (1949), in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pp. 144 – 45. La stesura di questo saggio è da porsi anteriormente all'estate 1949. Venne, poi, pubblicato sui «*Quaderni della Critica*», anno V, pp. 93 – 95, col titolo *Ancora intorno alla vitalità come momento dello spirito*.

categorie, che quella, che prima fu "forma", si presta poi all'ufficio di "materia"; né solo offre la materia, ma dà la cooperazione, fornendo alle forme successive le forze che furono sue. In effetto, quelle resterebbero senza voce e senza gesto, impotenti ad esprimersi, se non le soccorresse la forma vitale che dà alle loro verità, ai loro sogni di bellezza, alle loro azioni sublimi ed eroiche il piacere e il dolore, comune manifestazione in cui culmina ogni vita»¹⁶⁷.

Ecco che la vitalità viene, in questo celebre passo, vista da Croce come una spinta oscura ed elementare, "cruda e verde", che percorre la vita e la storia. E il filosofo partenopeo tutto questo non l'aveva mai negato; anzi, aveva riconosciuto in questa spinta una forma dello spirito, di pari dignità ed ufficio delle altre (si pensi, in tal senso, non solo alle parole di quest'ultimo saggio ma anche a quelle del saggio precedentemente citato, *La categoria della Vitalità*).

Occorre soffermarsi, invero, su una frase ben precisa del passo sopra riportato: la vitalità che non solo «offre la "materia" alle categorie successive» ma dà (e l'aggiunta è di estrema importanza) «la cooperazione, fornendo alle forme successive le forze che furono sue».

¹⁶⁷ B. Croce, *Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica. Risposta ad un quesito proposto* (1951), in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 43. Delle precedenti pubblicazioni di questo saggio, che rientra, assieme ad altri saggi, nell'ampio II capitolo di *Indagini* dal titolo *Hegel e l'origine della dialettica*, si è già detto in precedenza (nota n. 63 di questo capitolo). Da aggiungere, qui, soltanto una cosa. All'interno dell'opera, semplicemente per criteri editoriali, il saggio in questione si trova prima dell'altro saggio, *La categoria della Vitalità*, da cui si è citato nella pagina precedente. Cronologicamente, la situazione si ribalta. Il saggio intitolato *La categoria della Vitalità*, infatti, fu scritto da Croce nel 1949; quello dal titolo *Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica. Risposta ad un quesito proposto* due anni dopo, nel 1951.

Questo processo, però, non esaurisce le funzioni della vitalità, positiva e negativa insieme. Infatti, essa «da positiva nella sua sfera si fa negativa nel passaggio alla sfera superiore»¹⁶⁸.

La vitalità come «negatività persistente»¹⁶⁹, che spiega «altri caratteri delle forme spirituali»¹⁷⁰, sembra configurarsi come un residuo invincibile che rende davvero problematico il passaggio ai valori, i quali dovrebbero domare, quantomeno provvisoriamente, la sua barbarie, la sua forza selvaggia¹⁷¹, come un rinnovato «peccato originale, che non ha redenzione per sangue che si versi dagli dei o dai figliuoli di Dio, almeno nella vita che noi conosciamo e che sola possiamo concepire»¹⁷².

Ed ecco che allora entra in gioco la dialettica, stabilendo quel nesso con la vitalità, richiamato da Croce fin dal titolo del saggio su cui si sta soffermando la nostra attenzione.

Molto chiare, in tal senso, le parole del filosofo: «Ora, chi non vede, innanzi alle cose di cui siamo venuti discorrendo intorno a questo processo spirituale, quel superare da parte del superiore

¹⁶⁸ F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, cit., pag. 103.

¹⁶⁹ B. Croce, *Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica. Risposta ad un quesito proposto*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 43. Vitalità che è anche vista da Croce come «irrequietezza dello spirito e non soddisfa mai» (B. Croce, *Delle categorie dello Spirito e della Dialettica* (1951), in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 39).

¹⁷⁰ B. Croce, *Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica. Risposta ad un quesito proposto*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 43.

¹⁷¹ Importante, su questo punto, l'opinione di G. Sasso. Egli, infatti, è giunto a parlare di un terzo significato del vitale presente nelle pagine crociane, quello «per cui il vitale, lungi dall'essere garantito da una struttura necessaria ed inattaccabile, può venir meno, esaurirsi, entrare in crisi» (G. Sasso, *Filosofia e storiografia in B. Croce. Premesse per un'interpretazione*, in AA. VV., *Interpretazioni crociane*, cit., pp. 268 – 69), rendendo impossibile il passaggio ai valori che lo domano. Ma il senso delle parole di G. Sasso è, forse, diverso da quello a cui sopra si accenna.

¹⁷² B. Croce, *Il peccato originale* (1950), in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 147.

l'inferiore che è proprio della Dialettica, quel negare il male conservandolo e trasfigurandolo in bene?»¹⁷³.

Hegel, attraverso la «sua grande scoperta»¹⁷⁴, e cioè la scoperta della dialettica, che è «tutta in una ricerca di alta Etica»¹⁷⁵ (e non di logica) «ha redento il mondo dal male perché ha giustificato questo nel suo ufficio di elemento vitale»¹⁷⁶.

Frase, quest'ultima, assai famosa e significativa: Hegel, con la dialettica non ha abolito (perché non poteva) il male nella sua effettuale esistenza, ma ne ha spiegato l'intrinseca necessità e l'indissolubile legame col bene nella concretezza della vita storica¹⁷⁷.

Pertanto, il razionalismo dialettico hegeliano, nella particolare angolatura che Croce gli conferisce, rivela la sua superiorità su ogni altra forma di razionalismo astrattamente intellettualistico,

¹⁷³ B. Croce, *Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica. Risposta a un quesito proposto*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 44.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*. Come acutamente rileva F. Tessitore, questa affermazione crociana è di grande importanza, «non solo nella storia dei giudizi crociani su Hegel, ma anche per lo svolgimento interno dello storicismo crociano». E prosegue ancora: «L'accentuarsi per l'interesse per la "scienza etica" nel Croce successivo al libro su *La storia come pensiero e come azione* è, infatti, un indice della forza prorompente di quella che abbiamo chiamato l'istanza storicistica del pensiero crociano, la quale però non riesce ad affermarsi fino alle ultime conseguenze perché non giunge mai al riconoscimento della problematicità della coincidenza tra individuale e universale» (F. Tessitore, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, cit., pag. 104). Da ricordare, sulla stessa questione, anche l'osservazione di A. Masullo: «Una filosofia del conoscere storico [...] – egli scrive – non è per ciò stesso una filosofia storicistica; può anzi trovare ancora grosse resistenze nel suo cammino verso lo storicismo». Storicismo che «mentre è escluso dalla metafisica, è l'unico atteggiamento che possa costituirsi come etica» (A. Masullo, *Metafisica ed empirismo nel pensiero di B. Croce*, Morano, Napoli 1967, pag. 91).

¹⁷⁶ B. Croce, *Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica. Risposta a un quesito proposto*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 44.

¹⁷⁷ Importanti, su tale questione, le parole che Croce scrive in un altro saggio, intitolato *Ottimismo e pessimismo*: «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», cosicché 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» (B. Croce, *Ottimismo e pessimismo* (1951), in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pp. 62 – 63). Questo saggio, scritto nel 1951, ha conosciuto la sua prima pubblicazione proprio nelle *Indagini*.

per la potenza che dimostra «a penetrare nel profondo della vita intima, nella sua contrarietà e nella sua unità»¹⁷⁸ e per «la compattezza che per virtù sua riceve lo svolgimento della storia umana»¹⁷⁹.

Tutto ciò non implica affatto, da parte di Croce, alcuna accettazione della hegeliana 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.

La filosofia della storia, infatti, «non è storia né filosofia perché, diversamente da quel che fa ogni mente storica, chiude tra un cominciamento assoluto e una fine assoluta una serie di fatti che da quel cominciamento e da quella fine sono colorati e falsati, il cominciamento è immaginario, ma la fine non è neppure immaginabile, perché, composta di negazioni, non può prendere nessuna configurazione. La conoscenza storica in essa si fa suicida»¹⁸⁰.

Pertanto, «tutti gli storici si misero contro di essa e, non riuscendo a criticarla direttamente perché essi non erano polemisti filosofici, si limitarono a mormorare delle sue stravaganze e dei suoi errori di fatto e all'occorrenza a schernirla e a riderne. Ma gli storici, che quei filosofi alteramente trattavano come poveri storici di professione,

¹⁷⁸ B. Croce, *Poscritto* (1951), in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 46.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ B. Croce, *Hegel e la storiografia* (1951), in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 100. Questo saggio, prima di rientrare in *Indagini*, venne pubblicato sui «*Quaderni della Critica*», anno VII, pp. 41 – 44.

avevano piena ragione, sebbene non sapessero farsela rendere, e tutto ciò che si veniva a conoscere di storia proveniva da loro, chè dalla Filosofia della storia non venne mai niente»¹⁸¹.

Continua implacabile, anche negli ultimi anni della sua vita, la feroce polemica di Croce contro la filosofia della storia (disciplina così tanto hegeliana), intrapresa nel vigore degli anni giovanili, fin dall'inizio dei suoi studi e con la pubblicazione del suo primo scritto, la memoria del 1893, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*.

Quindi, nessuna filosofia della storia, nessuna pretesa di una legge, di una ragione al di sopra degli eventi individuali ma, al contempo, disvelamento, da parte della dialettica, del fondo altamente tragico della storia, senza il quale nessuna storia sarebbe, e, se anche toglie agli uomini «ogni speranza di natura edonistica»¹⁸², li fa consapevoli della «nobiltà del fare umano, che pacatamente affronta dolore e morte per compiere l'opera sua»¹⁸³.

Il filosofo napoletano, «posto di fronte all'angosciante possibilità della crisi delle civiltà, senza più remore e defaticanti esercizi dialettici, affidò la "gloria di Dio" alla "gloria dell'uomo" nella perenne tragica lotta che è la sua vita»¹⁸⁴.

In questa lotta tragica, in questo sfondo tragico della storia, più che mai non potevano servire la filosofia della storia o (che è,

¹⁸¹ *Ivi*, pag. 101 – 02.

¹⁸² B. Croce, *Ottimismo e pessimismo*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 63.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ F. Tessitore, *Croce, Gentile e la polemica sulla filosofia della storia*, in «*Magazzino di filosofia*», n. 14, anno V, cit., pag. 34.

poi, lo stesso) la storia universale narrata filosoficamente, che (cosa davvero inutile e dannosa) filosofeggiano non nella storia ma sulla storia.

Al posto di queste e contro di queste, occorre l'intelligenza (*a posteriori*) della "vita vissuta", «ormai sostituita alla traduzione di essa in categorie aprioristiche di un assoluto onnicomprensivo, eruttante fuori di sé il concreto delle esperienze esistenziali»¹⁸⁵.

Questa è davvero l'ultima, suprema, definitiva negazione crociana della filosofia della storia, «negazione finalmente pacificata pur nella consapevole drammaticità della rottura del ricercato sistema, a lungo disconosciuta, e ormai, finalmente, accettata con rassegnazione, perché solo su di essa si può davvero fondare il principio della particolarità, che è l'*Erlebnis* della realtà esistente»¹⁸⁶.

Hegel, quindi, «aveva rinnovato – conclude Croce – il concetto del corso storico, fornendo con la sua dialettica un concetto più profondo e più adeguato di ciò che è svolgimento storico»¹⁸⁷.

Se la filosofia di Croce era sempre stata (non solo nelle affermazioni metodologiche, ma proprio 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 un'astratta deduzione speculativa; ebbene, erano stati proprio gli eventi storici, con la

¹⁸⁵ *Ibidem.*

¹⁸⁶ *Ibidem.*

¹⁸⁷ B. Croce, *Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica. Risposta a un quesito proposto*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 45.

loro dirompente tragicità, a mettere in crisi l'ordine concettuale del pensiero crociano, costringendo l'anziano filosofo ad un coraggioso ripensamento autocritico, che ha portato alla teorizzazione del concetto o, come Croce stesso scrive, della categoria della vitalità.

La filosofia crociana 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»¹⁸⁸.

Ecco, dunque, il ritorno, in questi ultimi anni, ad Hegel («ma il termine è improprio [...] giacchè mai da Hegel Croce s'era allontanato»¹⁸⁹), «ora affidandosi all'esercizio sottile di tradurre l'istanza filosofica in un esemplare modello di prosa d'arte (è il caso di *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*), ora utilizzando la severità della prosa scientifica»¹⁹⁰.

Un "ritorno", questo, che vede Croce preso dal dubbio se il confronto con Hegel intorno a quello che egli riteneva il tema centrale dell'hegelismo e della filosofia moderna giunta a

¹⁸⁸ B. Croce, *La vita, la morte e il dovere* (1952), in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 54. Sempre in questo saggio (della cui storia si è già parlato nella nota n. 107 di questo IV capitolo), il filosofo napoletano scrive (pag. 55), 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 il fine non può esser mai una singola opera alla quale indirizzare le forze, e 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». 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 ne viene alla vita, può servire da solo 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 per il bene» (pag. 56).

¹⁸⁹ F. Tessitore, *Croce e la storia universale*, in AA. VV., *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatori, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, cit., pag. 620.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

compiuta consapevolezza, ossia la dialettica, fosse «una interpretazione e correzione, o non invece una teoria mia»¹⁹¹.

Questo dubbio era, nel filosofo, talmente forte da non riuscire «a segnare nettamente dove il pensiero dello Hegel si arresti o devii e dove cominci il mio, e se il mio è il logico sviluppo di quello iniziato da Hegel e da lui non coerentemente proseguito, e perciò se l'autore della formula corretta sia io o lui, Hegel, il migliore Hegel»¹⁹².

La risposta al dubbio, «ossia la rivendicazione di un'antica fedeltà (non rinnegata, pur se ormai difficilmente fondabile) e di una rinnovata esigenza di allontanamento e novità»¹⁹³ è fornita, naturalmente, dallo stesso Croce, quando osserva (e qui si torna al punto fondamentale da cui si erano prese le mosse): «Di recente ho espresso l'avviso che la Dialettica hegeliana non appartenga alla Logica, dove il suo autore la collocò, e dove noi avendola trovata ne abbiamo discusso, ma alla Filosofia della Pratica o all'alta Etica»¹⁹⁴.

¹⁹¹ B. Croce, *Poscritto*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 45.

¹⁹² B. Croce, *Identità della realtà e della razionalità* (1950), in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 97. Il saggio, prima di confluire nel volume del 1952, è uscito nei «*Quaderni della Critica*», anno VI, pp. 91 – 96.

¹⁹³ F. Tessitore, *Croce e la storia universale*, in AA. VV., *Croce filosofo* a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, cit., pag. 621.

¹⁹⁴ B. Croce, *Il pensiero di Hegel e la storia della storiografia* (1952), in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, cit., pag. 56. In un altro saggio del volume, dal titolo *Osservazioni intorno alla dottrina delle Categorie* (apparso, per la prima volta, sui «*Quaderni della Critica*», anno VI, 1950, pp. 15 – 21), Croce afferma che «la dottrina delle Categorie non solo non può includersi nella Logica, ma la Logica è inclusa in essa come la categoria del pensiero, distinta da quella della fantasia e del volere e della moralità» (pag. 133). Come si può vedere, due pagine, queste dei due saggi in questione, che si avvicinano molto. Cronologicamente, il saggio *Osservazioni intorno alla dottrina delle Categorie* è del novembre 1950, mentre il saggio *Il pensiero di Hegel e la storia della storiografia* è, come già si è detto, del giugno 1952.

Risolto questo dubbio, davvero si può dire che l'intero pensiero filosofico di Croce trova il suo finale compimento, davvero egli è "tornato a casa".

Un "ritorno a casa" di cui già si era avuto sentore nella *Pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel* (come si è detto in precedenza) ma che trova il suo miglior riassunto in quelle famose parole che Croce scrisse qualche anno dopo la fantasia della notte insonne e che ora, accingendoci a concludere questo capitolo e, con esso, l'intero lavoro, vale la pena di ricordarle nuovamente: «A chi mi domanda che cosa abbia fatto Hegel, io rispondo che ha redento il mondo dal male perché ha giustificato questo nel suo ufficio di elemento vitale».

Il 20 novembre 1952, Croce muore.

«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 essa non ci può trovare»¹⁹⁵.

E in "ozio stupido" essa non colse Croce. Al contrario, lo trovò sempre intento ad «arricchire grandemente il mio pensiero filosofico»¹⁹⁶.

Un pensiero, quello di Croce, sicuramente tra i più grandi del secolo conclusosi da poco, sempre aperto a nuove scoperte e pronto a nuovi approdi, ma, al tempo stesso, disposto ad accogliere le grandi verità dei filosofi che lo avevano preceduto, alcuni dei quali suoi veri e propri "maestri ideali", costantemente presenti lungo tutto il suo itinerario filosofico.

Tra questi, e più di tutti, Hegel, «amore e cruccio» di un'intera vita.

4.3 Conclusioni

Si è ricostruito, in questo lavoro, un dialogo.

L'attenzione si è concentrata, naturalmente, sui momenti salienti di questo continuo confronto tra Croce e Hegel, sulle opere in cui il filosofo napoletano affronta ed esamina, in maniera decisa e sistematica, il pensiero del grande filosofo tedesco: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*

¹⁹⁵ B. Croce, *Soliloquio* (1951), in *Terze pagine sparse. Raccolte e ordinate dall'autore*, vol. I, cit., pp. 119 – 20. Questo meraviglioso *Soliloquio* crociano era già stato pubblicato da Croce nei «*Quaderni della critica*», anno VII. Dopo la morte del filosofo venne pubblicato in opuscolo, presso l'editore Ricciardi di Napoli, precisamente nel 1953 e, in seguito, nell'edizione del 1955, da cui si cita.

¹⁹⁶ B. Croce, *Aggiunta all'edizione 1950 del «Contributo alla critica di me stesso»*, in *Contributo alla critica di me stesso* (1918), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989, pag. 102.

del 1907, di sicuro l'opera più significativa, ma anche *Teoria e storia della storiografia* del 1917 (si è visto come Hegel fosse fortemente presente anche in questo libro di Croce, uno dei suoi più belli ed importanti) e, ultima in ordine cronologico, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* del 1952.

Ma tante altre opere crociane (non tutte, ma sicuramente la maggior parte), così come numerosi saggi ed articoli scritti da Croce su Hegel, sono entrate all'interno del lavoro.

Lavoro che, nel suo svilupparsi, ha visto porsi al suo centro due dei tanti concetti, di certo tra i maggiori, del dialogo tra i due filosofi: quelli di filosofia della storia e di storia universale.

Le opposte conclusioni a cui essi giungono e, soprattutto, la critica incessante, drastica e, non di rado, tagliente che Croce fa, in particolar modo, della filosofia della storia (concetto tipicamente hegeliano, a cui l'altro di storia universale è strettamente legato) dimostrano come Croce, a differenza di ciò che tante volte si è scritto e che, talvolta, ancora oggi si scrive, non possa assolutamente essere considerato un neohegeliano.

Anzi egli, tra i tanti filosofi italiani che hanno studiato e scritto libri su Hegel (si pensi, ovviamente, a G. Gentile ma anche a G. Calogero, a U. Spirito), è stato il meno "hegeliano" di tutti.

Il suo incontro con Hegel avvenne, come si è cercato di evidenziare nella ricerca, dopo che egli aveva definito i tratti fondamentali del proprio sistema dei distinti, nel quale poi inserì la dialettica degli opposti.

Dialettica che, per Croce, è stata la più grande scoperta e, al tempo stesso, la più grande verità di Hegel: numerose pagine del lavoro (in particolar modo nel capitolo conclusivo) sono state dedicate proprio all'analisi che Croce, nei momenti maggiormente significativi del suo pensiero, fa di essa.

Relativamente a tale aspetto, si può senz'altro dire che il filosofo napoletano ha fatto sua la lezione hegeliana, per poi rinnovarla: dall'alto della sua grandezza filosofica e anche della sua esperienza, Croce aveva perfettamente compreso che il concetto e il bisogno della dialettica non erano tipici soltanto dell'età di Hegel, ma restavano vivi e operanti anche nel Novecento, essendo la dialettica la forma più moderna e autocosciente della filosofia, intesa come scienza autonoma.

Da questo punto di vista, Croce può, senza alcun dubbio, essere davvero considerato come il massimo erede e prosecutore del suo "maestro ideale" Hegel.

Punti di contatto ma, al contempo, differenze sostanziali e conseguenti prese di distanza dell'uno nei confronti dell'altro.

Così va avanti il dialogo tra i due grandi pensatori, dall'inizio (1905: Croce che intraprende la lettura delle opere hegeliane) alla fine (1952: l'ultimo libro, di nuovo dedicato a Hegel).

E, seguendolo nei suoi momenti più significativi, si è cercato di dimostrare che, confrontandosi con Hegel, Croce ha costruito, saggiato, rivisto e superato il suo stesso pensiero nella problematicità profonda che lo tormentava; come, attraverso il filosofo tedesco, egli ha colto il vero punto intorno a cui si

intrecciava la sua filosofia, e cioè quel contrasto tra la struttura idealistica del sistema e l'istanza storicistica, che con quella struttura contrastava e quella struttura doveva mettere in crisi; e quanto, infine, in questa continua e profonda riflessione di una vita intera spettasse a Hegel e quanto, invece, a lui stesso.

Un dialogo (e/o anche confronto), questo tra Croce e Hegel, intorno al quale, per la grandezza dei protagonisti, per la continuità e l'intensità con le quali è stato portato avanti e, ovviamente e non ultimo, per i fecondi risultati che esso ha portato nel pensiero di Croce, conviene riflettere sempre con particolare e giusta attenzione.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria

Opere di Benedetto Croce

– *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893), in «Atti» dell'Accademia Pontaniana, anno XXIII, Napoli 1893.

N.B. – Una ristampa anastatica di questa memoria crociana è stata pubblicata nel 1993, a cura di R. Viti Cavaliere (nel volume *Controversie sulla storia (1891 – 1893). Benedetto Croce – Pasquale Villari*, Unicopli, Milano 1993).

– *Di alcune obiezioni mosse a una mia memoria sul concetto della storia* (1894), in «Atti» dell'Accademia Pontaniana, anno XXIV, Napoli 1894.

– *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte. Ricerche e discussioni* (1896), Loescher, Roma 1896.

– *Tesi fondamentali di un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1900), in «Atti» dell'Accademia Pontaniana, anno XXX, Napoli 1900.

N.B. – F. Audisio, nel quadro dell'Edizione nazionale delle opere di B. Croce, ha curato per Bibliopolis, fuori collana, una ristampa anastatica di queste *Tesi* (Napoli 2002).

– *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900), a cura di M. Rascaglia, S. Zoppi e P. Craveri, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2001 (Edizione nazionale delle opere di B. Croce).

– *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990.

N.B. – E' giusto ricordare anche l'edizione curata da F. Audisio per Bibliopolis (Napoli 2006; Edizione nazionale delle opere di B. Croce).

– *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro* (1905), in «Atti» dell'Accademia Pontaniana, anno XXXV, Napoli 1905.

- *Taccuini di lavoro* (dal 1906 al 1950), a cura della famiglia Croce, 6 voll., Arte Tipografica, Napoli 1987.
 - *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (1907), in «*Atti*» dell'Accademia Pontaniana, anno XXXVII, Napoli 1907.
 - *Filosofia della pratica. Economica ed Etica* (1909), a cura di M. Tarantino e con una nota al testo di G. Sasso, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996 (Edizione nazionale delle opere di B. Croce).
 - *Logica come scienza del concetto puro* (1909), a cura di C. Farnetti e con una nota al testo di G. Sasso, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996 (Edizione nazionale delle opere di B. Croce).
 - *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana* (1910), a cura di M. Mancini, Bibliopolis, Napoli 2003 (Edizione nazionale delle opere di B. Croce).
 - *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* (1913; il solo *Saggio su Hegel*, il cui titolo preciso è *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, è del 1907), a cura di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006 (Edizione nazionale delle opere di B. Croce).
 - *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici* (1914), a cura di M. A. Frangipane, Bibliopolis, Napoli 1993 (Edizione nazionale delle opere di B. Croce).
 - *Teoria e storia della storiografia* (1917), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989.
- N.B. – Di questa opera di Croce, è uscita, a lavoro concluso, l'edizione curata da E. Massimilla e T. Tagliaferri per Bibliopolis (Napoli 2007; Edizione nazionale delle opere di B. Croce).

– *Contributo alla critica di me stesso* (1918; edizione in cento esemplari fuori commercio), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989.

N.B. – Di questa edizione del *Contributo* è stata pubblicata una ristampa anastatica, fuori commercio, curata per Bibliopolis da F. Audisio, in occasione dei 25 anni dell'Edizione nazionale delle opere di B. Croce (Napoli 2006).

– *Conversazioni critiche* (prima e seconda serie, 1918), Laterza, Bari 1950.

– *Primi saggi* (1919), Laterza, Bari 1951.

– *L'Italia dal 1914 al 1918: pagine sulla guerra* (1919), Laterza, Bari 1950.

– *Nuovi saggi di estetica* (1920), a cura di M. Scotti, Bibliopolis, Napoli 1992 (Edizione nazionale delle opere di B. Croce).

– *Storia dell'età barocca in Italia: pensiero, poesia e letteratura, vita morale* (1929), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993.

– *Etica e politica* (1931), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994.

– *Conversazioni critiche* (terza e quarta serie, 1932), Laterza, Bari 1951.

– *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1991.

– *Ultimi saggi* (1935), Laterza, Bari 1948.

– *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura* (1936), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994.

– *La storia come pensiero e come azione* (1938), a cura di M. Conforti, Bibliopolis, Napoli 2002 (Edizione nazionale delle opere di B. Croce).

- *Conversazioni critiche* (quinta serie, 1939), Laterza, Bari 1951.
- *Il carattere della filosofia moderna* (1941), Laterza, Bari 1945.
- *Pagine sparse* (prima serie, 1941), Ricciardi, Napoli 1941.
- *Aneddoti di varia letteratura* (prima, seconda e terza serie, 1942), Laterza, Bari 1953.
- *Pagine sparse* (seconda e terza serie, 1943), Ricciardi, Napoli 1943.
- *Pensieri vari* (1943), Laterza, Bari 1943.
- *Discorsi di varia filosofia* (1945), Laterza, Bari 1958.
- *Quando l'Italia era tagliata in due* (1946 – 1947), Laterza, Bari 1948.
- *Nuove pagine sparse* (prima e seconda serie, 1948 – 1949), Ricciardi, Napoli 1948 – 1949.
- *Dieci conversazioni con gli alunni dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli* (conversazioni tenute da Croce negli anni 1948 – 1949 e 1949 – 1950), Il Mulino per la collana dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1993.
- *Filosofia e storiografia* (1949), a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005 (Edizione nazionale delle opere di B. Croce).
- *Cinque conversazioni tenute agli allievi dell'Istituto storico in Napoli* (1949), Laterza, Bari 1949.
- *Varietà di storia letteraria e civile* (prima e seconda serie, 1949), Laterza, Bari 1949.
- *Storiografia e idealità morale* (1950), Laterza, Bari 1950.

- *Filosofia. Poesia. Storia. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'autore* (1951), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1996.
- *Il pensiero di Hegel e la storia della storiografia* (1952), Laterza, Bari 1952.
- *Intorno alla dialettica. Discussioni* (1952), Laterza, Bari 1952.
- *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952), a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998 (Edizione nazionale delle opere di B. Croce).
- *Aneddoti di varia letteratura* (quarta serie, 1953; pubblicazione postuma), Laterza, Bari 1953.
- *Terze pagine sparse* (1955; pubblicazione postuma a cura della figlia Alda), Laterza, Bari 1955.

Raccolte e antologie di scritti crociani

- *Il concetto della storia* (antologia di scritti crociani sulla teoria della storia, 1954), a cura di A. Parente, Laterza, Bari 1975.
- *La religione della libertà* (antologia di scritti politici di Croce, 1986), a cura di G. Cotroneo, SugarCo, Milano 1986).
- *La mia filosofia* (raccolta di scritti crociani, 1993), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2006.
- *Dialogo con Hegel* (raccolta di scritti crociani su Hegel e riedizione del saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* del 1907; 1995), a cura di G. Gembillo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

Traduzioni di Benedetto Croce

– G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1907), con introduzione di C. Cesa, Laterza, Bari 1994.

Carteggi

– A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce: 1885 – 1904*, a cura di L. Croce, Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli, Napoli 1975.

– B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896 – 1924)*, a cura di A. Croce e con introduzione di G. Sasso, Mondadori, Milano 1981.

– *Carteggio Croce – Vossler: 1899 – 1949*, a cura di V. De Caprariis, Laterza, Bari 1951.

– G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce (1907 – 1909)*, a cura di S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1976.

– *Carteggio Croce – Medicus*, a cura di R. Picardi, Il Mulino per la collana dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli, Bologna 2002.

– *Lettere dal carteggio di E. Paci con B. Croce e F. Nicolini*, a cura di A. Vigorelli, in «*Rivista di storia della filosofia*», anno XLI (1986).

Opere di Georg Wilhelm Friedrich Hegel

- *Glauben und Wissen* (1802), traduzione italiana di R. Bodei (1971), *Fede e sapere*, in G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1805 – 1831), traduzione italiana di E. Codignola e G. Sanna (1967), *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1981.
- *Phänomenologie des Geistes* (1807), traduzione italiana di E. De Negri (1974), *Fenomenologia dello Spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1981.
- *Wissenschaft der Logik* (1812 – 1816), traduzione italiana di A. Moni (1925) e revisione di C. Cesa, *Scienza della Logica*, 2 voll., Laterza, Bari 1988.
- *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), traduzione italiana di B. Croce (1907), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con introduzione di C. Cesa, Laterza, Bari 1994.
- *Vorlesungen über die Aesthetik* (1817 – 1829), traduzione italiana di N. Merker e N. Vaccaro (1963), *Lezioni sull'estetica*, Einaudi, Torino 1987.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), traduzione italiana di F. Messineo (1913), *Lineamenti di Filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1979.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821 – 1831), traduzione italiana di F. Chiereghin e G. Poletti, *Scritti di filosofia della religione* (1975), Quaderni di verifiche, Istituto di storia della filosofia di Trento.

– *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1822 – 1828), traduzione italiana di R. Bonito Oliva (2000), *Lezioni sulla filosofia dello Spirito*, Guerini e Associati, Milano 2000.

– *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822 – 1831), traduzione italiana di G. Calogero e C. Fatta (1941 – 1963), *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1941 – 1963.

N.B. – Di queste *Lezioni*, è stata consultata anche la traduzione di G. Bonacina e L. Sichirollo (Laterza, Roma – Bari 2003), ultima in ordine di tempo.

Periodici e riviste

– «*La Critica*», rivista di filosofia, storia e letteratura, diretta da Benedetto Croce
Anno I (1903) – Anno XLII (1944).

– «*Quaderni della Critica*»
Anno I (1945) – Anno VII (1951).

– *Rivista di studi crociani*
Anno I (1964) – Anno XXI (1984).

Ulteriore bibliografia primaria

– P. Villari, *Scritti vari* (1894), Zanichelli, Bologna 1920.

– G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana e altri scritti* (1913), Principato, Messina 1923.

– G. Gentile, *Frammenti di estetica e di letteratura* (1921), Carabba, Lanciano 1921.

– A. Gramsci, *Lettere dal carcere* (1926 – 1937), a cura di A. Santucci, Sellerio, Palermo 1996.

- A. Gramsci, *Quaderni dal carcere (1929 – 1935)*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2007.
- G. Gentile, *Filosofia dell'arte* (1931), Sansoni, Firenze 1975.
- E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione* (1941), a cura di A. Izzo, Il Mulino, Bologna 1968.
- A. Labriola, *Opere*, a cura di F. Sbarberi, Rossi, Napoli 1972.

Bibliografia secondaria

- AA. VV., *L'idealismo e la storia*, Morcelliana, Brescia 1957.
- AA. VV., *Studi sulla filosofia del Novecento*, Editori Riuniti, Roma 1965.
- AA. VV., *Interpretazioni crociane*, Laterza, Bari 1965.
- AA. VV., *B. Croce*, L. S. E., Napoli 1967.
- AA. VV., *B. Croce la storia la libertà*, Edizioni de La Voce, Roma 1967.
- AA. VV., *B. Croce. Una verifica*, L'Opinione, Roma 1978.
- C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Ricciardi, Napoli 1946.
- C. Antoni, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1955.
- C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze 1968.
- A. Attisani, *La prima forma dell'«Estetica» e della «Logica»*, Principato, Messina 1924.
- A. Bausola, *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Vita e Pensiero, Milano 1965.
- A. Bausola, *Etica e politica nel pensiero di B. Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1966.
- G. Bedeschi, *Politica e storia in Hegel*, Laterza, Bari 1973.
- E. Bloch, *Soggetto – oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1982.
- R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.

- P. Bonetti, *Croce*, Laterza, Roma – Bari 1995.
- S. Borsari, *L'opera di B. Croce. Bibliografia*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1964.
- A. Bruno, *Economia ed etica nello svolgimento del pensiero crociano*, Ciranna, Siracusa – Catania 1958.
- A. Bruno, *La crisi dell'idealismo nell'ultimo Croce*, Laterza, Bari 1964.
- A. Bruno, *Vitalità e politica nel pensiero di B. Croce*, Giannotta, Catania 1970.
- (a cura di) A. Bruno, *B. Croce, Trent'anni dopo*, Laterza, Bari 1983.
- G. Cacciatore, *Il concetto di vita in Croce*, in «*Criterio*», anno IX (1991).
- (a cura di) G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, *Croce filosofo. Atti del convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.
- G. Calabrò, *Il concetto di vitalità e la "filosofia ultima" di Croce*, in «*De Homine*», anno V (1964).
- R. Cantoni, *Mito e storia*, Mondadori, Milano 1953.
- A. Caracciolo, *L'estetica e la religione di B. Croce*, Paideia, Arona 1959.
- G. Castellano, *Ragazzate letterarie. Appunti storici sulle polemiche intorno a B. Croce*, Ricciardi, Napoli 1919.
- G. Castellano, *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce*, Laterza, Bari 1920.

- E. Cecchi, *Ricordi crociani*, Ricciardi, Milano – Napoli 1966.
- F. Chabod, *Croce storico*, in «*Rivista storica italiana*», anno LXIV (1952).
- F. Chabod, *Lezioni di metodo storico*, a cura di L. Firpo, Laterza, Bari 1992.
- M. Ciardo, *Le quattro epoche dello storicismo. Vico, Kant, Hegel, Croce*, Laterza, Bari 1947.
- E. Cione, *Bibliografia crociana*, Bocca, Milano – Roma 1956.
- D. Coli, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Il Mulino, Bologna 1983.
- D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino per la collana dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 2005.
- G. Contini, *L'influenza culturale di B. Croce*, Ricciardi, Milano – Napoli 1967.
- *Controversie sulla storia (1891 – 1893): B. Croce – P. Villari*, a cura di R. Viti Cavaliere, Unicopli, Milano 1993.
- D. Corradini, *Storicismi e filosofie dello Stato. Hegel, Marx, Croce*, FrancoAngeli, Milano 1988.
- M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. Croce*, Giannini, Napoli 1974.
- G. Cotroneo, *Croce e l'Illuminismo*, Giannini, Napoli 1970.
- G. Cotroneo, *L'ingresso nella modernità. Momenti della filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Morano, Napoli 1992.
- I. De Feo, *Croce. L'uomo e l'opera*, Mondadori, Milano 1975.

- B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1976.
- E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1942.
- D. Faucci, *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano. Saggio d'interpretazione*, La Nuova Italia, Firenze 1982.
- R. Franchini, *B. Croce filosofo. Conferenza tenuta nel salone del Circolo Allievi del Collegio Militare di Napoli la sera del 25 febbraio 1953*, estratto da «Atti» dell'Accademia Pontaniana, anno IV (nuova serie).
- R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, Giannini, Napoli 1953.
- R. Franchini, *Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici*, Giannini, Napoli 1964.
- R. Franchini, *L'idea di progresso*, Giannini, Napoli 1976.
- R. Franchini, *Intervista su Croce*, a cura di A. Fratta, Società Editrice Napoletana, Napoli 1978.
- R. Franchini, *Il diritto alla filosofia*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1982.
- R. Franchini, G. Lunati, F. Tessitore, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Rusconi, Milano 1990.
- R. Franchini, *La teoria della storia di B. Croce*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.
- G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1978.
- G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Il Saggiatore, Milano 1990.

- (a cura di) G. Giordano, *Gli epistolari dei filosofi italiani (dal 1850 al 1950)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.
- E. Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Laterza, Bari 1962.
- E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1996.
- G. Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, Giannini, Napoli 1984.
- P. Gir, *Il cammino della libertà (A trent'anni dalla morte di B. Croce)*, Cenobio, Lugano 1982.
- E. P. Lamanna, *Introduzione alla lettura di Croce*, Le Monnier, Firenze 1969.
- K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949.
- K. Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Bari 1976.
- L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma 1973.
- G. Lunati, *La libertà. Saggi su Kant, Hegel, Croce*, Giannini, Napoli 1959.
- M. Maggi, *La filosofia di B. Croce*, Il Ponte alle Grazie, Firenze 1989.
- A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1967.
- A. Masullo, *Metafisica ed empirismo nel pensiero di B. Croce*, Morano, Napoli 1967.
- A. Masullo, *Metafisica*, Mondadori, Milano 1980.

- N. Merker, *Dialettica e storia*, La Libra, Messina 1972.
- N. Mori, *La filosofia della storia da Herder a Hegel*, Loescher, Torino 1976.
- F. Nicolini, *L'«Editio ne varietur» delle opere di B. Croce*, volume promosso dal Banco di Napoli per l'Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1960.
- F. Nicolini, *Croce*, UTET, Torino 1962.
- F. Nicolini, *Il Croce minore*, Ricciardi, Milano – Napoli 1963.
- N. Nicolini, *Croce, Gentile e altri studi*, Sansoni, Firenze 1973.
- E. Paci, *Pensiero Esistenza Valore*, Paravia, Milano 1940.
- E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950.
- E. Paci, *Ingens sylva*, a cura di V. Vitiello, Bompiani, Milano 1989.
- A. Parente, *Croce per lumi sparsi. Problemi e ricordi*, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- V. Pirro, *Filosofia e politica in B. Croce*, Bulzoni, Roma 1976.
- A. Plebe, *Hegel filosofo della storia*, Edizioni di filosofia, Torino 1952.
- A. Plebe, *Cosa ha detto veramente Hegel*, Ubaldini, Roma 1968.
- G. Prezzolini, *B. Croce*, Ricciardi, Napoli 1909.
- R. Raggiunti, *La conoscenza storica. Analisi della logica crociana*, La Nuova Italia, Firenze 1955.

- E. Ragionieri, *La polemica su la Weltgeschichte*, Storia e Letteratura, Roma 1951.
- M. Rossi, *Da Hegel a Marx: il sistema hegeliano dello stato*, Feltrinelli, Milano 1976.
- M. Rossi, *Da Hegel a Marx: la formazione del pensiero politico di Hegel*, Feltrinelli, Milano 1976.
- P. Rossi, *La dialettica hegeliana*, in «*Rivista di filosofia*», anno XLIX (1958).
- G. Saragat, *Nel primo centenario della morte di B. Croce*, Ricciardi, Milano – Napoli 1966.
- G. Sartori, *Stato e politica nel pensiero di B. Croce*, Morano, Napoli 1966.
- G. Sasso, *B. Croce, la ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975.
- G. Sasso, *Per invigilare me stesso: i taccuini di lavoro di B. Croce*, Il Mulino, Bologna 1989.
- G. Sasso, *Filosofia e idealismo: B. Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994.
- G. Scirocco, *Croce. La vita, l'itinerario, il pensiero*, Accademia, Milano 1973.
- G. Spadolini, *Il debito con Croce. Con gli scritti di Croce sulla «Nuova Antologia» (1911 – 1945)*, Le Monnier, Firenze 1990.
- V. Stella, *Il giudizio su Croce. Momenti per una storia delle interpretazioni*, Trimestre, Pescara 1971.
- (a cura di) F. Tessitore, *Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli 1970.

- F. Tessoro, *Dimensioni dello storicismo*, Morano, Napoli 1971.
- F. Tessoro, *Il senso della storia universale*, Garzanti, Milano 1978.
- F. Tessoro, *Profilo dello storicismo politico*, UTET, Torino 1981.
- (a cura di) F. Tessoro, *L'eredità di Croce*, Guida, Napoli 1986.
- F. Tessoro, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, IV vol., Storia e Letteratura, Roma 1997.
- F. Tessoro, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, V vol., Storia e Letteratura, Roma 2000.
- F. Tessoro, *Croce, Gentile e la polemica sulla filosofia della storia*, in «*Magazzino di filosofia*», anno V (2004), FrancoAngeli, Milano 2004.
- G. Tivinella, *Critica dell'idea di progresso. Hegel, Croce, Gentile*, Gastaldi, Milano 1955.
- E. Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di G. Cantillo e F. Tessoro, Guida, Napoli 1974.
- S. Vanni Rovighi, *La concezione hegeliana della storia*, Vita e Pensiero, Milano 1942.
- I. Viola, *Problemi di critica crociana*, Vita e Pensiero, Milano 1960.
- V. Vitiello, *Storiografia e storia nel pensiero di B. Croce*, L. S. E., Napoli 1968.
- V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Milano 2003.

**BIBLIOGRAFIA CRONOLOGICA
RAGIONATA DEGLI SCRITTI DI
CROCE SU HEGEL**

– Recensione (1903) a:

E. Bertana, *V. Alfieri studiato nella vita, nel pensiero e nell'arte. Con documenti inediti, ritratti e facsimili* (Loescher, Torino 1902).

In «*La Critica*», anno I. Successivamente ristampata in *Conversazioni critiche* (II serie, Laterza, Bari 1918) con il titolo *La critica del «cameriere» e V. Alfieri*.

In una recensione assai negativa, vi è un riferimento ad Hegel quando Croce ricorda che al proverbiale detto «non v'è grand'uomo per il suo cameriere», Hegel apponeva la postilla «non perché il grande uomo non sia grand'uomo, ma perché il cameriere è cameriere».

– *Siamo noi hegeliani?*, 1904, in «*La Critica*», anno II. Successivamente ristampato in *Cultura e vita morale: intermezzi polemici* (Laterza, Bari 1914).

«Pronti a onorarci da noi stessi del nome di hegeliani, dove accettiamo una particolare tesi o idea dello Hegel, ci si consenta dunque di respingere il titolo o l'etichetta di hegeliani, che davvero non ci spetta».

– *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel (annunzio del libro)*, 1906, in «*La Critica*», anno IV.

– *Documenti inediti sull'hegelismo napoletano: dal carteggio di Bertrando Spaventa*, 1906, in «*La Critica*», anno IV.

– *I Lazzaroni nella filosofia del Diritto di Hegel*, 1906, in «*Napoli nobilissima*», anno XV.

– Recensione (1906) a:

G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi: Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer, Nietzsche* (Società Editrice Lombarda, Milano 1906).

In «*La Critica*», anno IV. Successivamente ristampata in *Conversazioni critiche* (II serie, Laterza, Bari 1918) con il titolo *Il licenziamento della filosofia*.

– *Tre modi di filosofare*, 1907, in «*La Critica*», anno V.

Traduzione di un brano della *Phänomenologie des Geistes* di Hegel.

– *Saggio di bibliografia hegeliana*, 1907, in appendice alla prima edizione di *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (Laterza, Bari 1907).

Tale saggio, in una sessantina di pagine, è stato omesso nelle edizioni posteriori dell'opera. In esso, ad un catalogo delle edizioni originali, ristampe integrali o parziali e traduzioni delle singole opere hegeliane, ne seguiva un altro dei più importanti scritti che concernessero il filosofo tedesco.

– Recensione (1908) a:

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, mit einer Einleitung und einigen erläuterten Anmerkungen am Fusse der Seiten für den Academ. Gebr. hg. von G. J. P. J. Bolland, Prof. d. Phil. a. d. Univ. Leiden* (Adriani, Leiden 1907); lo stesso, *Phänomenologie des Geistes, Jubiläumsausgabe. Im revidiertem Text hg. u. mit einer Einleitung versehen von G. Lasson, Pastoran S. Bartholomäus* (Dürr, Berlin – Leipzig 1907).

In «*La Critica*», anno VI. Successivamente ristampata in *Conversazioni critiche* (II serie, Laterza, Bari 1918) con il titolo *Il rinascere degli studi hegeliani*.

Recensione delle due nuove edizioni della *Fenomenologia dello Spirito* pubblicate nel 1907, rispettivamente a Leida e a Berlino, dal Bolland e dal Lasson.

– Recensione (1908) a:

R. Mariano, *Dall'idealismo nuovo a quello di Hegel. Motivi, risonanze e variazioni sulle dottrine hegeliane* (Barbera, Firenze 1908).

In «*La Critica*», anno VI.

– *Studi hegeliani di F. De Sanctis*, 1909, in «*La Critica*», anno VII.

Saggio in cui Croce parla dei quadri sinottici della *Logica* hegeliana, fatti da De Sanctis nel carcere di Castel dell'Ovo.

– *Moniti filosofici: a) come vadano letti i libri di filosofia, b) sulle disavventure del concetto; c) sulla mente e le cose (brani di Cartesio, Kant, Hegel e Bruno)*, 1909, in «*La Critica*», anno VII.

– *Hegel e Marx*, 1910, in «*La Cultura*», anno XXIX. Successivamente ristampato in *Conversazioni critiche* (I serie, Laterza, Bari 1918) con il titolo *Marxismo e filosofia*.

Articolo apparso su questa rivista di Roma, a cui Croce collaborò sporadicamente, più che altro per la fraterna amicizia che lo legava al direttore C. De Lollis.

– *Il concetto del divenire e l'hegelismo*, 1912, in «*La Critica*», anno X. Successivamente ristampato in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* (Laterza, Bari 1913).

Saggio che consta di sette paragrafi privi di sottotitoli e che rappresenta un'appendice alla seconda edizione di *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*.

– *Noterelle di critica hegeliana: 1) Il Primo o cominciamento; 2) La prima forma della Logica; 3) La Filosofia della natura; 4) La triade dello Spirito assoluto*, 1912, in «*La Critica*», anno X. Successivamente ristampato in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* (Laterza, Bari 1913).

Altra appendice della seconda edizione del *Saggio su Hegel*.

– *De Sanctis e l'hegelismo: a) De Sanctis e Hegel; b) De Sanctis e Vischer; c) Vestigi di estetica hegeliana nella critica del De Sanctis*, memoria, 1912, in «*Atti*» dell'Accademia Pontaniana, anno XLII. Successivamente ristampata in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* (Laterza, Bari 1913).

– *Frammenti d'estetica*, 1914, in «*Atti*» dell'Accademia Pontaniana, anno XLIV.

I *Frammenti d'estetica* di cui Croce parla, sono quelli del suo grande maestro ideale, F. De Sanctis. A due di questi frammenti, risalenti al 1858 e da intitolarsi rispettivamente *L'«Idea»* e *l'Estetica dello Hegel* e *Il «Tipo»* e *L'Estetica dello Schopenhauer*, egli dà il titolo complessivo di *Critica dell'Estetica dello Hegel e di quella dello Schopenhauer*.

– *Malumori anti – hegeliani*, 1915, in «*La Critica*», anno XIII.

– *Il rinascere degli studi hegeliani*, 1918, in *Conversazioni critiche* (II serie, Laterza, Bari 1918).

Scritto in cui si discute intorno ai numerosi e notevoli lavori su Hegel, editi nei primi anni del Novecento: 1) la pubblicazione, a cura di Nohl, degli studi teologici giovanili, tratti dai manoscritti hegeliani conservati nella Biblioteca reale di Berlino; 2) la discussione, in lingua francese, sui motivi essenziali della filosofia hegeliana: discussione promossa da una conferenza di R. Berthelot su *La nécessité, la finalité et la liberté chez Hegel* e a cui parteciparono E. Boutroux, V. Delbos e altri; 3) le due nuove edizioni della *Fenomenologia dello Spirito* pubblicate nel 1907, rispettivamente a Leida e a Berlino da G. J. P. J. Bolland e da G. Lasson.

– *Un aneddoto falso*, 1919, in *Pagine sulla guerra* (Ricciardi, Napoli 1919).

Un gustoso aneddoto su Hegel. Quando, durante la battaglia di Jena, una scheggia di granata avrebbe infranto i vetri della camera dove lavorava, il filosofo tedesco avrebbe chiesto informazioni alla sua cameriera, e, sentendola parlare «di Napoleone, di battaglia, di Prussia vinta, di morte infuriante», avrebbe risposto: «Tutto questo non mi riguarda. Aggiustati perché io possa lavorare in pace».

– *Hegel: lo Stato etico*, 1924, in «*La Critica*», anno XXII, nella silloge dal titolo *Per la storia della filosofia della politica*. Successivamente ristampato in *Etica e politica* (Laterza, Bari 1931).

– *Filosofia e accademismo*, 1924, in «*La Critica*», anno XXII. Successivamente ristampato in *Cultura e vita morale: intermezzi polemici* (seconda edizione raddoppiata, Laterza, Bari 1926).

Scritto in cui Croce parla del suo costante atteggiamento antiaccademico e antiprofessorale. Vi è un riferimento ad Hegel: «E' troppo facile – scrive Croce – dire che Platone e Kant ed Hegel furono professori».

– *La storia delle religioni. Una triade sgangherata*, 1925, in «*La Critica*», anno XXIII. Successivamente ristampato in *Conversazioni critiche* (serie IV, Laterza, Bari 1932) con il titolo *La religione nella triade dello spirito assoluto*.

– Recensione (1927) a:

P. Gentile, *Storicismo e conservatorismo nella filosofia del diritto di Hegel*, estratto dalla «*Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*», anno VII.

In «*La Critica*», anno XXV. Successivamente ristampata in *Nuove pagine sparse* (II serie, Ricciardi, Napoli 1949).

Recensione positiva di questo studio di P. Gentile, perché egli comprende che a) «l'esaltazione dello Stato celebrato da Hegel è in riferimento polemico contro il pietismo o misticismo romantico e contro la filosofia contrattualista»; b) «agli alti filosofemi dello Hegel si frammischiano talune tendenze che appartengono al politico Hegel e lo portano a deprimere nell'individuo il cittadino e a sostituire alle assemblee politiche quelle d'interessi, trasferendo l'attività politica nel monarca e nei suoi ufficiali».

– Recensione (1927) a:

B. Heimann, *System und Methode in Hegels Philosophie* (Meiner, Leipzig 1927).

In «*La Critica*», anno XXV. Successivamente ristampata in *Conversazioni critiche* (IV serie, Laterza, Bari 1932) con il titolo *Comprensione storica dei sistemi*.

– Recensione (1928) a:

G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bände, neu herausgegeben von H. Glockner – E. Band, Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus den Jenenser Zeit* (Fromann, Stuttgart 1927) – G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke, herausgegeben von G. Lasson, Band XII: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I. er Theil: Der Begriff der Religion – Band XIII; II. er Theil: Die Bestimmte Religion* (Meiner, Leipzig 1925 – 27).

In «*La Critica*», anno XXVI. Successivamente ristampata in *Conversazioni critiche* (IV serie, Laterza, Bari 1932) con il titolo *Hegel e la filosofia della religione*.

Recensione delle hegeliane *Lezioni sulla Filosofia della religione*, nell'edizione apparsa nel 1925 – 27 presso l'editore F. Meiner di Lipsia.

– Recensione (1928) a:

H. Levy, *Die Hegel – Renaissance in der deutschen Philosophie*, nei *Philosophische Vorträge* della Kant Gesellschaft, n. 30 (Charlottenburg 1927).

In «*La Critica*», anno XXVI. Successivamente ristampata in *Conversazioni critiche* (IV serie, Laterza, Bari 1932) con il titolo *Lo hegelismo in Germania*.

– Recensione (1928) a:

G. Della Volpe, *Il problema della Fenomenologia hegeliana*, estratto dal «*Giornale critico di filosofia italiana*», anno VIII.

In «*La Critica*», anno XXVI. Successivamente ristampata in *Conversazioni critiche* (IV serie, Laterza, Bari 1932) con il titolo *La «Fenomenologia»*.

– Recensione (1929) a:

G. W. F. Hegel, *Erste Druckschriften, nach dem ursprünglichen Text herausgegeben von G. Lasson* (Meiner, Leipzig 1928).

In «*La Critica*», anno XXVII. Successivamente ristampata in *Conversazioni critiche* (IV serie, Laterza, Bari 1932) con il titolo *I due elementi della filosofia dello Hegel*.

– *Circolo vizioso nella critica della filosofia hegeliana*, 1932, in «*La Critica*», anno XXX. Successivamente ristampato in *Ultimi saggi* (Laterza, Bari 1935).

Questo saggio apparve dapprima in francese, nella «*Revue de métaphysique et morale*» nel 1931.

– *Hegel e il politicantismo filosofico*, 1932, in «*La Critica*», anno XXX. Successivamente ristampato in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

«Lo Schopenhauer scorgeva bene la macchia dello Hegel», che, nella sua teoria dello Stato, non faceva nient'altro che idealizzare tendenziosamente lo Stato prussiano della Restaurazione.

– Recensione (1933) a:

L. Herr, *Choix d'écrits* (Rieder, Paris 1932), in «*La Critica*», anno XXXI. Successivamente ristampata in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

Tra i numerosi scritti di L. Herr, Croce si sofferma particolarmente sull'articolo riguardante Hegel scritto nel 1890 per la *Grande Encyclopédie*.

– *La fine dell'arte nel sistema hegeliano*, 1934, in «*La Critica*», anno XXXII. Successivamente ristampato in *Ultimi saggi* (Laterza, Bari 1935).

Saggio contro lo storico inglese dell'estetica B. Bosanquet e altri critici hegeliani.

– *L'abate Gioacchino e Hegel*, 1934, in «*La Critica*», anno XXXII. Successivamente ristampato in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

Scritto in cui Croce afferma che i tre regni del primo tornano, pur senza un richiamo espresso al frate medievale, nella *Philosophie der Geschichte* del secondo.

– *Stato e Chiesa*, 1934, in «*La Critica*», anno XXXII. Successivamente ristampato in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

Si discute intorno ad una conferenza di E. Brunner, professore di teologia all'università di Zurigo, sull'argomento. Di tale conferenza, Croce accetta senza riserve ciò che Brunner dice contro la divinizzazione dello Stato, la quale ebbe pure in Hegel un grave motivo storico e qualche storica giustificazione.

– *Critica del principio dell'estetica hegeliana*, 1934, nel volume *F. De Sanctis, Pagine sparse: contributi alla sua biografia e supplemento alla bibliografia, a cura di B. Croce* (Laterza, Bari 1934).

Croce ripropone, con titolo diverso, lo scritto edito nel quarto fascicolo delle *Ricerche e documenti desanctisiani*, pubblicati negli «*Atti dell'Accademia Pontaniana*» (anni XLIV, XLV, XLVII; 1914, 1915 e 1917).

– *A. Novelli, il traduttore italiano di Hegel*, 1938, in «*La Critica*», anno XXXVI. Successivamente ristampato in *Aneddoti di varia letteratura* (Ricciardi, Napoli 1942).

– *Calvinismo e operosità economica*, 1938, postilla in «*La Critica*», anno XXXVI. Successivamente ristampata in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

Croce ricorda le importanti pagine dell'*Enciclopedia*, nelle quali «Hegel, trattando del rapporto dello Stato con la religione, toccò anche del rapporto tra protestantesimo ed economia».

– *Il posto di Hegel nella storia della filosofia*, 1939, in «*La Critica*», anno XXXVII. Successivamente ristampato in *Il carattere della filosofia moderna* (Laterza, Bari 1941).

– *Dal libro delle mie memorie: incontro con un hegeliano olandese di stretta osservanza: G. J. P. J. Bolland*, 1939, in «*La Critica*», anno XXXVII. Successivamente ristampato in *Aneddoti di varia letteratura* (Ricciardi, Napoli 1942).

Scritto in cui sono pubblicate lettere scambiate tra Bolland e Croce.

– Recensione (1939) a:

G. W. F. Hegel, *Nürnberger Schriften, Texte, Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht: 1808 – 1816, herausgegeben von J. Hoffmeister* (Meiner, Leipzig 1938). In «*La Critica*», anno XXXVII. Successivamente ristampata in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

– *Filosofia politicante*, 1940, in «*La Critica*», anno XXXVIII. Successivamente ristampato in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

Si parla di uno scritto postumo del Dilthey (*Gesammelte Schriften*), nel quale è narrato quel periodo della vita di Hegel in cui il filosofo di Stoccarda si piegò agli intenti politici dello Stato prussiano.

– *Una letterina inedita dello Hegel*, 1940, in «*La Critica*», anno XXXVIII. Successivamente ristampata in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

La lettera in questione reca la data del 9 giugno 1820 e si riferisce ai rapporti intercorsi tra il filosofo e la censura relativamente alla Filosofia del diritto.

– Recensione (1940) a:

Lenin, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, traduits du russe par H. Lefebvre e N. Guterman (Gallimard, Paris 1939).

In «*La Critica*», anno XXXVIII. Successivamente ristampata in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

– Recensione (1940) a:

T. M. Knox, *Hegel and Prussianism*, in «*Philosophy*», anno XV.

In «*La Critica*», anno XXXVIII. Successivamente ristampata in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

– *I «neo» in filosofia (neohegelismo, neokantismo, neotomismo, ecc.)*, 1941, in «*La Critica*», anno XXXIX. Successivamente ristampato in *Discorsi di varia filosofia* (Laterza, Bari 1945).

– *Hegel da scoprire*, 1941, in «*La Critica*», anno XXXIX. Successivamente ristampato in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

Nello scritto, Croce si scaglia contro l'asserzione evidentemente falsa delle *Kant - Studien* che «Hegel è, in Italia, speculativamente parlando, ancora da scoprire e da sfruttare».

– *Hegel da leggere*, 1941, in «*La Critica*», anno XXXIX. Successivamente ristampato in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

– *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo*, 1942, in «*La Critica*», anno XL. Successivamente ristampato in *Discorsi di varia filosofia* (Laterza, Bari 1945).

Differenza che culmina nel fatto che «certo, anche lo Hegel affermò l'unità e l'identità della filosofia con la storiografia». Senonchè, nel suo storicismo, a differenza che in quello nuovo, questa identificazione è ottenuta «con l'assottigliare le epoche empiricamente distinte della storia a categorie filosofiche, e con l'ispessire le categorie filosofiche ad epoche storiche, per modo che filosofia e storia della filosofia venivano a far tutt'uno; e la filosofia, svolgendosi nel tempo, percorreva il suo ciclo logico e ideale».

– *L'«Enciclopedia» di Hegel e i suoi traduttori*, 1942, in *Aneddoti di varia letteratura* (Ricciardi, Napoli 1942).

È l'introduzione alla traduzione crociana dell'*Enciclopedia* di Hegel, fatta nel 1907. Vi sono riferimenti alle varie traduzioni di questa grande opera hegeliana: quella italiana di A. Novelli, quella francese di A. Vera e quella inglese di W. Wallace.

– *Come Hegel fosse ben conosciuto in Italia. Quel che ne pensò il de Sanctis*, 1942, in «*La Critica*», anno XL. Successivamente ristampato in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

«Anche oggi sarebbe gran fortuna se coloro che parlano dello Hegel fossero così ben orientati sul negativo e sul positivo del suo pensiero, come il De Sanctis, che non era, per fortuna sua e nostra, professore di filosofia».

– *Sterilità intellettuale posttridentina*, 1943, in *Pagine sparse* (III serie, Ricciardi, Napoli 1943).

Al riguardo, è riportato da Croce un passo di Hegel.

– *La Provvidenza o l'«Astuzia della Ragione»*, 1944, in «*La Critica*», anno XLII. Successivamente ristampato in *Discorsi di varia filosofia* (Laterza, Bari 1945).

Riferimento alla nota teoria hegeliana.

– *Immaginare e intendere*, 1945, in *Il carattere della filosofia moderna* (Laterza, Bari 1945).

Riferimenti a Bacone, Vico e Hegel.

– *Intorno al mio lavoro filosofico*, 1945, in «*Quaderni della Critica*», anno I. Successivamente ristampato in *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari 1949).

«Rispetto allo Hegel, io sentivo tormentosamente e vedevo chiaramente che, come dissi ripetendo la parola che l'amoroso Ovidio diceva a Corinna, non si poteva vivere né con lui né senza di lui».

– Recensione (1945) a:

P. Martinetti, *Hegel* (Bocca, Milano 1943).

In «*Quaderni della Critica*», anno I. Successivamente ristampata in *Nuove pagine sparse* (II serie, Ricciardi, Napoli 1949).

Recensione negativa da parte di Croce. «Forse non era il caso di dare alle stampe il volume intorno allo Hegel del compianto P. Martinetti, che, formato da un corso di lezioni, non ha il pregio di accurata e documentata esposizione, che sono d'altri lavori dell'autore, il quale, dotto conoscitore di filosofia e uomo da sempre ricordare con venerazione nella scuola italiana per il suo contegno fiero durante l'occupazione fascista, non superò in filosofia le linee della comune filosofia accademica ottocentesca».

– *Intorno alla teoria hegeliana degli individui storici*, 1946, in «*Quaderni della Critica*», anno II. Successivamente ristampato in *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari 1949).

Teoria nella quale, per Croce, «si ritrova un errore che vizia più o meno largamente ogni parte della filosofia dello Hegel e il principio stesso dialettico, per virtù di lui collocato a capo della logica e reso familiare alle menti».

– *Lo storicismo e l'inconoscibile*, 1946, in «*Quaderni della Critica*», anno II. Successivamente ristampato in *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari 1949).

Accenno alla critica di Hegel sull'inconoscibile che, malgrado ciò, «ricomparve o si mantenne nel corso dell'Ottocento e lo si vide troneggiare presso neocritici o positivisti».

– *L'ortodossia hegeliana del Marx*, 1947, in «*Quaderni della Critica*», anno III. Successivamente ristampato in *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari 1949).

Quantunque, nella seconda edizione (1876) di *Das Kapital*, Marx affermasse che il suo metodo dialettico era direttamente opposto a quello dello Hegel, in realtà «gli errori della logica hegeliana, da Marx non superati, la sua fedeltà alla parte deteriorata del sistema dello Hegel, generarono gli errori della sua costruzione filosofica, storica e politica».

– *Per un'inchiesta aperta tra i filosofi sulla filosofia*, 1947, lettera pubblicata in *Due anni di vita politica italiana: 1946 – 1947* (Laterza, Bari 1948).

Lettera (scritta a Napoli il 6 luglio 1947) di risposta ad un'altra di un «assai amabile filosofo cinese Chung – Shak Lo», fattosi patrocinatore, presso l'Unesco, di un'intesa fra tutti i filosofi del mondo. «Io credo insulsi i giudizi di coloro che negano valore e diritti alla filosofia. La filosofia non ha mai lavorato invano. I suoi errori sono stati sempre tentativi di progresso e hanno sempre fruttato. Dopo la rivoluzione iniziata dal Vico e dal Kant e dallo Hegel, io, chiariti alcuni errori e tolti alcuni ostacoli, nei quali erano urtati quei grandi filosofi, stimo che la definizione più moderna e più completa della filosofia sia quella di "storicismo assoluto". Poiché la filosofia sola è la pura verità, essa si congiunge alla moralità, che è inconcepibile senza la verità; e il culto della filosofia è, insieme, coscienza di vita morale».

– *L'immaginario passaggio del comunismo marxistico dall'utopia alla scienza*, 1947, in «*Quaderni della Critica*», anno III. Successivamente ristampato in opuscolo con il titolo *Come il Marx fece passare il comunismo dall'utopia alla scienza* (Laterza, Bari 1948) e poi in *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari 1949).

Vari accenni ad Hegel. «Il comunismo, che vuol superare tutte le forme di disuguaglianza sociale e abolire la disuguaglianza stessa, al pari dello Spirito assoluto dello Hegel, che vuol superare tutte le forme di travaglio del pensiero e abolire, nella raggiunta parità, quel travaglio stesso, è una concezione utopistica, perché la realtà in esso non sarebbe più "vivente", come nello Hegel lo spirito non sarebbe più "pensante"».

– *L'anarchia dedotta dal sistema hegeliano*, 1947, in «*Quaderni della Critica*», anno III. Successivamente ristampato come prefazione al libro di G. Sarno, *L'anarchia criticamente dedotta dal sistema hegeliano. Ristampa di un saggio del 1890* (Laterza, Bari 1947) e poi in *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari 1949).

Da notare, in questo scritto, un riferimento a *Gli insegnamenti di K. Marx* di Lenin (1920).

– *Il concetto moderno della storia*, 1947, in opuscolo (Laterza, Bari 1947). Successivamente ristampato in *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari 1949).

Discorso letto il 16 febbraio 1947, in occasione dell'inaugurazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli. Varie pagine dedicate a Vico e a Hegel.

– Recensione (1948) a:

G. De Ruggiero, *Storia della filosofia moderna: G. W. F. Hegel* (Laterza, Bari 1948).

In «*Quaderni della Critica*», anno IV. Successivamente ristampata in *Nuove pagine sparse* (I serie, Ricciardi, Napoli 1948) con il titolo *Hegel e la logica dello storicismo*.

– Recensione (1948) a:

M. Ciardo, *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo. L'idealismo attuale* (Laterza, Bari 1948).

In «*Quaderni della Critica*», anno IV. Successivamente ristampata in *Nuove pagine sparse* (II serie, Ricciardi, Napoli 1949).

Per Croce, M. Ciardo giunge sotto un aspetto a conclusioni negative, ma, sotto un altro, a positive. Tra quest'ultime, il fatto che l'idealismo attuale è stato «un episodio del problema assillante di una riforma della dialettica, la quale non poteva essere semplicisticamente rigettata dopo che lo Hegel vigorosamente aveva fatto valere questa più profonda verità logica, ma neppure poteva venire accolta nella forma», alquanto forzata e arbitraria, datale dal filosofo tedesco: riforma tentata in Germania da K. Fischer e in Italia da B. Spaventa, ai quali si collegò G. Gentile.

– *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, 1949, in «*Quaderni della Critica*», anno V. Successivamente ristampato in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952).

Croce, per mostrare ciò che lo attraeva e ciò che lo distaccava fortemente da Hegel (vicenda che si rinnovava sempre in lui nei riguardi del grande filosofo tedesco), finge che, nel declinare dell'estate 1831, un giovane napoletano, F. Sanseverino, il quale già nella primavera del 1824 gli aveva fatto visita a Berlino e, nel frattempo, aveva studiato a fondo le opere hegeliane, tornasse a trovarlo in una piccola casa sul braccio della Sprea, al Kupfergraben, e gli esponesse con tutta franchezza i motivi della sua attrazione ma anche della sua repulsione nei confronti del pensiero del filosofo di Stoccarda: lungo discorso che Hegel avrebbe ascoltato silenzioso, senza replicare nulla; al contrario, avrebbe passato il suo braccio sotto quello dell'interlocutore e lo avrebbe condotto ad una finestra, donde gli avrebbe mostrato il castello del Monbijou, i giardini e anche gli edifici dei grandi Musei.

– *Le cosiddette «riforme della filosofia», e in particolare di quella hegeliana*, 1949, in «*Quaderni della Critica*», anno V. Successivamente ristampato in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952).

In risposta ad un articolo del dottore A. Vasa.

– *L'odierno «rinascimento esistenzialistico» di Hegel*, 1949, in «*Quaderni della Critica*», anno V. Successivamente ristampato in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952).

– *Universalità e individualità nella storia*, conversazione con gli allievi dell'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli, 1949, in «*Quaderni della Critica*», anno V e contemporaneamente in «*Il mondo*», anno I. Successivamente ristampata in opuscolo dal titolo *Cinque conversazioni tenute agli allievi dell'Istituto storico in Napoli* (Laterza, Bari 1949) e poi in *Storiografia e idealità morale* (Laterza, Bari 1950).

Varie pagine dedicate alla concezione hegeliana di Filosofia della storia.

– *Noterella in margine su Hegel*, 1949, in *Nuove pagine sparse* (II serie, Ricciardi, Napoli 1949).

Queste *Noterelle in margine* sono, come Croce stesso scrive, tratte «da alcune schede non messe a profitto nei vari lavori sulla teoria della storia e date qui (ossia nella II serie di *Nuove pagine sparse*) con alcune aggiunte». Tra queste, ve n'è una su Hegel. «Quelli che lo Hegel – scrive Croce – biasimava quali apriorismi di taluni storici, e segnatamente del Niebuhr, erano invece innocenti congetture, ben diverse dai non innocenti apriorismi rimproverati ai filosofi della storia e allo stesso Hegel».

– *Discussione intorno alle proposizioni «esatte» hegeliane*, 1949, in *Nuove pagine sparse* (II serie, Ricciardi, Napoli 1949).

Si parla di quelle proposizioni che Hegel chiamava «esatte» ma non «vere»: cioè, quelle (per esempio «Aristotele è morto il tale anno» o «Cesare ha varcato il Rubicone») che designano la corrispondenza di una rappresentazione con un oggetto e non la verità di questo oggetto.

– *Il reale come razionale*, 1949, in «*Quaderni della Critica*», anno V. Successivamente ristampato in *Terze pagine sparse* (Laterza, Bari 1955, pubblicazione postuma a cura della figlia Alda).

«Ogni uomo, nella sfera della vita morale, ha assegnato il suo posto dalla vocazione che trova in sé come necessaria e che artificialmente e capricciosamente non può fuggire, ma deve accettare e svolgere nelle circostanze date di tempo e di luogo, le quali parimenti non può abolire e fuori delle quali non può saltare; e tuttavia quella vocazione sta tra le altre vocazioni, che pure hanno le loro ragioni, e dal tutto riceve modificazione nel risultato ultimo, perché la realtà o lo spirito universale è uno e come uno si afferma». Questa è «la dialettica della realtà», e in questo modo va intesa, per Croce, la formula hegeliana della razionalità del reale.

– *A proposito del dialogo con Hegel*, lettera, 1949, in «*Giornale d'Italia*», anno XLVIII. Successivamente ristampata in *Terze pagine sparse* (1955; pubblicazione postuma, a cura della figlia Alda).

Lettera in cui Croce spiega che l'immaginario Sanseverino «è una prefigurazione del De Sanctis. Prefigurazione, naturalmente, idealizzata e arricchita di tutto lo svolgimento posteriore; perché io sin da giovane prescelsi di ripigliare la tradizione del De Sanctis contrapponendola a quella di B. Spaventa, al quale pur mi stringevano legami di sangue».

– *Hegel e Marx: 1) La monotonia e la vacuità della storiografia comunista*, 1949, in «*Quaderni della Critica*», anno V; 2) *La filosofia giovanile del Marx e il suo arresto di svolgimento*, 1950, in «*Quaderni della Critica*», anno VI. Successivamente ristampati in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952), appunto con il titolo *Hegel e Marx*.

– Recensione (1949) a:

E. Betti, *Per una traduzione italiana della Fenomenologia e della Logica di Hegel*, nota al R. Istituto Lombardo (Hoepli, Milano 1941 – 1942).

In «*Quaderni della Critica*», anno V. Successivamente ristampata in *Terze pagine sparse* (Laterza, Bari 1955; pubblicazione postuma, a cura della figlia Alda).

Recensione crociana negativa. «Intendere il pensiero di Hegel è, per il professor E. Betti, anche il compito di una traduzione che non si limiti a sostituire meccanicamente a ciascuna parola dell'originale la parola che in astratto vi corrisponde, riproducendo, così, immutato il linguaggio di gergo dell'originale, ma che, avendo l'occhio al discorso intero, assuma la responsabilità di una interpretazione ricostruttiva del pensiero, e questo esprima con le parole meglio rispondenti al diverso spirito della lingua in cui si traduce». Senonchè, «anche a prescindere dal fatto che il Betti s'impiglia incautamente nella molto controversa e molto complicata questione di quel che sia tradurre, sta in fatto che un libro filosofico esibisce concetti: ragion per cui se si varia, se interviene l'interpretazione, che è di necessità giudizio, implicito e frammentario che sia, si abbozza una nuova filosofia e non si rende il testo».

– *Identità della realtà e della razionalità*, 1950, in «*Quaderni della Critica*», anno VI. Successivamente ristampato in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952).

– *Schiarimenti su Hegel e sulla filosofia*, 1950, in «*Quaderni della Critica*», anno VI. Successivamente ristampato in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952) con il titolo *Un critico inglese della Logica di Hegel: G. R. G. Mure*.

Scritto in cui si parla di due libri di G. R. G. Mure: a) *An Introduction to Hegel* (Clarendon, Oxford 1948); b) *A study of Hegel's Logik* (Clarendon, Oxford 1950).

– *La storiografia e l'azione pratica e morale*, 1950, conversazione con gli allievi dell'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli, in «*Quaderni della Critica*», anno VI. Successivamente ristampata in *Storiografia e idealità morale* (Laterza, Bari 1950) e poi in *Terze pagine sparse* (Laterza, Bari 1955; pubblicazione postuma a cura della figlia Alda).

Riferimento ad Hegel. «In ogni istante a noi tocca di far qualcosa, e farla non si può ubbidendo al sentimento, che ci travaglia e che è cieco, senza a quel fine conoscere le cose che abbiamo innanzi, cioè la loro realtà, che è realtà storica. Questo atto, per ovvio e volgare che sembri, è un compiuto atto storiografico». Pertanto, si potrebbe dire che «la realtà è democratica proprio innanzi alle sue attuazioni di straordinaria complessità e perciò di maggiore rarità. Vero è – conclude Croce – che bisogna altresì tenere sempre innanzi l'osservazione dello Hegel: che il "noto", e ben noto, non è perciò "conosciuto", e, per conoscerlo, ci vuole spesso più lavoro di riflessione e meditazione che non per le cose straordinarie, che in certo modo s'impongono da sè».

– *Dell'origine della dialettica*, 1951, in «*Il mondo*», anno III. Successivamente ristampato in «*Quaderni della Critica*», anno VII con il titolo *Intorno a Hegel e alla dialettica* e poi in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952) con il titolo *Hegel e l'origine della dialettica*.

– *Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica*, 1951, in «*Il mondo*», anno III. Successivamente ristampato in «*Quaderni della Critica*», anno VII con il titolo *Intorno a Hegel e alla dialettica* e poi in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952) con il titolo *Hegel e l'origine della dialettica*.

– *Intorno a Hegel e alla dialettica*: 1) *Delle categorie dello spirito e della dialettica*; 2) *Del nesso fra la Vitalità e la Dialettica: risposta a un quesito proposto*; 3) *Poscritto*; 4) *Un esempio*; 5) *Nota di conclusione*, 1951, in «*Quaderni della Critica*», anno VII. Successivamente ristampato in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952) con il titolo *Hegel e l'origine della dialettica*.

– *Ottimismo e pessimismo*, 1951, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952).

Scritto in cui Croce concentra ancora l'attenzione sulla dialettica hegeliana. «La dialettica toglie ogni fondamento alla controversia se la vita sia un bene o un male, e alla concezione di una filosofia ottimistica e pessimistica. Ogni bene lascia sempre dietro di sé uno strascico di male da correggere; e, se non fosse così, il mondo risolverebbe tutti i suoi problemi in un attimo, cioè non esisterebbe».

– *Hegel e la storiografia*, 1951, in «*Quaderni della Critica*», anno VII. Successivamente ristampato in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952).

– *Il pensiero di Hegel e la storia della storia*, 1952, in «*Il mondo*», anno IV. Successivamente ristampato in opuscolo con il titolo *Il pensiero di Hegel e la storia della storiografia* (Laterza, Bari 1952) e poi in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952) con il titolo *La dialettica hegeliana e la storia della storiografia*.

– *Interpretazioni hegeliane*, 1952, scheda in «*Lo Spettatore Italiano*», anno V. Successivamente ristampata in *Terze pagine sparse* (Laterza, Bari 1955; pubblicazione postuma a cura della figlia Alda).

Scheda che prende spunto dal libro di D. Faucci, *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano* (La Nuova Italia, Firenze 1950). Nell'itinerario del suo pensiero, Croce era passato dal concetto herbartiano della distinzione alla dialettica hegeliana «senza incontrar mai difficoltà», ma anche senza mai proporsi di «spiegare in modo netto come le due teorie logiche si congiungessero». Il problema di questa congiunzione gli tornò davanti nel leggere una vecchia memoria accademica di B. Spaventa, nella quale era affermato che «il "prevaricatore" era il Pensiero». Pertanto, egli 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 pensiero e moralità, e la passione vinta diventa strumento e parte della vita morale».

– *Obiezioni non valide*, 1952, scheda in «*Lo Spettatore Italiano*», anno V. Successivamente ristampata in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (Laterza, Bari 1952) con il titolo *La dialettica hegeliana e la storia della storiografia* e poi in *Terze pagine sparse* (Laterza, Bari 1955; pubblicazione postuma a cura della figlia Alda).

Le obiezioni non valide sono quelle formulate da «un amico che da più anni studia i misteri dello spirito in relazione con la dialettica». Contro di esse, Croce afferma che: a) è impossibile sostituire la concezione «cuspidale» dello spirito (esempio solenne appunto quello di Hegel) alla concezione circolare, sola garanzia dell'unità o costanza dello spirito stesso; b) è impossibile distaccare la categoria dell'utile da quella della vitalità; c) è impossibile considerare questa dell'utile o del vitale categoria «più debole delle altre» e, anzi «toglierle addirittura il carattere di categoria».

– *Vico ed Hegel e la conversione del male morale col bene civile*, 1952, scheda in «*Lo Spettatore Italiano*», anno V. Successivamente ristampata in *Terze pagine sparse* (Laterza, Bari 1955; pubblicazione postuma a cura della figlia Alda).

Per Croce, Hegel certamente «si rese conto dell'immenso lavoro che l'egoismo umano produce e che è da redimere e conservare, mettendolo a servizio del bene». Ma, già prima e più originalmente di lui, e senza «le troppe divisioni e suddivisioni di vocaboli che vogliono apparire tecnici, e di cui tanto abusarono gli scolari del Kant, tra i quali Hegel», Vico aveva scritto: «La legislazione considera l'uomo quale è, per farne buoni usi nell'umana società; come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizi che portano a traverso tutto il genere umano, ne fa la milizia, la mercatanzia e la corte, e sì la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; e di questi tre grandi vizi, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la terra, ne fa la civile felicità».