



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA

CORSO DI DOTTORATO IN "FILOSOFIA"

CICLO XXIX

CROCE E HEGEL. STORIA DI UN CONFRONTO

Dagli anni della formazione alla costruzione della *Filosofia dello Spirito*

Tesi di Dottorato di

Gaetano Giandoriggio

Tutor:

Ch.mo Prof. **Giuseppe Giordano** (M-FIL/06)

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Giuseppe Giordano', written in a cursive style.

Coordinatore:

Ch.mo Prof. **Giuseppe Gambillo**

Triennio 2014-2016

Indice

INTRODUZIONE	4
PREMESSA	10
CAPITOLO I LA FORMAZIONE DEL GIOVANE CROCE: DAL CRIPTO-HEGELISMO ALLA NECESSITÀ DEL CONFRONTO	18
1.1 <i>Presenza e sviluppi del pensiero hegeliano in Italia: l'hegelismo meridionale</i>	20
1.2 <i>La nascita del positivismo italiano: Croce e le ragioni di un opposizione</i>	32
1.3 <i>Lo svolgimento intellettuale: tra De Sanctis e Labriola</i>	42
1.3.1 <i>Croce De Sanctis e l'eterodossia hegeliana</i>	47
1.3.2 <i>La prima fase del rapporto Croce-Labriola</i>	60
1.4 <i>La prima ricezione della filosofia hegeliana</i>	72
1.5 <i>Croce e il marxismo</i>	91
CAPITOLO II DALLA “RINASCITA DELL’IDEALISMO” AL SAGGIO SULLO HEGEL.....	113
2.1 <i>La collaborazione con Gentile e la “rinascita dell’idealismo”</i>	113
2.2 <i>Hegel e l’estetica</i>	121
2.2.1 <i>La terza edizione dell’Estetica: dal meccanicismo all’idealismo</i>	131
2.3 <i>La Critica e la rinascita dell’idealismo</i>	145
2.4 <i>Croce traduttore: L’Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio</i>	161
2.5 <i>Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel</i>	171
2.5.1 <i>Ciò che è vivo</i>	175
2.5.2 <i>Ciò che è morto</i>	201
CAPITOLO III PROBLEMI DI LOGICA CROCIANA E FILOSOFIA HEGELIANA: TRA ORGANISMO E CIRCOLO, NATURA E STORIA	222
3.1 <i>Dal saggio alla Logica</i>	222
3.2 <i>La nuova dialettica</i>	229
3.2.1 <i>La teoria del doppio grado e la concezione lineare dello spirito nella formulazione dell’Estetica</i>	231

3.2.2 <i>Dal Saggio hegeliano alla Filosofia della pratica: prove tecniche di circolarità ...</i>	235
3.2.3 <i>La rivoluzione logica: tra organismo e circolo</i>	242
3.2.4 <i>L'opposizione e il problema del "passaggio"</i>	252
3.3 <i>Natura e storia</i>	267
3.3.1 <i>La storia</i>	269
3.3.2 <i>La natura</i>	283
3.4 <i>Il dialogo continua</i>	308
BIBLIOGRAFIA	318

Introduzione

Il presente lavoro di ricerca si propone di esaminare il profondo rapporto che ha legato le riflessioni di Benedetto Croce alla filosofia di Hegel attraverso l'analisi degli influssi che le teorie hegeliane hanno avuto sulla progressiva maturazione della dimensione logico-teoretica del filosofo napoletano, a partire dal periodo di formazione giovanile fino alla delineazione matura del sistema della *Filosofia dello spirito* nelle pagine della *Logica* del 1909.

Nella prima parte del lavoro ci si è concentrati sui primi anni della formazione crociana cercando di mettere in evidenza le prime tracce dell'influenza del pensiero di Hegel nel corso del processo di maturazione che ha coinvolto il giovane studioso in questa importante fase del proprio svolgimento intellettuale. Un periodo, questo, che rappresenta un campo di ricerca privilegiato poiché offre la possibilità di rintracciare la genesi di molti di quei concetti che, una volta affinati, non senza sostanziali modifiche, diventeranno elementi essenziali della riflessione matura del filosofo.

Prima di concentrarsi, direttamente, su questi aspetti, si è ritenuto opportuno soffermarsi sull'analisi della presenza di Hegel in Italia, e, in particolare, a Napoli, cercando di mettere in evidenza i principali elementi che hanno animato il dibattito filosofico che ha accompagnato le prime fasi della ricezione della filosofia hegeliana all'interno del contesto filosofico italiano. Tale lavoro è risultato essenziale perché ha offerto importanti elementi di riflessione attraverso cui interpretare gli sviluppi del pensiero di Hegel collegati alle vicende che hanno segnato il panorama culturale entro il quale si è innestata l'attività del giovane studioso. Una delle prospettive dischiuse da queste analisi, ad esempio, è quella

che ha riguardato la nascita del positivismo italiano. Non bisogna dimenticare, infatti, che in Italia, hegelismo e positivismo, come hanno mostrato alcuni critici, tra i quali, ad esempio, Garin, presentano numerosi punti di contatto, e, inoltre – è bene sottolinearlo –, molti studiosi che hanno legato il loro nome a quello del positivismo, in una prima fase della loro formazione, hanno ingrossato le fila di quell'importante ed eterogeneo movimento che prese il nome di hegelismo napoletano. L'opposizione al positivismo, inoltre, ha rappresentato uno degli elementi principali della prima formazione crociana; il giovane studioso, infatti, attraverso la strenua lotta nei confronti della indebita estensione operata dal metodo scientifico nei confronti discipline umanistiche, ha cominciato a maturare il bisogno di una seria riflessione filosofica attorno ai problemi relativi alla natura della storia e dell'arte, che, per questo, a partire dalle prime opere, fino ad arrivare agli ultimi sforzi speculativi della maturità, hanno rappresentato un motivo costante all'interno delle sue meditazioni.

Sulla scorta di queste importanti analisi intorno alla presenza di Hegel nel dibattito culturale italiano si è passati quindi a mettere in evidenza le originali interpretazioni che del pensiero del filosofo tedesco hanno offerte i due maestri di Croce: Francesco De Sanctis e Antonio Labriola. Il primo, maestro ideale del giovane erudito, può essere considerato come uno dei primi studiosi italiani ad aver offerto una interpretazione critica del pensiero di Hegel, mettendone in evidenza i meriti – ad esempio il riconoscimento dell'autonomia dell'attività estetica –, ma, allo stesso tempo, non mancando di sottolineare gli errori e gli abusi che hanno accompagnato il sistema hegeliano. Attraverso lo studio dei lavori di De Sanctis, Croce, oltre a maturare progressivamente le proprie posizioni estetiche, riesce a cogliere i primi elementi di critica hegeliana che, affinati attraverso la successiva maturazione filosofica, una volta avviato il confronto diretto con Hegel, offriranno un importante contributo alla sua importante operazione ermeneutica nei confronti del pensiero hegeliano.

Anche Antonio Labriola rappresenta una figura centrale all'interno dello svolgimento intellettuale, e soprattutto filosofico, di Croce, costituendo insieme a Silvio Spaventa, in seguito alla tragedia di Casamicciola, uno dei pochi punti di riferimento – se non l'unico – del giovane studioso. Anche in questo caso, si è cercato di mostrare il contributo diretto della lezione labriolana sulla formazione crociana, mettendo in evidenza, in un primo momento, gli elementi di critica hegeliana sparsi all'interno delle riflessioni del filosofo marxista. Non bisogna dimenticare, infatti, che Labriola, formatosi alla scuola dell'hegeliano Bertrando Spaventa, ha dedicato i suoi primissimi lavori filosofici alla

riflessione intorno al pensiero di Hegel. Successivamente, il filosofo si mostrerà molto critico nei confronti della filosofia della storia hegeliana, non mancando però di segnalare l'importanza delle numerose acquisizioni concettuali che le riflessioni hegeliane hanno consegnato alla storia del pensiero. Anche in questo caso, come per De Sanctis, Croce ha avuto modo di recepire, seppure in maniera indiretta, molti elementi essenziali delle riflessioni hegeliane e di assimilare, attraverso le critiche dei propri maestri, un metodo interpretativo che, libero dalle incrostazioni della ortodossia hegeliana, riconosceva i meriti del filosofo tedesco ma allo stesso tempo non mancava di metterne in evidenza i concetti erronei.

Nell'ultima parte del primo capitolo si è passati a prendere in esame un altro importante aspetto del periodo giovanile del filosofo: gli studi attorno al materialismo storico e al pensiero di Marx. Anche in questo caso Labriola rappresenta un punto di riferimento essenziale. La lettura del saggio intitolato *In memoria del manifesto dei comunisti*, inviato dal maestro al giovane allievo – che, nel frattempo, dopo la parentesi di studi filosofici che aveva contraddistinto il soggiorno romano, si era immerso nuovamente negli studi di erudizione – ha rappresentato, per il giovane Croce, uno stimolo importante provocando in lui il risveglio dell'interesse filosofico, ridestandolo da quel “sonno erudito” in cui era sprofondato da diversi anni. Nello studio diretto del pensiero di Marx, Croce ha avuto la possibilità di approfondire, oltre alle tematiche relative alle teorie del materialismo storico, alcuni aspetti importanti della filosofia hegeliana e della sua dialettica. È sempre in questi anni che ha inizio la stretta collaborazione con Giovanni Gentile, che, per stessa ammissione di Croce, rappresenterà un tassello fondamentale per la propria maturazione filosofica. Nel confronto costante con Gentile, Croce sente sempre più urgente il bisogno di approfondire alcuni aspetti logici delle proprie formulazioni filosofiche, e, allo stesso tempo, attraverso le costanti incitazioni dell'amico, matura la decisione di intraprendere il confronto diretto, sempre rimandato, ma ormai divenuto inevitabile, con il pensiero di Hegel.

A questo importante rapporto è dedicata la prima parte del secondo capitolo. Attraverso l'analisi della relazione di profonda collaborazione e di scambio che ha unito i due filosofi, e le imprese filosofiche che hanno contraddistinto questo periodo – dalla fondazione de *La Critica* all'ambizioso progetto di “rinascita dell'idealismo” –, si è cercato di mostrare la progressiva maturazione filosofica di Croce mettendo in evidenza, attraverso l'intenso scambio epistolare che ha legato i due, le reciproche influenze che hanno contraddistinto questo rapporto.

Successivamente, l'indagine si è concentrata sui primi elementi di critica hegeliana all'interno delle opere che hanno preceduto la composizione del saggio del 1906 *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. In tal senso, l'*Estetica*, opera che inaugura, di fatto, il sistema crociano della *Filosofia dello Spirito*, offre importanti elementi che permettono di riflettere sullo stato delle prime acquisizioni che Croce ha operato nei confronti del pensiero di Hegel. Nelle pagine della parte storica il filosofo napoletano mostra una buona conoscenza delle teorie estetiche hegeliane oltre a esibire una critica matura – filtrata anche attraverso la lezione di De Sanctis – nei confronti della teoria relativa alla morte dell'arte. Ma, per quanto riguarda l'articolazione interna delle attività spirituali, nella prima edizione, come più tardi ammetterà lo stesso Croce, permangono dei residui naturalistici che compromettono l'integrità del sistema. In queste pagine, infatti, il filosofo napoletano presenta un dualismo fra l'attività dello spirito e la passività della natura, intesa come esterna a esso, fondo dal quale provengono, meccanicamente, le sensazioni. Solo attraverso il confronto con Hegel e alle importanti riflessioni intorno alla natura, Croce riuscirà a superare, nell'edizione del 1908 – di cui si è discusso approfonditamente in questa parte del lavoro –, i problemi che avevano contraddistinto la prima forma dell'opera.

Come si diceva, il progetto de *La Critica* rappresenta una delle tappe principali del percorso che ha condotto Croce al confronto maturo con il pensiero di Hegel. Attraverso le pagine della rivista, infatti, Croce e Gentile hanno dato avvio a quel progetto di rinascita culturale che, negli anni successivi, in modo diverso, ha contraddistinto la loro intensa l'attività filosofica, tesa a ridestare dal torpore il panorama culturale italiano. Nell'introduzione che apre il primo numero della rivista, Croce, presentando il progetto editoriale, si augura un risveglio filosofico sotto il segno dell'idealismo, un idealismo nuovo, epurato dalla sua componente metafisica. Saggi come *Siamo noi hegeliani?*, *Per la rinascita dell'idealismo* e *Il risveglio filosofico e la cultura italiana* rappresentano un contributo importante per mettere in evidenza la coscienza, sempre crescente, del bisogno di un confronto diretto e approfondito con le maggiori opere del filosofo tedesco.

L'occasione per questo confronto doveva giungere da una delle imprese filosofiche più importanti che ha unito Croce e Gentile e che si innesta in quel progetto di rinascita filosofica intrapreso da i due. La collana dei *Classici della filosofia moderna* organizzata e diretta dai due filosofi, a partire dal 1904, offriva agli studiosi italiani, attraverso la riedizione delle opere più importanti della storia della filosofia spesso tradotte impropriamente o divenute introvabili, un fondamentale strumento per le loro ricerche. La

traduzione, intrapresa da Croce, dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, costituisce un passaggio obbligato della ricerca. Attraverso l'opera di traduzione, e il relativo studio preliminare delle maggiori opere hegeliane che essa ha richiesto, Croce matura, infatti, l'idea della composizione del suo famoso saggio dedicato al pensiero di Hegel. Quella che, inizialmente, era stata pensata come una breve introduzione alla traduzione dell'*Enciclopedia*, in seguito alle profonde riflessioni che l'intenso confronto con il pensiero hegeliano avevano innescato nella mente del filosofo, comincia presto ad assumere le sembianze di una vera e propria monografia intorno alla filosofia di Hegel.

E, proprio alle pagine del *Saggio*, è dedicata l'ultima parte del capitolo, in cui si sono prese in esame, in maniera approfondita, le riflessioni crociane, confrontandole direttamente con le pagine delle opere hegeliane, e, in questo modo, cercando di riproporre il dialogo Croce-Hegel attraverso la voce diretta dei suoi protagonisti. Una volta mostrata la parte vitale del sistema hegeliano, e messe in evidenza le importanti acquisizioni che Hegel ha operato all'interno della storia della filosofia, si è passati, seguendo lo schema scelto da Croce, a prendere in esame gli errori, che secondo il filosofo napoletano, hanno accompagnato le immortali scoperte operate dal pensiero hegeliano.

Nell'ultima parte del lavoro, prima di affrontare in maniera diretta il problema, messo in evidenza da Croce nelle pagine del *Saggio*, della metamorfosi dei concetti particolari in errori filosofici – relativo al mancato riconoscimento della relazione che lega i distinti e della conseguente erronea applicazione, da parte di Hegel, della dialettica degli opposti ai concetti particolari – si è deciso di soffermarsi sulle importanti acquisizioni logiche che, attraverso il confronto con Hegel, Croce è riuscito a compiere nelle opere successive. Prendendo in esame il periodo che va dalla composizione del *Saggio*, passando per le profonde riflessioni offerte dal filosofo nella *Filosofia della pratica*, fino alla formulazione matura del sistema, nelle pagine della *Logica*, si è cercato di mostrare come Croce, grazie all'importante contributo offerto dalle riflessioni hegeliane, sia riuscito a superare e risolvere alcuni nodi concettuali – come, ad esempio, il problema del circolo delle forme, e quello, a esso strettamente collegato, dell'organismo, o, ancora, l'altrettanto importante questione del passaggio da un distinto all'altro all'interno del divenire che anima le forme – che avevano accompagnato le prime articolazioni del sistema della *Filosofia dello Spirito*. Solo una volta considerate queste importanti acquisizioni si è passati, nell'ultima parte a concentrarsi sui problemi della storia e della natura, mettendo in relazione le considerazioni contenute nel saggio hegeliano del 1906 con le relative formulazioni che hanno animato le pagine della *Logica*, mostrando la genesi delle soluzioni date da Croce a

questi importanti problemi che, fino al 1909, hanno rappresentato dei nodi insoluti all'interno della filosofia di Croce.

Una volta riconosciuto l'importante contributo, soprattutto di natura logica, offerto dalla filosofia hegeliana per la formulazione matura del sistema il lavoro di ricerca intorno al confronto Croce-Hegel può dirsi concluso.

Premessa

Prima di intraprendere l'indagine intorno all'influenza che il pensiero di Hegel ha avuto sulla formazione e sulla progressiva maturazione della filosofia crociana, è necessario mettere in evidenza la natura del particolare rapporto che pone in relazione due diversi sistemi filosofici, lontani nel tempo, rispondenti a problemi differenti e innestati in un diverso contesto storico. È fondamentale comprendere qual è il modo corretto di intendere quello che appare un motivo ricorrente all'interno della storia della filosofia, e cioè il riconoscimento operato da parte di molti filosofi del ruolo giocato dai loro autori di riferimento nell'elaborazione di una determinata teoria o, addirittura, di gran parte delle loro riflessioni.

Croce non ha mai nascosto i propri debiti nei confronti di alcuni pensatori che hanno costituito un punto di riferimento costante nel corso della sua formazione, e che sono stati spesso al centro delle sue riflessioni anche nelle opere della maturità. Si pensi ad esempio al costante richiamarsi a Francesco De Sanctis e alle sue teorie estetiche, o all'intenso rapporto che legò il giovane Croce a Antonio Labriola, o, ancora, agli omaggi sempre riservati, nel corso delle proprie indagini, a Giambattista Vico. De Sanctis, Labriola e Vico, per usare una formula cara a quest'ultimo, possono essere considerati tre dei principali "auttori" di Croce. Vico ne indicava quattro di figure fondamentali per la propria formazione filosofica; volendo rimanere all'interno dell'immagine da lui proposta, e cercando di individuare il quarto "auttore" di Croce, non possiamo che rivolgere lo sguardo a Hegel. Ma sui motivi che permettono l'inclusione del filosofo tedesco all'interno di questa serie si discuterà nel corso delle prossime pagine. Per il momento è bene tornare alla questione principale di questa premessa.

È proprio Croce, in un saggio intitolato *Illusioni degli "autori" sui loro autori*,¹ a offrire – pur non riferendosi direttamente a se stesso, e al rapporto intrattenuto con i propri autori – una prospettiva interessante attraverso cui leggere questo importante aspetto della sua formazione, e, in generale, di quella dei pensatori d’ogni tempo. Scrive Croce, presentando il motivo che lo ha spinto a interessarsi di tale questione:

L’oggetto che voglio qui chiarire è un punto particolare. – Come si debbono intendere i racconti che pensatori insigni ci hanno lasciati di se stessi e della loro vita mentale, dichiarando il loro debito verso pensatori precedenti? Qui par che ci sia un caso indubitabile di rapporto di un pensiero con la sua fonte, dal momento che l’autore stesso attesta d’aver bevuto a quella fonte. Per dare un esempio solo: che cosa pensare di Emmanuele Kant, che attribuisce a David Hume il merito di averlo, con la scempi circa il principio di causa, scosso dal sonno dogmatico e apertagli la via del criticismo?²

Come bisogna interpretare, dunque, le testimonianze frequentemente offerte dai grandi filosofi intorno all’ipotetico debito da loro contratto nei confronti di chi li ha preceduti e che – il caso di Kant, riportato da Croce, è esemplare –, a detta di questi, hanno contribuito in maniera decisiva alle loro acquisizioni teoretiche, quasi che tali risultati sembrano appartenere più agli illustri predecessori che alle loro originali riflessioni? La risposta per Croce è chiara: «Che cosa pensarne? Che la cosa non è vera: cioè, non già che il Kant dicesse il falso, ma che interpretava inesattamente quel che era avvenuto in lui nella maturazione del suo pensiero».³

Ammessa questa perentoria negazione, bisogna passare ora a mostrarne i motivi, cercando di riflettere più approfonditamente sulla questione. Continua Croce:

Per rendere più persuasiva questa mia negazione, sarà bene tener presente che il caso del pensatore verso il suo o i suoi predecessori è di tutti gli uomini in tutte le altre parti della loro vita, così teoretica come pratica; e il poeta riconoscerà suo maestro il poeta che più parlò al suo cuore e alla sua fantasia [...]; e l’uomo politico e il magistrato che rammenta le massime che gl’inculcarono coloro a cui si trovò accanto da giovane e gli esempi che gli porsero; e l’uomo morale e religioso che si commuove al ricordo che il meglio di se stesso lo deve alle anime buone e severe che incontrò agli inizi e in certi momenti critici della sua vita, o anche a umili persone che gli dissero parole che non poté più dimenticare e che gl’impedirono per sempre certe durezza o certe sconsideratezze.⁴

Ogni individuo nel corso della storia ha sentito dentro di sé il nesso profondo che lo ha legato a chi lo ha preceduto, a chi, attraverso l’esempio, ha lasciato impresso nel suo animo un segno indelebile. Non solo per quanto riguarda l’aspetto teoretico, ma in tutte le dimensioni che animano l’attività spirituale è possibile rintracciare il contributo di coloro

¹ Apparso per la prima volta nei *Quaderni della "Critica"* (cfr. «Quaderni della "Critica" diretti da B. Croce», luglio 1949, n. 14, pp 84-90), il saggio venne sistemato, successivamente, all’interno del volume del 1952 *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*.

² B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* [1952], a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998, p. 199.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

che, con i loro pensieri e le loro azioni, hanno influenzato, se così possiamo dire, l'agire di ogni individuo. «Ma, si badi, non solo dagli altri uomini noi riceviamo questi soccorsi e questi benefici, ma dalle cose che sono a noi soccorrevoli e propizie, come a Galileo la lampada oscillante nel duomo di Pisa e al Newton il pomo che gli cadde sulla testa, e l'una e l'altro occasioni a entrambi di famose dottrine scientifiche; e magari la “grida” secentesca che il Manzoni lesse per caso sui bravi che vietavano e imponevano matrimoni, e che gli suscitò l'idea dei Promessi sposi».⁵ Croce allarga ancora di più il campo, inserendo all'interno del discorso anche singoli eventi, come può essere una semplice osservazione di un fenomeno fisico, o qualsiasi altro avvenimento storico o naturale, a cui un individuo si trova ad assistere, quasi per caso, nel corso della vita quotidiana.

Non è possibile sostenere che dati alcuni elementi, e combinati insieme, il risultato sia necessario. Così facendo si escluderebbe il ruolo fondamentale che l'individuo, con la propria originalità, e in piena libertà, gioca nel momento dell'azione. Quanti, prima di Kant, hanno indugiato – pure approfonditamente – sulle pagine di Hume, senza, per questo, venire elaborando una *Critica della ragion Pura*, o ancora, per fare un esempio appartenente alla prassi, quanti, prima di Cesare, si sono fermati davanti alla statua di Alessandro Magno nel tempio dedicato a Ercole a Cadice, e, indifferenti dinnanzi a quella grandezza, raggiunta dal macedone in così tenera età, né hanno versato le loro lacrime di frustrazione né hanno maturato la decisione di dedicare ogni loro energia al sogno di eguagliare quella gloria? E, per utilizzare gli stessi esempi riportati da Croce, a quanti individui, nel corso della storia, sarà caduta in testa una mela, o a quanti fedeli, prima di Galileo, sarà capitato di osservare oscillare la lampada della cattedrale di Pisa, o di una qualsiasi altra chiesa o palazzo? Eppure si dovette aspettare Newton e Galilei per dare frutto a quelle esperienze che, di per sé, senza uno spirito pronto a inserirle all'interno di un contesto diverso, avrebbero continuato a rimanere mute. Come sottolinea Croce, «il buon senso, in effetto, non manca di osservare che tali cose accadono bensì, ma soltanto in animi disposti, preparati e attivi, e restano inefficaci sugli altri animi».⁶ È dunque vero che un'opera, un'azione, un esempio morale, o un qualsiasi fenomeno naturale possono fungere da ispirazione, ma non bisogna dimenticare che è il singolo che, con la propria originale attività, produce il nuovo pensiero o compie la nuova azione. E, in fondo, se si riflette bene sulla questione dei precursori, e sul legame che lega il nuovo a ciò che lo precede, si vedrà che non solo negli esempi riportati è possibile rintracciare questa

⁵ Ivi, pp. 199-200.

⁶ Ivi, p. 200.

complessa relazione, ma, in fondo, ogni aspetto della vita del reale soggiace a tale rapporto. Tutto partecipa, nello svolgimento storico, al divenire che lo anima, e in tale ottica, ogni elemento del reale, sia esso un pensiero, una poesia, o una semplice azione, è in stretto rapporto con ciò che lo precede, e, in tal senso, il rapporto che lega il presente a ciò che lo ha anticipato, rappresenta un vincolo ineliminabile. Il presente, seppure non sia il frutto di una deduzione meccanica e astratta rispetto a ciò che è venuto prima, è necessariamente collegato alla storia che gli sta alle spalle. Guardando alla storia è possibile cogliere la razionalità interna a tale svolgimento, in cui ogni fatto successivo, nella ricostruzione che se ne fa, appare necessario. Eppure, nel momento in cui quelle azioni sono state compiute o i pensieri sono stati espressi, nel momento così importante della scelta e nel tempo della decisione, l'individuo ha agito liberamente. È il giudizio storico che rivolgendo la propria attenzione a quei fatti nella loro intima connessione dimostra il loro sviluppo razionale, ma ciò non equivale a dire che, nel momento in cui l'individuo ha compiuto le proprie scelte, egli non potesse fare altrimenti. L'unico limite a cui questi non può opporsi in tale momento è quello di appartenere a una determinata epoca storica, e così, come Croce scriverà nelle pagine della *Logica*, non è possibile pensare Kant, e la sua filosofia, nell'epoca di Pericle; ma per il resto, tutto ciò che l'individuo compie, teoresi o prassi, è da ricondurre alla sua volontà che nel momento della scelta è libera.

E allora? Cosa è possibile ricavare da queste considerazioni di Croce? «Per dare codesta diversa interpretazione, bisogna affermare che la nuova teoria, la nuova opera di poesia e di arte in genere, la nuova azione economica e politica, la nuova opera morale è di chi l'ha compiuta, e che in nulla ha potuto aiutarlo o collaborarvi un altro individuo singolo. È inconcepibile che un'opera che ha la sua unità e che è venuta fuori tutta di un getto, si componga di un pezzo appartenente ad un'altra opera che sarebbe venuta ad inserirsi in lei».⁷ Fonti, maestri, osservazioni di fenomeni, esempi morali, che, di volta in volta, sono sembrati fungere da ispirazione per un pensiero o un atto, senza lo sforzo riflessivo – o volitivo, nel caso delle azioni – dell'individuo, rimangono quello che sono; ma, una volta investiti dalla sua attività spirituale si trasformano, divengono, anzi lo sono già, pensieri o azioni, cambiando le loro sembianze. Il frutto di tale sintesi è il prodotto del soggetto, poiché è impossibile pensare, come ha sottolineato Croce in precedenza, che, nell'unità che contraddistingue un'opera, si possa pensare un elemento estraneo, semplicemente acquisito

⁷ *Ibidem*.

dall'esterno e giustapposto a essa. Se è vero che Vico elencava i suoi autori – Platone, Tacito, Bacone e Grozio – riconoscendo ad ognuno il merito di avergli mostrato un aspetto importante della realtà, è altrettanto vero che in nessuno di essi è presente il nucleo della filosofia vichiana, quel *verum ipsum factum* che rappresenta l'originale acquisto per la storia del pensiero compiuto dal filosofo napoletano. E non solo per il fatto che quella teoria fu l'originale produzione di Vico, ma anche perché, pur volendolo, l'autore della *Scienza Nuova* non avrebbe potuto appropriarsi del pensiero di quegli autori, o di una loro teoria. Come sottolinea Croce, infatti, «nessuno porterà mai via un'idea a un pensatore o a un poeta che abbiano “stile”, come non si poteva strappare ad Ercole la clava che egli solo sapeva maneggiare». ⁸ Solo i semplici ripetitori cercano di attendere a questo compito, riproponendo immutata la teoria di un filosofo, ma non si avvedono che, in quella vuota ripetizione, essi non partecipano alla storia della filosofia e al suo svolgimento, poiché senza riflessione non si ha pensiero, e senza di questo viene meno la filosofia stessa.

E, allora, quando Croce individua in De Sanctis il proprio maestro ideale, in Labriola l'importante punto di riferimento della propria formazione, o, ancora, nel Vico il precorritore di quello storicismo di cui egli stesso diventerà uno dei più grandi rappresentanti, come bisogna interpretare queste importanti testimonianze? E, a proposito di Hegel, “amore e cruccio” del filosofo napoletano e punto di riferimento costante dai primi anni del suo sviluppo intellettuale alle ultime fatiche speculative della vecchiaia, cosa concludere?

Per rispondere a queste domande torna utile rivolgere l'attenzione alle considerazioni dello stesso Croce: «Io parlerei più semplicemente di illusioni dell'immaginazione, prodotte dal sentimento di aspettazione e di entusiasmo, ond'egli, come suole, lesse in quegli scrittori se medesimo, conforme al processo di sopra ragionato ed esposto, del quale il caso del Vico fornisce, se non m'inganno, uno spiccantissimo esempio». ⁹

In base a quello che si è potuto notare attraverso le precedenti considerazioni, l'idea che i predecessori, su alcune questioni, abbiano dato un apporto decisivo alle riflessioni di pensatori e filosofi successivi, è un'illusione che questi stessi pensatori e filosofi si sono formati nei confronti di chi li ha preceduti. L'elaborazione di nuove teorie filosofiche, sistemi speculativi, o qualsiasi altra produzione di natura teoretica o pratica, deve essere sempre considerata come una attività originale dell'individuo. Se poi, con quell'affermazione, si intende il riconoscimento del contributo offerto, come stimolo, o

⁸ Ivi, p. 203.

⁹ Ivi, p. 205.

come base di partenza, per il nuovo pensiero, allora quella che, se considerata come conseguenza meccanica, appariva una concezione inaccettabile, cessa di essere un'illusione, divenendo un elemento concreto su cui indagare per ricostruire la genesi di un pensiero, di un sistema o, semplicemente, della formazione intellettuale di un autore.

Una volta fatte queste premesse, ed escluso che l'operazione compiuta da Croce sia da interpretare come un'acquisizione irriflessa delle teorie hegeliane, il legame che ha tenuto insieme Croce e Hegel – e lo stesso potrebbe dirsi per uno qualsiasi dei suoi maestri – appare come un campo di indagine fondamentale per mettere in chiaro come il filosofo napoletano, attraverso Hegel, abbia avuto modo di dialogare con se stesso, riuscendo a superare quelle immature formulazioni che avevano connotato la prima forma del suo sistema. Nelle pagine del *Contributo*, Croce offre una testimonianza importantissima di questo originale aspetto del proprio dialogo con Hegel. Così scriveva: «E quando (e fu nel 1905) m'immersi nella lettura dei libri dello Hegel, mettendo da banda scolari e commentatori, mi parve d'immergermi in me stesso e di dibattermi con la mia stessa coscienza».¹⁰ Un dialogo profondo, che, attraverso toni spesso polemici, ha agitato le riflessioni crociane.

È in questa lotta interna che deve essere cercato il contributo di Hegel al pensiero di Croce. E quando, nel corso della ricerca, si metterà in evidenza l'influenza diretta delle riflessioni hegeliane sulla elaborazione delle teorie del filosofo napoletano, non bisogna intenderla come un processo meccanico in cui allo stimolo coincide una risposta determinata, ma, al contrario, come un confronto interno alla stessa filosofia crociana tra posizioni ormai logore e insostenibili e le nuove, maturate, senza dubbio, a partire dalle riflessioni intorno a teorie, osservazioni e suggestioni che hanno animato il sistema hegeliano, ma comunque elaborazioni nuove e originali che di quelle precedenti formulazioni non hanno più neanche le sembianze.

Arrivati a questo punto, si potrebbe definirlo un dialogo Croce-Croce. Tale immagine iperbolica, seppure impropria, coglie un aspetto di non poco conto della riflessione del filosofo. Nella novella hegeliana – a cui si accennerà nelle pagine del lavoro – Hegel, negli ultimi giorni della propria vita, riceve la visita di un giovane studioso napoletano, Sanseverino, il quale, era venuto a confrontarsi col grande filosofo a proposito di alcune riflessioni scaturite dallo studio della sua filosofia. In Hegel, avanti con l'età e ormai stanco, sembra scorgere il vecchio Croce. Mentre nella baldanza del giovane Sanseverino –

¹⁰ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, in Id., *Etica e politica* [1931], a cura di A. Musci, Bibliopolis, Napoli 2015, p. 380.

figura, per stessa ammissione di Croce, ispirata a Francesco De Sanctis –, così ricco di energia e pronto a sottolineare i meriti e gli errori del filosofo tedesco, si ha l'impressione di rivedere il Croce dei primi del Novecento, l'energico e infaticabile filosofo della stagione sistematica, sempre pronto a imbeccare il maestro, pur mostrando un immenso rispetto nei suoi confronti. Ma, seppure affascinante, l'idea di questo dialogo con se stesso – in una rappresentazione che potrebbe richiamare la famosa immagine platonica del pensiero espressa nel Teeteto – non rende quella che è la complessità del rapporto effettivo che ha legato i due filosofi.

E, quindi, se non Croce-Hegel, e non Croce-Croce, come intendere allora il contributo offerto dal pensiero di Hegel alle riflessioni di Croce nel corso di questo intenso dialogo che ha impegnato il filosofo napoletano, e di cui si discuterà nelle prossime pagine? Deve essere interpretato come una semplice ripresa di elementi hegeliani all'interno del sistema crociano della *Filosofia dello spirito*, una mera appropriazione di alcune fondamentali teorie logiche che, una volta inserite all'interno dell'articolazione della filosofia crociana, hanno risolto parte dei problemi logici che avevano cominciato ad assillare il filosofo napoletano?

Forse, sulla base di quanto detto, si dovrebbe parlare di un dialogo Croce-Hegel-Croce in cui il filosofo napoletano, anche attraverso gli importanti elementi vitali della filosofia hegeliana nonché degli errori che l'hanno connotata, è riuscito, facendo i conti con se stesso e attraverso un profondo ripensamento, ad approdare ad una concezione logica più articolata, attraverso la sua continua opera di sistemazione.

E in tale prospettiva, quali sono i meriti di Hegel? La grandezza di Hegel è quella di ogni filosofo che ha contribuito allo svolgimento della storia del pensiero, cioè l'aver scoperto degli elementi di verità immortali, e di averli offerti ai pensatori successivi come eredità; la quale, però, per potere essere posseduta, deve essere riconquistata. Tale grandezza risulta ancora più evidente se, come ha riconosciuto Croce, Hegel è da considerare come l'ultimo genio speculativo in ordine di tempo, e la sua scoperta, la logica della filosofia, rappresenta una delle acquisizioni più importanti, se non la più importante, della storia del pensiero. La lotta intrapresa da Croce è dunque quella della riconquista di un'eredità.

In un passo significativo di un suo tardo saggio su Hegel, Croce, prendendo in esame il rapporto che lega l'allievo al maestro, offre un'importante riflessione con cui possiamo concludere questa breve premessa, poiché racchiude in poche righe il senso profondo del suo personalissimo dialogo con Hegel, e, in un certo senso, di tutta la sua attività filosofica. Scrive Croce: «E questo a me è accaduto con la filosofia dello Hegel, che saluto e venero

sempre maestro tra i maggiori che io abbia avuti in filosofia, ma del quale 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 mercé dell'altro, che sarebbe dovuto essere il suo, del sistema indefinitivo perché in movimento, delle provvisorie e dinamiche sistemazioni. Quanto alla sorte avvenire di questa (chiamiamola, in tale ultimo detto, così per intenderci) mia filosofia, essa sarà, come tutte le altre, un singolo momento della storia del pensiero, sorpassato (io stesso l'ho più volte sorpassata vivendo e la sorpasserò finché vivrò e penserò) *dall'unda quae supervenit undam*, dal crescere e dall'ampliarsi dello spirito umano, e nondimeno restano e resteranno le verità che le è stato concesso di ritrovare e stabilire. Piccoli o grandi che noi siamo, non possiamo cercare e desiderare più di questo».¹¹

¹¹ B. Croce, *La mia filosofia*, in «Quaderni della "Critica" diretti da B. Croce», agosto 1945, n. 2, p. 9 ripubblicato poi, col titolo di *Intorno al mio lavoro filosofico*, in B. Croce, *Filosofia e storiografia* [1949], a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 56-67.

Capitolo I

La formazione del giovane Croce: dal cripto-hegelismo alla necessità del confronto

Per poter affrontare in maniera completa il dialogo che Croce ha intrattenuto per mezzo secolo con Hegel è importante mettere in evidenza la sua particolare formazione intellettuale che, non partendo da quella filosofica, si è sviluppata a partire da questioni particolari, nascenti dalle ricerche erudite relative all'arte e alla storia, che il giovane studioso si trovò ad affrontare nel corso dei propri studi. Nel prendere in esame questo percorso si cercherà, inoltre, di mettere in evidenza i primi influssi, seppur indiretti, della filosofia hegeliana sulla formazione del giovane Croce, soffermandoci in maniera più approfondita su quello che potremmo definire "cripto-hegelismo". Questo costituisce un problema complesso, la cui difficoltà è rappresentata soprattutto dalle molteplici fonti attraverso le quali temi e teorie – spesso fraintese o mal recepite – del pensiero hegeliano hanno influenzato la formazione della filosofia crociana.

Prima di procedere in maniera più approfondita nell'analisi del periodo di formazione del giovane Croce è importante concentrarsi sul contesto storico entro il quale egli cominciò a muovere i primi passi e che, direttamente o indirettamente, ha condizionato il suo successivo sviluppo. Si cercherà, per questo motivo, di ricostruire per linee generali le

dinamiche che hanno animato una buona parte della cultura italiana, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, cercando di prestare attenzione ai temi che diventeranno fondamentali, attraverso il loro sviluppo, per la formazione intellettuale del giovane Croce e che favoriranno, attraverso il loro ripensamento, lo sviluppo della sua originale dimensione speculativa. Se, infatti, come vedremo, in un primo momento il giovane studioso è votato, anima e corpo, agli studi di erudizione, soltanto nella fase successiva, stimolato dai sempre nuovi problemi emergenti dalle proprie ricerche, Croce sentirà la profonda esigenza di tornare su quei temi con un'attitudine diversa rispetto a quella filologica, con un'inedita consapevolezza, dettata dal suo crescente spirito critico. Bisogno profondo che prende forma in maniera faticosa; un travaglio spirituale dettato dall'urgenza intellettuale di trovare la risoluzione a quei problemi. Questa la natura del cammino che porterà Croce alla filosofia. Il fatto di non aver aderito, all'inizio del suo percorso, ad una scuola precisa, e di non aver cominciato la propria impresa forte di una posizione speculativa già delineata, se, da un lato, ha portato, nella sua fase iniziale, a uno sviluppo lento, ricco di interruzioni, ripensamenti e incertezze, dall'altro lato, ha permesso al futuro filosofo – costretto a conquistare attraverso “la fatica del concetto” anche la più piccola posizione teoretica – una robustezza speculativa, che non si traduce, come Croce ha dimostrato nel corso della sua lunghissima attività intellettuale, in una fissità esteriore, ma in una continua problematizzazione, una serie di sistemazioni, che permettono alla sua filosofia di non sedimentarsi in maniera definitiva, di evitare la stagnazione del pensiero. E ciò è dimostrato dal fatto che fino agli ultimi giorni della sua vita Croce non si esimerà dal ripensare quel dialogo con Hegel che lo aveva accompagnato per più di cinquant'anni, e, conseguentemente, dal rimettere in gioco alcuni punti fermi della propria filosofia. Ma, prima di prendere in esame gli sviluppi successivi, è necessario tornare al proposito iniziale e dedicare le nostre analisi a quella fase della vita culturale italiana che, come si è detto, rappresenterà un momento essenziale per la genesi di molti temi e argomenti che si riveleranno centrali nel corso delle riflessioni crociane.

1.1 Presenza e sviluppi del pensiero hegeliano in Italia: l'hegelismo meridionale

In una indagine di questa natura, potrebbe risultare proficuo prendere le mosse da un'analisi tesa a mettere in luce la "presenza" di Hegel all'interno del dibattito italiano di quel periodo, scandendo rapidamente le tappe di questo fenomeno e delle alterne fortune che le teorie del filosofo di Stoccarda hanno avuto nel corso dei decenni; dalla prima fase di ricezione della filosofia hegeliana, alla sua piena affermazione, passando per un periodo di decadenza, fino a giungere alla cosiddetta "rinascita dell'idealismo" dei primi del Novecento.

La fortuna del pensiero di Hegel in Italia è legata indissolubilmente ad una città in particolare, Napoli,¹ che ospitò, facendola propria, la filosofia hegeliana. Gentile, nel corso

¹ A proposito del carattere fortemente speculativo della città partenopea, una prospettiva affascinante, seppure legata più alla forma dell'aneddoto, è offerta dalle riflessioni di Benedetto Croce. In un articolo scritto per la raccolta intitolata *Napoli d'oggi*, Croce, muovendo dalla descrizione della statua di Vico situata nella Villa Nazionale, presso lo spiazzo della Cassa Armonica, approfitta dell'occasione per concentrarsi sul rapporto profondo che, a suo avviso, esiste tra Napoli, e più in generale tutto il meridione, e l'attitudine filosofica dei propri abitanti. Il tema del saggio, apparentemente legato più al fascino dell'aneddoto, permette a Croce di operare delle importanti riflessioni che, seppur poco approfondite, a causa della natura stessa dello scritto, offrono un'affascinante testimonianza storico-filosofica. Scrive Croce, a proposito della statua: «Veramente, la statua non è bella: Vico ha la faccia triste di una vecchia femmina e sta in una posa accademica [...]. Pure, le facciano di cappello, in omaggio non all'arte ma al personaggio rappresentato; e permettano che io ricordi loro che in Napoli si trovano non solo su un terreno vesuviano, ma su un terreno speculativo: sul terreno più speculativo d'Italia» (B. Croce, *La statua di Vico e la filosofia a Napoli*, in AA. VV., *Napoli d'oggi*, Luigi Pierrò editore, Napoli 1900, p.138). Croce definisce Napoli il terreno più speculativo d'Italia. Molti si domandano perché la città partenopea, ricca di quelle bellezze "mondane", e pulsante di vita, anziché terra di poeti, sia invece pervasa da questo spirito speculativo. «È una questione che ha tormentato o divertito molto i proponenti e gli scioglitori di arguti "perché", questa: Perché Napoli, col suo splendido cielo, mare, Vesuvio, Capri, Sorrento etc. etc., ha avuto così pochi e deboli poeti, e tanti e così valenti filosofi? Perché il pensiero astratto ha trionfato in un luogo che par che tiri violentemente concreto? Perché – diciamolo col linguaggio di Vico – la mente dei Napoletani *si è alzata sopra agli universal*, quando tutto parrebbe spingerli *a profundarsi nei particolari*?» (Ivi, pp. 138-139). A questo punto, Croce, si cimenta in un accostamento, tanto azzardato, quanto affascinante. E, infatti, scrive: «In più brevi confini, in minori proporzioni, fatte tutte le debite differenze, nell'Italia meridionale si è avuto il caso medesimo della Germania: grande nel pensiero, quando era debole politicamente. "O anima tedesca – cantava Heine – come superbo è il tuo volo nel paese dei sogni! Ai Francesi ed ai Russi spetta la terra: agl'Inglese il mare: a noi il dominio incontrastato di quel regno aereo: ivi è la nostra egemonia: gli altri popoli strisciano sulla bassa terra!"» (Ivi, p. 139). Per dare consistenza a questa chiave interpretativa, Croce, offre una breve, ma intensa, rassegna di storiografia filosofica, indicando i personaggi più importanti che hanno animato la vita filosofica di quella terra nel corso della storia degli ultimi secoli. Scrive il filosofo: «A quali voli orgogliosi non si è spiegato il pensiero dei meridionali? Dove non è giunto con la sicura visione o con la torbida previsione il loro intelletto o la loro fantasia, quando tutto pareva languire intorno ad essi? I birri spagnuoli scacciavano dalle vicinanze dei monasteri gli studenti insieme con le meretrici *et simili persone disoneste*; ma nelle teste di molti di quei giovinastri sfrenati vi era spesso un contrabbando più pericoloso di quello che lo stesso Heine diceva di portar nel suo cervello, inafferrabile dai doganieri tedeschi innanzi al cui grugno passava! E tra i rozzi frati dei conventi, dalle medievali dispute di teologia, sprizzava a un tratto una scintilla; e dove s'era levato già Tommaso d'Aquino, sorgevano ribelli Giordano Bruno e Tommaso Campanella: precursore di Spinoza l'uno, di Cartesio l'altro e disegnatore di una perfetta repubblica universale. E dalla botteguccia di

delle sue indagini sulle origini della filosofia contemporanea in Italia non può fare a meno di sottolineare che fuori «di Napoli, intorno al 1840, chi indaghi le prime tracce del pensiero hegeliano in Italia non può scorgere se non qualche segno raro, incerto, di scarso significato nella storia del pensiero italiano».² Infatti, tranne qualche esempio – Mazzoni,

un libraio di Napoli, e rifuggente dalla turba dei forensi, si moveva Vico, che fece il *suo maggior corso di studi* nella solitudine di un castello del brigantesco Cilento; e di lì usciva dopo nove anni *ringraziando quelle selve* che gli erano state più propizie della vita della capitale. E intorno a lui altre menti *balenavano lumi sfolgoranti di platonica divinità*, i Paolo Mattia Doria e i Tommaso Rossi; e lo seguivano, investigatori acutissimi della neonata scienza economica, Antonio Genovesi e Ferdinando Galiani; i quali riconoscevano il loro precursore in quell'oscuro dottor calabrese Antonio Serra [...] La teoria dello stato, svolta sotto forma storica da Pietro Giannone, ebbe un'eco europea: e qui a Napoli dette luogo a un movimento d'idee che prese poi una forma estrema e radicale, non conforme alla tradizione indigena, sotto l'influsso del radicalismo e giacobinismo francese. Ma nei Pagano e nei Russo e negli altri filosofi della repubblica del '99, se non si rivela il profondo senso scientifico ch'è proprio dell'ingegno meridionale, si afferma con la lotta e col martirio il legame del filosofare col saper vivere, ch'è poi il saper morire. In questa Napoli, infine, cominciò il risorgimento filosofico in Italia, dopo il sensismo del secolo XVIII, con Pasquale Galluppi, che segnò la via ai Rosmini ed ai Gioberti; e qui il rigido kantiano Ottavio Colecchi dette la mano agli hegeliani di Napoli, che sopravvissero allo stesso movimento idealistico tedesco» (Ivi, p. 140). Gettando uno sguardo sul panorama filosofico europeo, e portando il parallelo operato in queste pagine fino al presente, il filosofo napoletano descrive il periodo di decadenza che la filosofia ha imboccato in ambito tedesco, e conclude, augurandosi che, sotto questo aspetto, il paragone, mostrato nelle pagine precedenti, non si attui, ma al contrario Napoli rimanga sempre consacrata alla vita speculativa. Conclude Croce: «Ma il paragone accennato di sopra con la Germania, si vorrà forse da taluno proseguire, e si dirà: – La Germania, ora, violando la caratteristica datale dallo Heine, vive anch'essa sulla bassa terra, ed aspira anzi al mare, rivale ancor piccola ma già astiosa dell'Inghilterra [...] La filosofia è in ribasso colà: è diventata anch'essa commerciale, carta monetata per le cattedre, al cui cumulo e peso risponde di rado il valore. E a Napoli? – Il mio paragone zoppica come tutti i paragoni: per Napoli non so (e non m'auguro) che sia sonata l'ora dell'antifilosofia; ma certo non è sonata quella del pratico, dell'utile, dell'operosità civile. Possa l'Esposizione d'igiene segnare il principio di una nuova vita più moderna, – ma non senza quella nostra gloria continua ed antica ch'è stata la filosofia! (Ivi, p. 142). Ricevuto il saggio, Gentile, rispondeva a Croce, esprimendo il proprio apprezzamento, non senza sottolineare qualche perplessità: «Vi ringrazio anche dell'arguto scritto su la Statua di Vico e la filos. a Napoli, che avete avuto la bontà di mandarmi a leggere, e che ho letto infatti con grandissimo piacere. Ben data e bene applicata la staffilata finale alla presente antifilosofia napoletana, e giustissimi i vostri giudizi sui morti hegeliani. [...] La vostra spiegazione della tendenza delle menti meridionali alla speculazione è ingegnosa, ma non so se essa sola sia sufficiente render ragione del fatto. Del resto, queste spiegazioni sono sempre pericolose» (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, intr. di G. Sasso, Nino Aragno Editore, Torino 2014, pp. 399-400).

² G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. III. I neokantiani e gli hegeliani. Parte prima*, Principato, Messina 1921, p. 193. Per una raccolta dei testi, spesso difficilmente reperibili, degli autori – Mazzoni, Passerini, Cusani, Gatti, De Sanctis, Vera e Spaventa – che animarono il primo hegelismo italiano cfr. AA. VV., *Il primo hegelismo italiano*, a cura di G. Oldrini e prefazione di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1969. Garin, nella prefazione, sottolinea l'importanza storiografica dell'operazione compiuta da Oldrini, il quale, concentrandosi anche su quei personaggi che la storia della filosofia successiva ha trascurato, offre un'analisi completa delle vicende che hanno animato le prime discussioni intorno alla filosofia hegeliana in Italia. Scrive Garin: «Nel contesto, appunto, delle nuove ricerche sulla storia dello hegelismo italiano uno dei pregi, non pochi, dei lavori di Guido Oldrini è da ricercarsi, probabilmente, proprio nella preoccupazione di individuare gli antefatti, e di definire le forme “ortodosse”, o presunte tali, delle più note letture italiane di Hegel. La tendenza costante della storiografia a puntare sui “vincitori”, e sulle posizioni egemoniche, si esaspera nella voluta dimenticanza di uno dei termini del rapporto dialettico in cui vivono le contraddizioni che muovono la storia. [...] Così l'attenzione si rivolge di preferenza a Spaventa piuttosto che a Vera – e senza il suo interlocutore ogni figura, anche la più alta, perde non solo di significato ma di grandezza. Studioso sottile e attento del Vera, e dello hegelismo “ortodosso”, l'Oldrini ha voluto sfumare il panorama degli hegeliani d'Italia rifacendosi alle origini, cogliendo il primo avvio anche nelle figure di minor rilievo. È nata così questa raccolta di testi, la meno convenzionale che si potesse immaginare. Spesso, molto spesso, non siamo dinanzi a pagine eccezionali, e neppure di singolare valore intrinseco: ma sempre si tratta di

Passerini³ –, che, data la mancanza di diffusione presso una scuola rimane isolato, è proprio nella città partenopea che il pensiero hegeliano mette le sue radici più forti ed entra, in maniera sempre maggiore, all'interno dei dibattiti filosofici del tempo. «Di fatto solo a Napoli si era avuto prima del '48 un vero focolaio hegeliano come fatto collettivo, anche se, a sua volta, in direzioni particolari e con informazione limitata. Altrove, nell'Italia centrale, non ha luogo in genere neppure una qualche seria conoscenza. In Toscana il caso dell'abate Domenico Mazzoni è un aneddoto culturale senza rilevanza: poco più dell'eco di un viaggio in Germania».⁴ Il primo approccio comincia con Galluppi, grazie al quale ebbero inizio, in un certo senso, le prime discussioni a Napoli intorno all'esigenza di richiamarsi in maniera più approfondita alle conquiste del pensiero europeo; in seguito con Colecchi, che con la critica al Galluppi, e al suo modo di intendere la sintesi a priori, riprende Kant ma allo stesso tempo sente il bisogno di superare il dualismo kantiano⁵. E poi Cusani, Stanislao Gatti fino ad arrivare ad Augusto Vera, fiero

documenti importanti, che attraverso un'illustrazione attenta e felice, permettono di cogliere tutta la complessità di un incontro iniziale con Hegel della cultura italiana nella prima metà dell'Ottocento. Ne emergono, messe a fuoco, figure notevoli non meridionali, quali il Mazzoni e il Passerini; si colgono, a un tempo, nitide le linee della "giovinezza" di De Sanctis, Spaventa, Vera. [...] L'osservatorio da cui ama porsi nei suoi lavori l'Oldrini è, in genere, poco confortevole e, quindi, poco allettante: ma proprio per questo, alla fine, ricco di prospettive inedite di elementi nuovi, di suggerimenti non banali, per lumeggiare una vicenda culturale non esaurita» (Ivi, pp. 12-14). Sempre di Oldrini cfr. G. Oldrini, *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Feltrinelli, Milano 1964.

³ «Ma il Mazzoni e il Passerini appartengono piuttosto all'aneddotica che alla storia della filosofia italiana; e bisogna rivolger l'attenzione agli studi filosofici fiorenti a Napoli negli anni di preparazione del Risorgimento nazionale, per trovare un moto di pensiero che produrrà effetti veramente notevoli nello svolgimento della nostra filosofia». (G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. III*¹, cit., p. 217). Saitta, aggiungendo a questa schiera Andrea Luigi Mazzini, pur distinguendolo dagli altri, ammette la difficoltà della valutazione intorno alle sue riflessioni hegeliane: «A questi dobbiamo ora aggiungere A. Mazzini che, se non merita affatto il giudizio severo che Gentile dava del Mazzoni e del Passerini di appartenere all'aneddotica piuttosto che alla storia della filosofia italiana, tuttavia lascia perplessi nel valutare il suo hegelismo» (A. Saitta, *Momenti e figure della civiltà europea. Saggi storici e storiografici*, voll. I, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1991, p. 52).

⁴ E. Garin, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari 1983, p. 41. Garin, sottolineando la quasi irrilevante presenza di Hegel all'infuori del contesto meridionale, a proposito di Mazzoni, continuava: «Della sua "storia critica" della filosofia annunciata al Capponi non ci è giunto che un "informe abbozzo"; di una sua funzione di diffusore in Toscana di un hegelismo sia pur conservatore par difficile parlare. Anche Luigi Mazzini da Pescia, che nel libro *De l'Italie dans ses rapports avec la liberté et la civilisation moderne* (Parigi 1847) risente della filosofia della storia di Hegel, non trasse certo impulsi rivoluzionari dall'ambiente da cui si allontanò. La filosofia della storia, di Silvestro Centofanti (1845), il fortunato rivale del Mazzoni per la cattedra pisana di storia della filosofia, fa appena cenno di Kant, ed è documento significativo di inconcludenza e di scarsa cultura. Sarà Villari, il meridionale Villari, che nel '54 esporrà brevemente, in un testo uscito a Firenze, alcuni temi hegeliani sulla storia. Come anche più tardi, a unificazione nazionale avvenuta, saranno i meridionali della diaspora a diffondere, e magari nella polemica, Hegel a Pisa, a Firenze, a Bologna» (Ivi, p. 42).

⁵ Scrive Garin: «Sistematico avversario del Galluppi e kantiano convinto, tanto che già i suoi discepoli si sforzavano, senza gran frutto del resto, a mostrarne l'originalità rispetto a Kant, fu Ottavio Colecchi (1773-1847), nobile figura di uomo e di sacerdote, che del kantismo seppe rivivere la più alta ispirazione morale. [...] Nei suoi scritti, in parte pubblicati originariamente sul *Progresso* di Napoli e raccolti poi nelle incomplete *Quistioni filosofiche* (Napoli 1843), il Colecchi, mentre dimostra l'insussistenza delle osservazioni galluppiane a Kant, espone e fa sua nell'essenza la filosofia trascendentale delle tre Critiche.

rappresentante dell'hegelismo ortodosso, traduttore delle edizioni francesi delle opere di Hegel. Senza dimenticare Francesco De Sanctis e Bertrando Spaventa, di cui si parlerà in seguito, in maniera più approfondita, per quanto riguarda il rapporto fra le loro teorie e la formazione del giovane Croce⁶.

In quei decenni, all'interno delle discussioni filosofiche italiane, ci si affacciò alle grandi conquiste della filosofia moderna, più come bisogno, attraverso la ripetizione, priva di rivoluzionari ripensamenti di alcuni temi, che attraverso analisi approfondite di quei movimenti di pensiero. Non bisogna pensare, infatti, che la diffusione del pensiero di Hegel avvenne in maniera istantanea, attraverso una comprensione profonda di quelle teorie, anzi ai suoi inizi «la vicenda degli hegeliani di Napoli era stata varia, e variamente

Senonché là dove egli trova oscuro e insufficiente il pensiero kantiano, come nella dottrina dello schematismo e nella deduzione delle categorie, non riesce poi a esporre con chiarezza il pensiero proprio, consapevole senza dubbio delle difficoltà di Kant, ma affatto incapace di oltrepassarle. Il che non toglie valore all'acume della sua polemica, in cui mostra d'aver inteso il significato del kantismo» (E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, Einaudi, Torino 1966, pp. 1091-1092). Come osserva Cacciatore, mettendo in evidenza un altro importante aspetto del confronto di Colecchi con il pensiero kantiano, là «dove si arresta la fiducia di Colecchi in Kant è quando, pur intuendo la possibilità di definire la cosa in sé non come l'ignoto assoluto ma come il non noto temporaneo e pur difendendo la dimensione conoscitiva dell'io penso dinanzi alle deformazioni idealistiche, scioglie l'estrema consequenzialità del soggettivismo critico (che non ha nulla a che fare col soggettivismo scettico-coscienzialistico) nel ricorso al classico argomento teologico-metafisico della causa prima. Ma seguiamo più da vicino la conclusione dell'argomentare di Colecchi: è un fatto che sussistano spazi vuoti nel processo di determinazione categoriale del mondo naturale ("la natura quale apparisce solo in parte rivela alla nostra facoltà di conoscere"); ciò comporta un mondo dell'apparire – come si è detto – limitato e distinto rispetto all'esistenza dell'essere. Fin qui le conclusioni del criticismo potrebbero agevolmente condurre alla essenziale distinzione tra sfera dell'essere e sfera del conoscere, dove la scienza dei fenomeni rivendica una sua autonoma determinazione e una sua specifica struttura epistemologica, che lascia impregiudicati i livelli di attingibilità del mondo dell'essere nella sfera del volere e della ragione pratica. L'impaccio di Colecchi diventa visibile quando non riesce a rendersi conto della forzatura operata nel passaggio che egli cerca di imporre quando si tenti di configurare anche il non fenomenico come realtà finita inserita nella catena induttiva che dal fatto empirico conduce all'esistenza assoluta di ogni reale: Dio» (G. Cacciatore, *Vico e Kant nella filosofia di Ottavio Colecchi*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XII-XIII, 1982-1983, pp. 79-80).

⁶ Pare riduttivo il discorso di Garin che sposta l'importanza di De Sanctis e Spaventa all'influsso che essi ebbero nel Novecento grazie alla ripresa, e all'opera di diffusione del loro pensiero, per opera dei loro discepoli ideali, Croce e Gentile. Infatti, secondo Garin, «se De Sanctis e Spaventa furono fattori importantissimi della formazione di Croce e di Gentile, essi figurano fra le componenti più notevoli della coscienza italiana del '900 attraverso il ripensamento e la diffusione che se ne ebbero sotto il segno, appunto, del Croce e del Gentile. E quindi non se ne può valutare l'importanza determinante se non nell'opera dei due pensatori meridionali, sotto il cui influsso e nella cui interpretazione essi divennero operanti nel '900 » (E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943. In appendice quindici anni dopo 1945-1960*, vol. I, Laterza, Bari 1975 p. 18). E più avanti continua affermando che «sarebbe un grave errore prospettico attribuire ai due pensatori quel peso che essi assunsero soltanto dopo che Croce e Gentile ne sottolinearono l'importanza e costrinsero gli italiani a cibarsene. O, in altri termini, non va confusa la risonanza che essi ebbero nel '900 con l'eco effettiva avuta nell'età loro; sì che, a voler essere precisi, per efficacia formativa essi appartengono piuttosto alla storia del secolo XX che non ai suoi presupposti, e si inseriscono, per gran parte, nell'attività medesima del Croce e del Gentile» (Ivi, 18-19) Basti pensare al ruolo giocato dai questi due illustri personaggi, che, come si vedrà, oltre a essere stati fra gli animatori del '48 napoletano, saranno al centro del rinnovamento culturale della nuova fase unitaria, per ridimensionare il giudizio precedente. Certo, è comunque importante distinguere i due momenti della ricezione del pensiero dei due studiosi, e riconoscere le differenti caratteristiche di queste due fasi, poiché la riprese operate da Gentile e da Croce, non possono dirsi, di certo, neutre, ma, anzi, rispondenti a determinate esigenze filosofiche che non possono essere trascurate in una ricostruzione storico-filosofica.

scandita, dall'hegelismo appassionato anteriore al '48, fatto di entusiasmi più che di cognizioni profonde, legato all'estetica oltre che alla filosofia della storia, nato fra Galluppi e Cousin e alimentato da fonti francesi».⁷

Quindi, in sostanza, la prima fase della ricezione hegeliana a Napoli, è da riportare più ad una forma di entusiasmo – soprattutto interpretato in chiave libertaria, opposto alla monarchia borbonica e alle sue azioni repressive dal punto di vista culturale e politico – che ad un pensiero rigoroso delle teorie che animarono il sistema del filosofo tedesco. Un entusiasmo che divenne un interprete chiave del '48 napoletano.⁸ Non sorprende il fatto che molti degli hegeliani saranno fra i promotori dei moti napoletani, e che, a causa del ruolo giocato nel corso delle insurrezioni, pagheranno le più dure conseguenze andando incontro alla prigione o, in molti casi, all'esilio. De Sanctis, sospeso dall'insegnamento per la partecipazione ai moti, qualche anno più tardi verrà arrestato e rinchiuso per tre anni nelle prigioni di Castel dell'Ovo, e successivamente espulso da Napoli; destinato all'America riuscì a fuggire e riparare a Torino. La via dell'esilio prese anche Bertrando Spaventa, il quale, fuggito in un primo momento a Firenze si rifugiò a Torino.⁹

Nel periodo compreso tra la reazione ai moti del '48 e il 1860, il fermento degli anni precedenti si spense. Il rischio, che per molti dei protagonisti divenne realtà, del carcere e dell'esilio assestò un duro colpo al fervore degli studi all'interno del panorama culturale

⁷ Ivi, p. 43.

⁸ «Il '48 napoletano, e l'influenza in esso esercitata dall'hegelismo, costituisce un'ulteriore confutazione di quelle letture superficiali che vorrebbero leggere una legittimazione dello status quo nella tesi dell'unità di reale e razionale, qui invece invocata per legittimare la rivoluzione. Ed è ugualmente significativo il fatto che la polemica contro l'assolutismo e l'antico regime sia tutta pervasa, nel quotidiano diretto da Silvio Spaventa, del pathos hegeliano della comunità politica e dello Stato» (D. Losurdo, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, Città del sole, Napoli 1997, p. 25).

⁹ Si veda, per una maggiore completezza, l'attenta ricostruzione crociana delle reazioni che seguirono le insurrezioni di Napoli, e che coinvolsero il gruppo degli hegeliani: «Francesco de Sanctis, prima a Torino (dove aveva insegnato privatamente, dato conferenze e collaborato a riviste e giornali) e poi al Politecnico di Zurigo, dove lo raggiungeva alcuni anni dopo un giovane uscito da una famiglia di letterati e patrioti napoletani, Vittorio Imbriani; – a Torino altresì Bertrando Spaventa, il quale, non avendo potuto ottenere alcun ufficio dal governo piemontese, contribuiva con saggi, recensioni e polemiche alle riviste e ai giornali di colà, e, tra gli stenti della miseria, maturava il suo pensiero filosofico e la sua interpretazione della storia filosofica italiana; mentre Silvio Spaventa, nell'ergastolo di Santo Stefano (dove gli era compagno il Settembrini), si sforzava di non lasciare spegnere la luce del suo intelletto, ansiosamente interrogando quei libri che aveva cominciato a studiare col fratello prima della rivoluzione; – a Torino ancora, economisti e finanziari, come Antonio Scialoia; giuristi, come Pasquale Stanislao Mancini e Giuseppe Pisanelli; medici filosofi, come Salvatore Tominasi e Angelo Camillo de Meis; letterati, come Giuseppe del Re (primo traduttore dello Heine). Altri erano altrove, come il giurista Roberto Savarese, rifugiato a Pisa. L'esilio aveva disperso anche alcuni vivaci se non solidi ingegni meridionali, come Carlo Pisacane (il quale nei suoi scritti postumi doveva rivelarsi socialista e quasi anarchico); e Domenico Mauro, un byroniano calabrese, espressione tra le più genuine del romanticismo meridionale». (B. Croce, *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici* [1914], IV, Laterza, Bari 1922, p. 265). Cfr. A. Savorelli, *L'hegelismo in esilio. L'Epistolario di Bertrando Spaventa 1847-1860*, in AA. VV., *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850-1950)*, a cura di G. Giordano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp.71-88.

partenopeo. Scrive Croce, nelle pagine della *Letteratura della nuova Italia*, riferendosi a quegli anni:

Quel decennio o dodicennio, corso tra il 1848 e il 1860, era stato tra i più squallidi della cultura napoletana. Disperse le scuole letterarie e filosofiche che avevano preannunziato e accompagnato il moto politico del Quarantotto, la letteratura si era ristretta quasi affatto nelle esercitazioni dei linguai e dei verseggiatori romantico-arcadi; la filosofia taceva, e soltanto mostravano qualche vigore i non sospetti studi della giurisprudenza e delle scienze astratte. I già compagni o scolari degli uomini ora lontani tentavano di riannodare per proprio conto i pensieri e i lavori ai quali erano stati iniziati; ma fra timori e con cautele d'ogni sorta, e senza potersi stringere tra loro in opere comuni.¹⁰

Certo, non si spense del tutto,¹¹ ma, l'azione di quei pochi si realizzava in un clima di repressione e di continuo pericolo; mentre le discussioni precedenti aveva animato il dibattito pubblico, ora, costretti a rinchiudersi all'interno di piccole comunità, paragonabili a delle sette segrete, gli hegeliani napoletani rimasti, nonostante la passione e lo sforzo nel mantenere vivi gli studi, «erano come soldati senza capitani [...]. I capitani, cioè i maestri, erano tutti altrove».¹² Costretti a vivere in un clima illiberale e di continuo sospetto, privati dei maestri e della loro guida, i superstiti vivevano in uno stato di profonda delusione e disillusione che metteva a dura prova quell'entusiasmo nato da quel cambiamento, poiché tutto

ciò che era stato vagheggiato prima del 1848: – una letteratura fremente d'intimi moti spirituali e di passione politica; una filosofia, che celebrasse la potenza del pensiero; una storia nella quale la vita del genere umano e segnatamente la civiltà e l'arte d'Italia dicessero quel che erano state nei secoli e lasciassero presagire una nuova affermazione nazionale; – rimaneva in Napoli sogno lontano se non dimenticato, opera iniziata appena e bruscamente interrotta.¹³

¹⁰ B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, cit., pp.263-264.

¹¹ Croce sottolineava come i pochi superstiti, non potendo manifestare liberamente le proprie idee, dovettero rimanere relegati all'interno di realtà isolate, lontane dalle attenzioni delle autorità, agendo come una sorta di setta. Scrive Croce: «Il Tari si era ritirato in un paesello di Terra di Lavoro; l'Aiello (curiosa unione di scrittore purista e di pensatore hegeliano) insegnava il suo Hegel in adunanze di pochi giovani che parevano cospiratori, [...] il Gatti continuava un po' alla stracca il *Museo di scienza e letteratura*[...]. Il libraio Alberto Detken, un tedesco di Brema stabilitosi in Napoli, introduceva di soppiatto libri stranieri; e libri e idee e ricordi animatori trovavano altri presso il vecchio ufficiale murattiano, Luigi Blanch [...] Mentre i più si attardavano in un superficiale giobertismo, altri seguivano a frequentare la scuola del pensiero tedesco; tra i quali (oltre i menzionati Tari e Aiello) Edoardo Salvetti, che traduceva il Gans e scriveva sulle *Antinomie legali*, il Turchiarulo, già traduttore della *Filosofia del diritto dello Hegel*, il Marselli, che moveva i primi passi coi *Saggi di critica storica* e con la *Ragione della musica moderna*» (B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*..., IV, cit., p. 264).

¹²Ivi, p. 264.

¹³Ivi, p. 265

Ma si potrebbe dire, per rifarsi al famoso detto di Vico, che *sembravano traversie ed erano in fatti opportunità*, poiché, anziché spegnersi sotto il giogo della reazione, e disperdersi nella diaspora a cui fu condannato, lo spirito che aveva animato quegli animi trasse nuova linfa fuori di Napoli, sviluppandosi ulteriormente e, nel contatto con le nuove realtà in cui si innestò, portando gli studi hegeliani ad una fase nuova, connotata da una comprensione più profonda rispetto a quella precedente. Infatti, è possibile notare che con «l'esaurirsi del '48, con gli esili, con le prigioni, con l'attività 'torinese' degli 'hegeliani', veramente si viene definendo un periodo nuovo dell'hegelismo italiano: probabilmente più fecondo e più solido, alimentato di conoscenze dirette e, ormai, avviato a una rielaborazione 'nazionale', a una 'traduzione' italiana: all'utilizzazione dei risultati hegeliani per una ripresa autonoma di coscienza storica e di elaborazione teorica».¹⁴

Quindi, se il primo hegelismo in Italia può essere interpretato più come un movimento dotato di grande entusiasmo che come solida riflessione teoretica, con la seconda fase si apre una nuova stagione speculativa più profonda, un ripensamento serio e impegnato attraverso uno studio diretto – la maggior parte delle fonti del primo periodo erano mediate attraverso traduzioni e commenti in lingua francese – delle opere di Hegel e della filosofia classica tedesca.

Una fase di approfondimento che, maturata lontano dal luogo di nascita, avrebbe presto portato i suoi frutti più maturi a Napoli. Le mutate condizioni storiche, con l'unione del Regno delle due Sicilie al Regno di Sardegna, e con l'avvio della tanto sospirata costituzione del regno d'Italia, permisero il rientro degli esuli, inaugurando una nuova stagione politica, ma soprattutto culturale. Infatti, «nel 1860, coloro che erano stati cacciati "tornâr d'ogni parte"; e, giovani ancora quasi tutti e senza grado sociale prima del carcere e dell'esilio, tornavano maturi d'intelletto e d'esperienza, con l'autorità e la forza che loro conferiva l'aver preparato il nuovo ordine di cose».¹⁵ De Sanctis, nominato ministro dell'Istruzione della Luogotenenza a Napoli, si fece promotore di un radicale rinnovamento, teso a risollevarne gli studi che, in quegli anni di repressione e di illiberalità, versano in una situazione di declino. In poco più di una settimana, revocò la cattedra a trentadue professori, che vennero sostituiti nei mesi successivi da molti di quegli uomini che avevano contribuito con il loro impegno a preparare le basi di quel cambiamento. E così, solo per fare qualche esempio, «Spaventa venne chiamato a insegnare filosofia

¹⁴ E. Garin, *Tra due secoli...*, cit., p. 45.

¹⁵ B. Croce, *La letteratura della nuova Italia...*, IV, cit., p. 266.

teoretica (trasferito alla cattedra di fisica il Palmieri); il Settembrini, letteratura italiana; Augusto Vera, storia della filosofia».¹⁶

Proprio Spaventa diede nuova forza allo studio di Hegel anche grazie anche alla sua famosa teoria relativa alla circolazione del pensiero filosofico europeo; uno studio che teneva conto, nel rintracciare il contributo della filosofia italiana alla storia del pensiero moderno, delle dinamiche che stavano alla base dello svolgimento filosofico di cui Hegel, nella linea che da Cartesio, passando per Kant, arrivava a Fichte e Schelling, rappresentava il culmine. Spaventa, constatando che con l'avvento della modernità non è più possibile parlare di filosofie nazionali se non intendendo il contributo che ogni nazione ha dato allo sviluppo della filosofia moderna, cercava di rintracciare i legami che la filosofia italiana aveva annodato, nel corso dei secoli, con la storia del pensiero europeo. Nella prolusione che apre le lezioni tenute presso l'Università di Napoli nel 1961¹⁷, Spaventa si sofferma sulla questione della nazionalità nella storia della filosofia. Se, guardando alla filosofia antica, è possibile marcare le grandi differenze che sussistono tra la filosofia indiana e

¹⁶ Ivi, p. 266. E la lista fatta da Croce continuava con «il Pisanelli, il Manna, il Pessina, P. E. Imbriani, discipline giuridiche; il Trudi, il De Gasparis, il Padula, il Battaglini, il Del Grosso, discipline matematiche; lo Scacchi, il Gasparini, Sebastiano de Luca, il Palasciano, il De Martino, discipline naturali e mediche; e si ebbero poco dipoi il Tari per l'estetica, il Lignana per la storia delle lingue, il Calvello per la storia antica, il De Blasiis per quella moderna» (Ivi, 267). Seppure la maggior parte dei professori furono scelti fra le fila dei liberali – secondo Croce, già questa garanzia del loro spessore intellettuale – De Sanctis non si fece influenzare dal colore politico di appartenenza, anzi, seppe riconoscere i meriti anche di quelli che, seppure erano rimasti fedeli al precedente regime, erano da considerare comunque figure di un certo spessore per gli studi accademici.

¹⁷ Già nella prolusione alle lezioni, tenute l'anno prima, presso l'università di Bologna Spaventa delineava il suo progetto, sottolineandone i punti decisivi: «Il soggetto delle mie lezioni in quest'anno è lo sviluppo della filosofia italiana dal secolo decimosesto sino al nostro tempo. Ripigliare il sacro filo della nostra tradizione filosofica, ravvivare la coscienza del nostro libero pensiero nello studio de' nostri maggiori filosofi, ricercare nelle filosofie di altre nazioni i germi ricevuti dai primi padri della nostra filosofia e poi ritornati tra noi in forma nuova e più spiegata di sistema, comprendere questa circolazione del pensiero italiano, della quale in gran parte noi avevamo smarrito il sentimento, riconoscere questo ritorno del nostro pensiero a se stesso nel grande intuito speculativo del nostro ultimo filosofo, sapere insomma che cosa noi fummo, che cosa siamo e che cosa dobbiamo essere nel movimento della filosofia moderna, non come membri isolati e scissi dalla vita universale dei popoli, né come avvinti al carro trionfale d'un popolo particolare, ma come nazione libera ed eguale nella comunità delle nazioni: – tale, o Signori, è stato sempre il desiderio e la occupazione della mia vita. Ed ora che l'Italia ha già operato gran parte della sua rigenerazione e già tutta unita in un unico intento aspetta solo il tempo e l'occasione per compierla, io ho stimato che la espressione sincera se non la intera esecuzione di questo disegno fosse il modo migliore d'inaugurar questa cattedra in una Università così antica e ricca di tante memorie italiane come la vostra» (B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Prolusione alle lezioni di Storia della filosofia nella Università di Bologna*, Regia Tipografia Governativa, Modena 1860, pp. 3-4). Su questo tema cfr. F. Rizzo, *Bertrando Spaventa. Le «Lezioni» sulla storia della filosofia italiana nell'anno accademico 1861-1862*, Armando Siciliano Editore, Messina 2001, Id., *Spaventa, o della nazione vivente*, in AA. VV., *Risorgimento per lumi sparsi*, a cura di F. Rizzo, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 155-180 e AA. VV., *Filosofia e coscienza nazionale in Bertrando Spaventa*, a cura di G. Oldrini, Quattroventi, Urbino 1988.

quella greca,¹⁸ lo stesso non è possibile per la stagione che si apre con la fine del medioevo. Egli sottolinea, infatti, che «il problema della filosofia moderna e il fondamento necessario alla sua instaurazione richiedono che essa non sia l'opera di una sola nazione, ma di tutte. Il problema è il concetto dello spirito nella pienezza della sua vita, nella sua umanità, e non già come spirito di questo o di quel popolo; il fondamento è la educazione comune già avvenuta».¹⁹ La modernità, che ha ereditato, passando per il medioevo, parte dei problemi della filosofia greca, non può essere considerata come un insieme eterogeneo di filosofie nazionali che, nel privato dei loro studi, sviluppano le proprie teorie in maniera indipendente. Certo, la nazionalità in filosofia non svanisce nel seno di questa grandiosa impresa collettiva, poiché se da un lato è vero che tutte partecipano allo svolgimento comune, è altresì vero che ognuna lo fa con la propria originale elaborazione, frutto dei problemi particolari che ogni nazione viene affrontando e che, in quanto nascono dalla storia di ogni singolo stato, sono a essa riconducibili nella comune impresa del pensiero.

Così la nazionalità non ha più lo stesso significato di prima. Non apparisce più come qualcosa che è dato naturalmente e immediatamente e dirò quasi ciecamente da un inesorabile destino; ma come un prodotto assolutamente spirituale, come il posto che ciascun popolo piglia da sé, per sua propria e conscia energia, nello splendido banchetto della nuova vita. D'ora innanzi nazionalità non significa più esclusione o assorbimento delle altre nazioni, ma l'autonomia d'un popolo nella vita comune de' popoli.²⁰

Nel riconoscere l'originalità della filosofia italiana, e, al contempo, nell'interpretare la storia della filosofia moderna come un cammino comune delle nazioni europee, Spaventa offriva nuovi importanti spunti di riflessione e ribadiva, con maggiore forza, la necessità dello studio della filosofia hegeliana. Come sottolinea Croce, mettendo in evidenza uno dei caratteri più profondi delle riflessioni spaventiane, «Spaventa ritrovò i problemi che si maturarono poi in Germania, nei filosofi italiani del Rinascimento e nel solitario Vico: ed alle accuse di filosofico esoticismo rispose, non già che la filosofia non aveva patria, ma che la questione era nel caso presente oziosa, giacché nel seguire il movimento tedesco gl'Italiani ripigliavano quello di casa propria. Erano – volendo pure applicare per la

¹⁸ «L'antichità ci presenta due grandi filosofie: l'indiana e la greca. In ambedue si riflette nettamente lo spirito nazionale» (B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1908, p. 11).

¹⁹ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 20. E proseguiva sottolineando come, «nel medio evo e nel nuovo tempo tutte le nazioni hanno i loro rappresentanti; ciascuna contribuisce la sua vita alla vita comune del pensiero; ciascuna pone un elemento della soluzione del problema, e non già la intera soluzione. Specialmente dopo il Risorgimento, quelle che appariscono come filosofie nazionali, il cartesianismo in Francia, il lockismo in Inghilterra, e così via via, non sono che tante stazioni per le quali passa il pensiero nel suo corso immortale» (Ivi, p. 21).

²⁰ Ivi, pp. 10-11.

filosofia i concetti della proprietà familiare – rivendicatori della propria eredità, non pitocchi dell'altrui». ²¹

Questa, in breve, la situazione in cui si venne a innestare l'idealismo in Italia. E poco conta se, come sostiene Spaventa, esso sia da interpretare come un ritorno delle problematiche sviluppate dal pensiero italiano del XVI secolo e, successivamente, arricchite dalle conquiste speculative della filosofia classica tedesca; o se, lasciando da parte questo movimento circolare, esso non sia che il semplice accoglimento, non per questo assimilato come corpo estraneo, del dibattito moderno che ha animato la storia della filosofia. Ciò che conta è che Hegel arriva in Italia – che sia a Napoli, o nel Gioberti riveduto da Spaventa – gettando le proprie radici in una terra in cui presto cominciarono a spuntare i primi e originali germogli, che, seguendo diverse linee di sviluppo, imporranno al dibattito culturale italiano un serio e ineludibile impegno speculativo. Infatti, se, da un lato, quelle discussioni ravvivarono gli studi che si ispiravano alla filosofia tedesca, dall'altro, esse stimolavano, con egual, se non addirittura maggiore, forza le riflessioni dei propri avversari. «Radicale, dunque, il rinnovamento culturale perseguito principalmente dallo Spaventa, dal De Sanctis e dai loro aderenti. Ispirato, com'era fondamentale, all'hegelismo, era affatto naturale che esso non restasse senza avversari più o meno pugnaci». ²² La vita filosofica italiana – di quell'Italia che in quegli anni aveva compiuto la grande impresa dell'unificazione nazionale – si animava di discussioni e polemiche nei salotti e nelle università, segnando una rinascita degli studi e un approfondimento dei più svariati interessi. È lo stesso Croce a riconoscere il valore di queste reazioni alla filosofia hegeliana – riconoscendo a questa il merito di averle animate, o per meglio dire provocate, nel vero senso della parola – quando afferma:

A ogni modo, queste opposizioni e questi contrasti erano vita: vita filosofica. Giobertiani, fornariani, tomisti, hegeliani di destra e di sinistra, positivisti, herbartiani, agnostici, prelati decorosi, professori autoritari e giovinotti *bohémiens*, tutti concorrevano per la parte loro a codesta vita. La filosofia era

²¹ B. Croce, *La statua di Vico e la filosofia a Napoli*, cit., p. 141. Si veda anche il giudizio offerto da Croce all'interno della sua *Storia della storiografia italiana nel secolo Decimonono*. In quelle pagine, a proposito di Spaventa, scriveva: «Meno libero forse del De Sanctis, meno aperto ai diversi interessi della vita, meno realistico (quantunque più filosoficamente disciplinato), lo Spaventa rifaceva la storia del pensiero italiano dal Rinascimento ai contemporanei Rosmini e Gioberti, congiungendolo al moto generale del pensiero europeo, del quale esso fu talora precorritore (nel Bruno, nel Campanella, nel Vico), tal'altra (nel Galluppi, nel Rosmini, nel Gioberti) apparente opposizione, che era sostanziale rispondenza in forma storica consentanea alle condizioni della società italiana» e concludeva riconoscendo che con la sua teoria «lo Spaventa voleva rendersi chiaro il problema filosofico che si poneva ora all'intelletto italiano, emancipato dalla vecchia scuola, consapevole del suo passato, affratellato col pensiero europeo» (B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo Decimonono*, vol. 2, Laterza, Bari 1921, p. 104-105).

²² F. Nicolini, *Benedetto Croce*, Utet, Torino 1962, p. 95.

diffusa dappertutto: le nuove correnti s'intrecciavano con quelle preesistenti al 1860; avvocati, magistrati, uomini politici, militari, erano intinti di filosofia e, in ispecie, di quella hegeliana.²³

E nel momento in cui Croce, come si vedrà più avanti, a proposito del periodo della formazione, faceva il suo ingresso – un ingresso forzato a causa della tragedia di Casamicciola del 1883 – in questo ambiente, partecipando ai dibattiti che animavano i salotti della casa dello zio Silvio Spaventa – diventato nel frattempo suo tutore –, e cominciando a pubblicare i suoi primi scritti; dicevamo, in quello stesso momento, i protagonisti di questa rinascita cominciavano a venire meno. E lo stesso Croce a ricordarlo:

Gli anni 1883-1885 furono fatali agli uomini che dopo il 1860 avevano dato avviamento alla cultura meridionale. In quei tre anni, essi morirono quasi tutti, vecchi e giovani. Nel 1883, il 20 febbraio, Bertrando Spaventa, e il 29 dicembre, Francesco de Sanctis (lo stesso anno morì, nel luglio, il latinista monsignor Mirabelli); l'anno dopo il Tullelli (27 gennaio), Antonio Tari (15 marzo), Augusto Vera (13 luglio), e a soli cinquant'anni (22 dicembre) Francesco Fiorentino; nel 1885 (31 dicembre), Vittorio Imbriani, appena quarantacinquenne.²⁴

Col ritorno a Napoli di Croce, nel 1886, dopo il periodo romano, il fermento culturale che aveva animato per diversi anni gli studi e i dibattiti della città, perdeva, d'un sol colpo, i suoi più importanti promotori. «Le tenebre, per allora, avvolsero davvero quegli uomini e l'opera loro. Gli scolari, gli amici, i clienti, i tanti che erano loro intorno, versate alcune lacrime e celebrate le cerimonie consuete, dimenticarono (salvo pochi) ciò che quegli uomini avevano avuto caro e in cui vivevano ancora: i loro scritti, i loro pensieri, i loro ideali».²⁵ La maggior parte dei lavori a cui attendevano quei grandi pensatori rimasero interrotti e per lungo tempo inediti, salvo qualche rara edizione di scritti e frammenti vari. «Gli altri, invece, coloro che occuparono le cattedre e i seggi accademici lasciati vuoti dai morti, non solamente non presero alcuna cura dell'opera loro, ma aiutarono a gettare terra sulle fosse, chiamando due volte morti i morti, o lasciando che altri così li chiamasse».²⁶ Finiva, così, una stagione importantissima per la cultura meridionale, e, come si è visto, per l'intero paese, in quanto i dibattiti cominciarono a Napoli, prima attraverso il canale

²³ B. Croce, *La letteratura della nuova Italia...*, IV, cit., pp. 280-281.

²⁴ Ivi, pp. 322-323. «Quando nel febbraio del 1883 spegnevasi repentinamente in Napoli la vita di B. Spaventa, in mezzo al compianto che l'inatteso luttuoso avvenimento aveva dovunque eccitato, in Napoli e fuori, si udì qua e là sussurrare da taluno, che il grande Idealismo, l'Idealismo post-kantiano, che aveva tutto di sé informato l'intelletto e l'animo dell'eminente pensatore, oramai tramontava con lui nella vita scientifica del nostro paese. E poco dopo cadevano, dapprima, in verdi anni ancora, Francesco Fiorentino (dic. 1884), poi Augusto Vera (luglio 1885), e da ultimo Camillo de Meis (marzo 1891), che di quell'Idealismo erano stati con lo Spaventa i più validi e stimati propugnatori in Italia» (D. Jaja, *Prefazione a B. Spaventa, Scritti filosofici*, a cura di G. Gentile, Morano, Napoli 1900, p. VII.). Cfr. inoltre F. Nicolini, *Benedetto Croce*, cit., pp. 95-96.

²⁵ Ivi, p. 323.

²⁶ Ivi, p. 324.

dell'insegnamento privato,²⁷ e, dopo l'unità nazionale, approdati nelle aule dell'università, avevano innescato un movimento di ripresa degli studi filosofici che ha condizionato, in maniera decisiva, la formazione culturale del neonato stato italiano.

L'hegelismo meridionale, data la natura eterogenea²⁸ delle sue componenti, non si trasformò mai in una scuola, e si avviò pian piano verso un inevitabile declino, senza però passare indarno, ma lasciando come testimone alla filosofia successiva un'importante eredità che soltanto attraverso un rinnovato impegno poteva essere riconquistata e trasformata. Poneva così le basi per quella che molti, a partire dai suoi stessi autori, hanno chiamato la "rinascita dell'idealismo", e di cui parleremo, in maniera più approfondita in seguito.

²⁷ Sulla polemica che ha suscitato l'adozione delle misure tese ad arginare il fenomeno dell'insegnamento privato a Napoli e l'imposizione dell'obbligo di immatricolazione, e che ha visto come protagonisti Spaventa, favorevole alla regolamentazione, visto soprattutto il basso livello di quelle scuole, e Settembrini, cfr. B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, IV, cit., pp. 296-298.

²⁸ «Proprio a causa di questa sua problematicità e malformazione di partenza – delle basi instabili da cui sorge e del ritardo storico con cui si sviluppa – l'hegelismo italiano forma tutt'altro che un movimento culturale unitario. Mentre strutturalmente la base del movimento si frantuma in centri focali diversi, privi di reciproco collegamento (come anche di una salda coesione interna), speculativamente la sua unitarietà ideale cede alla varietà e al dispiegamento multiforme dei punti di vista, al condizionamento di influssi esterni; piuttosto che un movimento unitario, esso appare in sostanza come il risultato – internamente contraddittorio – dell'incrocio di componenti diverse. Le ragioni dell'accentuato frazionismo che contraddistingue a un certo punto nettamente il fronte dell'hegelismo meridionale hanno proprio la loro scaturigine nello squilibrio determinato dall'impossibilità in cui esso si viene a trovare di condurre a confluenza, amalgama e omogeneizzazione quelle sue diverse e contraddittorie componenti» (G. Oldrini, *L'hegelismo «ortodosso» in Italia*, in AA. VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 666-667).

Si veda, a titolo di esempio, il rapporto tra i due hegeliani più importanti, e la differenza sostanziale fra i loro insegnamenti: «Col Vera, che insegnava storia della filosofia, con l'hegelianissimo Vera, che allora, dopo avere tradotto la *Logica* in francese, andava pubblicando nella stessa lingua, con ampî commenti, la *Filosofia della natura* (più tardi, avrebbe dato fuori anche la *Filosofia dello spirito* e quella *della religione*), il disaccordo era anche maggiore; come accade tra uomini che pensano diversamente idee, le quali, guardate in complesso e dall'esterno, paiono simili. Lo Spaventa era, soprattutto, un critico che lavorava intorno allo Hegel, pronto a oltrepassarlo, se il lavoro della sua mente lo conduceva a tale passo; anzi, con l'intima persuasione della necessità di questo superamento: – il Vera era uno spirito teologico, che comentava l'*Enciclopedia* come il credente i libri sacri. Lo Spaventa considerava lo Hegel come filosofo grandissimo, ma filosofo tra i filosofi, nella storia della filosofia, disposto a riconoscere ciò che di lui era già in altri e ciò che di altri doveva passare in lui: – pel Vera, nel verbo dello Hegel si esauriva tutto il mondo filosofico. Lo Spaventa era travagliato da dubbi, come intelletto alacre e indagatore ch'egli era; – il Vera aveva fatto getto di ogni dubbio, attenendosi alla parola del suo autore» (B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, IV, cit., pp. 274-275). Croce, nel proprio lavoro sulla statua di Vico (cfr. nota 1), aveva già affrontato queste differenze sostanziali fra l'interpretazione hegeliana del Vera, e quelle di Spaventa e De Sanctis, a proposito dell'assenza del busto del primo all'interno dell'atrio dell'Università di Napoli. Così scriveva Croce: «Nell'atrio dell'università napoletana sono, tra gli altri busti, quelli di Bertrando Spaventa e di Francesco de Sanctis: vi manca l'effigie dell'umbrò Augusto Vera, che diffuse la filosofia di Hegel in Francia e Inghilterra, e che per un quarto di secolo insegnò nell'università di Napoli. La mancanza non è del tutto ingiusta: e non si potrebbe confonder sotto lo stesso nome di hegeliano chi come il Vera la filosofia convertì in una specie di neoteologia, e si cullò nel verbo del maestro sul soffice riposo di un letto; e chi come lo Spaventa e il De Sanctis dallo Hegel aveva appreso principalmente che il pensiero è attività creatrice, non meccanismo di formole» (B. Croce, *La statua di Vico e la filosofia a Napoli*, cit., p. 141). Cfr. G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. III. I neokantiani e gli hegeliani. Parte seconda*, Principato, Messina 1921, pp. 135-137.

1.2 La nascita del positivismo italiano: Croce e le ragioni di un'opposizione

L'hegelismo lasciava aperta una sfida difficile, poiché, insieme al suo declino faceva la sua comparsa, nella scena italiana di quegli anni, un'altra importante corrente filosofica che, come accadde per l'idealismo, si affacciava tardivamente sul dibattito scientifico-filosofico della nostra penisola, ma che, nonostante questo ritardo, ebbe importanti e originali sviluppi: il positivismo.

Anche la ricostruzione di questo movimento, nato, in parte, come reazione agli eccessi di un certo pensiero metafisico – e come non pensare alle esagerazioni operate da alcuni hegeliani – risulta essenziale per cogliere i caratteri più significativi della formazione crociana. Prima di proseguire nelle analisi intorno alla reazione crociana al positivismo è bene, però, offrire una rapida ricostruzione storica del panorama culturale in cui tale opposizione è maturata. Come è noto, il positivismo, fece la sua comparsa intorno alla metà del secolo XIX, in parte, come reazione agli eccessi dell'idealismo,²⁹ sclerotizzato nella sua essenza dall'estremizzazione operata degli scolari di Hegel (e, in parte, con la diretta responsabilità dello stesso Hegel) della filosofia del maestro, e, per altri aspetti, come conseguenza degli importantissimi cambiamenti che, in un breve torno di anni, rivoluzionarono il quadro politico, culturale ed economico del continente europeo.

Non è un caso che Giuseppe Galasso, nei primi capitoli della sua importante opera intorno alla figura di Benedetto Croce, *Croce e lo spirito del suo tempo*³⁰, offra un'analisi estremamente approfondita dei fermenti che agitarono il panorama europeo e ricostruisca, in maniera puntuale ed efficace, quelle dinamiche che, a partire dal 1948, misero in movimento l'Europa scuotendo i diversi ambiti della vita e dello spirito dell'epoca.

Nonostante le diverse istanze che stavano alla base di tale rivoluzione,

vi fu un momento centrale, ed eminente se non unificante, di quella varietà, e fu la consacrazione delle scienze come campo della massima capacità conoscitiva dell'uomo e, insieme, come applicazioni esemplari di quel che sono il metodo autentico della reale conoscenza umana e i criteri effettivi della razionalità scientifica, e quindi anche il modello da perseguire e realizzare in ogni

²⁹ «La tendenza al positivismo e alla liquidazione si manifesta con forza a livello europeo e, se in Francia ha come bersaglio (non più in nome della religione positiva bensì della scienza positiva) la precedente tradizione illuministica e rivoluzionaria, in Germania ha come bersaglio la tradizione filosofica culminata in Hegel, liquidata pur sempre in quanto sinonimo di metafisica: dopo aver svolto un ruolo essenziale, a livello europeo, nella preparazione ideologica del '48, ora la filosofia in quanto tale e la filosofia hegeliana in particolare è costretta a subire le conseguenze della sconfitta» (D. Losurdo, *Dai fratelli Spaventa A Gramsci...*, cit., p. 36).

³⁰ G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002.

altro campo della conoscenza e dell'azione umana. L'espressione più matura e completa di questo trionfo delle scienze fu, nelle sue varie articolazioni, il positivismo.³¹

L'ambizione fondamentale del positivismo fu quella di attuare la riduzione di ogni aspetto della vita, sia esso naturale o spirituale, al metodo delle scienze; rendere misurabile e quindi conoscibile anche il più inaccessibile aspetto della realtà. La quantità, una volta omogeneizzata la dimensione qualitativa, si presentò come la categoria principale attraverso cui qualificare la realtà, la quale, a sua volta, privata del carattere spirituale divenne un ammasso omogeneo di oggetti astratti tenuti insieme da un freddo meccanicismo. In tale sistema, l'uomo stesso cominciò a perdere, in maniera graduale, la propria veste spirituale e, trasformato in un cumulo di atomi psichici, non riuscì a sfuggire alla lunga mano di quella nuova scienza, la psicologia, che si fece carico di liberare il soggetto – che diviene piuttosto freddo oggetto inerte nelle mani dello scienziato – da ogni male interiore, a eliminare ogni inceppo all'interno del meccanicismo.

In un periodo di agitazioni sociali, in cui i valori tradizionali, e i sistemi di pensiero che ne stavano alla base, cominciarono a mostrare le prime crepe, e cominciarono ad avviarsi verso il loro definitivo e inesorabile crollo, il positivismo si presentò, per i motivi che abbiamo ricordato, come una forza irresistibile, capace di scalzare il vecchio apparato e, attraverso la fede incontrastata nel progresso e nella razionalità scientifica, prenderne il posto. In questa prospettiva, il positivismo «non va giudicato come una affermazione filosofica, quale indubbiamente è, ma va giudicato innanzitutto e soprattutto in relazione allo sviluppo scientifico della sua epoca. È da questa relazione che il positivismo assume la forza d'urto e di diffusione che lo qualifica come *la filosofia della sua epoca*».³² L'estrema fiducia nei confronti del positivismo può essere interpretata, quindi, per certi aspetti, come una delle conseguenze dello sconvolgimento che, nel campo tecnico-economico, aveva comportato la rivoluzione industriale. I sorprendenti risultati che rivoluzionarono in pochi

³¹ G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 23. Scrive Coppolino, sottolineando il valore programmatico di questa nuova corrente di pensiero, che si presentava come la risposta ai problemi della società europea travagliata dalla crisi dei grandi sistemi: «Volendo delineare in generale una caratterizzazione del programma di questa filosofia scientifica – che è poi più un orientamento che una costruzione filosofica sistematica, che si afferma in Europa soprattutto nella seconda metà del secolo decimonono – si può dire che si tratta della convinzione che la scienza possa risolvere tutti i problemi che lo spirito umano riesce a porsi in modo ragionevole, e che – viceversa – non riconosce alcuna legittimità a problemi filosofici diversi dai problemi scientifici» (S. Coppolino, *Temi e problemi della cultura filosofica del '900*, Antonio Perna editore, Messina 1992, p. 15). Nel capitolo intitolato *Scienza e filosofia nella cultura italiana del primo Novecento* (Ivi, pp. 9-51), Coppolino propone una ampia riflessione intorno al contesto scientifico-filosofico italiano dei primi del Novecento, mettendo in evidenza le questioni teoretiche e metodologiche che, non senza polemiche, lo hanno animato.

³² Ivi, p. 25.

decenni il modo di vivere degli europei consegnarono nelle mani del positivismo un enorme potere persuasivo.

E per quanto riguarda l'Italia? Quali furono le dinamiche che accompagnarono lo sviluppo del movimento positivistico? Quali le esigenze che ne stavano alla base? E soprattutto quali le sue relazioni, non soltanto di natura oppositiva, con l'hegelismo?

Sarebbe alquanto riduttivo vedere nel positivismo italiano solo un semplice contraccolpo all'hegelismo. Certo, esso nacque, in parte, come una genuina reazione, ed è questo il suo merito maggiore, alla metafisica sclerotizzata – solo in minima parte riconducibile ad una matrice idealistica – che dominava il piano speculativo italiano. Scrive in proposito De Ruggiero:

In fondo, chi pensi in che condizione miserevole si era ridotta la metafisica in Italia, tra il platonismo annacquato degli uni, l'inconcludenza semi scettica degli altri, e qualche riesumazione di tomismo per giunta, non preannunziata in alcun modo dallo stato precedente della cultura e voluta con qualche sforzo, non può che considerare come un progresso quel positivismo, che almeno si presentava come critica delle vane ideologie e richiamava le menti allo studio dei fatti.³³

Quindi, il positivismo, che arrivava in Italia con ampio ritardo rispetto al resto d'Europa, per certi aspetti, si faceva portatore di una sana esigenza, ed era pronto a scuotere dal torpore in cui erano caduti numerosi settori della cultura italiana, dalla scienza alla storia, dalla medicina alla filologia, attraverso il richiamo al concreto e alla ricerca dei fatti.

Se si dovesse scegliere una data precisa – anche se nella storia, e nel suo complesso sviluppo non è sempre facile, se non affidandosi all'arbitrio, determinare delle cesure nette – per determinare l'ingresso del positivismo nella tradizione filosofica italiana, il 1865 rappresenta un anno decisivo. Certo, la maggior parte degli studiosi che si sono occupati di storia della filosofia italiana rintracciano una prima forma di metodo positivistico, o comunque un rappresentante di quelle istanze che verranno fatte proprie dal movimento, in Carlo Cattaneo.³⁴ Ma lasciando da parte la questione, sempre complicata, dei precursori,

³³ G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, vol. II, Laterza, Bari 1929, p. 113. Dello stesso avviso Garin che ribadisce: «D'altra parte non è esatto neppure vedere nel positivismo esclusivamente la reazione all'idealismo; se di reazione si deve parlare, converrà piuttosto riferirsi alle ultime scialbe forme di spiritualismo, dal Mamiani al Conti, in cui veniva esalandosi in tenui sospiri l'anima bella dei retori nostrani» (E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, cit., p.1244).

³⁴ Gentile, nel volume della sua storia della filosofia italiana dedicata al positivismo, esprimendo il proprio disaccordo con Ardigò – il quale rintracciava, come si vedrà più avanti, in un saggio del Villari la fondazione del positivismo italiano – affermava: «Carlo Cattaneo, aveva da circa un decennio dette le stesse cose. La prosapia positivistica è più antica, dunque, e più illustre. C. Cattaneo, fu uomo d'intelligenza superiore e di dottrina universale, scrittore di un'energia, di una potenza plastica, di una lucidezza, che pochi gli possono stare a canto nella nostra letteratura; carattere antico. Negli studi linguistici e negli economici stampò orme profonde; negli scritti storici, specialmente nelle *Notizie sulla Lombardia* (1844) e nel libro su *l'Insurrezione di Milano nel 1848* (1848), diè prova di una penetrazione realistica, di un vigore di sintesi, di un'efficacia di rappresentazione, mirabili. Egli appunto è l'iniziatore di cui si può gloriare il positivismo italiano. Ma,

come si già accennato, è il 1865 la data più significativa della storia del positivismo filosofico italiano.³⁵ È l'anno in cui Villari legge la sua famosa prolusione, intitolata *La filosofia positiva e il metodo storico*,³⁶ in cui segnala l'esigenza di rinunciare a quella conoscenza assoluta che ha contraddistinto gran parte del pensiero filosofico, e di ritornare ai fatti, cercando di rintracciare le leggi che ne stanno alla base. Ritornare al concreto,

anch'egli, fu un filosofo?» (G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. II. I positivisti*, Principato, Messina 1921, p. 2). Dello stesso avviso De Ruggiero, anche se più parsimonioso nei complimenti: «Uno dei primi positivisti è il Cattaneo, un diligente studioso di scienze sociali. Uomo di spirito veramente positivo, egli combatte la metafisica come una scienza vana, che non serve a niente» (G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, vol.II. cit., p. 114). De Ruggiero, commentando le idee di Cattaneo riguardanti l'esperienza come azione del fenomeno, che è reale, sulla coscienza dell'individuo che, infine, misura quelle forze che provengono dall'esterno, afferma che «non si tratta cioè che di quel mero soggettivismo contro cui un Kant e un Rosmini avevano reagito, per la buona ragione che esso non giova a fondare l'oggettività del sapere. Kant e Rosmini erano dunque più positivisti del Cattaneo!» (Ivi, p.115) L'autore, nello spiegare il perché di tanta attenzione dedicata a Cattaneo nel corso dell'esposizione, non si risparmia una stoccata contro il positivismo successivo, ribadendo che si è soffermato a «parlare del Cattaneo, sia perché è il più intelligente dei vecchi positivisti, sia perché l'esposizione che [si è] fatto della sua dottrina ci risparmia la pena di parlar minutamente di altri scrittori. In fondo si rassomigliano tutti: il Villari, il Gabelli, l'Angiulli, per citare i maggiori. Sono in genere specialisti che vogliono allontanare lo spauracchio della metafisica, che spesso è il fantoccio della loro immaginazione» (*Ibidem*). Garin, nel descrivere il metodo che sta alla base dell'atteggiamento positivistico, scrive: «Il metodo dell'indagine dev'essere rigorosamente scientifico, deve conformarsi al processo di tutte le scienze, per sostituire alle vane discussioni dei metafisici e dei teologi quella "unanimità ch'è principio delle scienze sperimentali" [...]. Fatti, dunque, e metodo scientifico; anzi, sintesi dei risultati delle altre scienze per collocare nella trama della realtà l'uomo verso il quale viene fatto convergere il tutto» (E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, cit., p.1187). Ma, a differenza degli altri, ammette l'immagine di un Cattaneo positivista, potremmo dire, "con riserva"; egli afferma, infatti, che «solo impropriamente può parlarsi di un positivismo vero e proprio del Cattaneo, di cui pure sono fondamentali e il metodo d'indagine e l'interesse per la ricerca sociologica» (Ivi, p. 1245). Sulla stessa linea il giudizio di Bobbio che nell'*Introduzione* a un testo di Cattaneo afferma: «Se positivista poté sembrare, lo fu per quel tanto che il positivismo accolse e riprodusse dell'illuminismo, unendo l'Ottocento al Settecento al disopra dell'idealismo trascendentale e dell'ontologismo spiritualistico» (N. Bobbio, *Introduzione* in C. Cattaneo, *Stati uniti d'Italia*, a cura di N. Bobbio, Chiantore, Torino 1945, p.14). «Per la stessa ragione onde il Cattaneo non fu positivista, ma scienziato positivo, può dirsi ora che più che razionalista fu uomo di ragione» (Ivi, p.15). «La verità è che il Cattaneo, come non fu né positivista né razionalista, non fu nemmeno storicista, ma soprattutto storico, scienziato della storia, tendente a portare la sua mentalità di uomo positivo e di ragione pur nell'immenso e ancora in gran parte imperscrutato mondo della storia; onde, mosso dal proposito di recare agli studi storici quegli immensi benefici che il metodo positivo aveva recato alle scienze naturali, finiva per lasciarsi dietro le spalle la filosofia della storia per gettare le prime fondamenta di una sociologia positiva» (Ivi, p.17).

³⁵ Per quanto riguarda il tema del positivismo filosofico italiano cfr. le importanti riflessioni di Antonio Santucci: A. Santucci, *Eredi del positivismo: ricerche sulla filosofia italiana fra '800 e '900*, Il mulino, Bologna 1996; Id., *Positivismo e cultura positivistica: problemi vecchi e nuovi*, in AA. VV., *L'età del positivismo*, a cura di P. Rossi, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 23-73; AA. VV., *Scienza e filosofia nella cultura positivistica*, a cura di A. Santucci, Feltrinelli, Milano 1982.

³⁶ «Di quello più noto *La filosofia positiva ed il metodo storico*, che fu materia d'una prolusione letta dal Villari al principio del suo primo corso di storia (1865-66) nell'Istituto superiore di Firenze, ricordammo il giudizio recato dall'Ardigò. Ma realmente, quando venne in luce incontrò tanti contraddittori e sollevò così importanti discussioni, che non gli si può negare un'importanza storica. Se ne occupò subito il Mamiani, difendendo i diritti del suo platonismo contro la nuova filosofia positiva. L'anno appresso ne scrisse il Fiorentino; e poi lo Spaventa e il De Meis, e più tardi anche il Tocco. Se, per il tempo in cui venne pubblicato, lo scritto del Villari (che ancora non aveva dato in luce nessuna di quelle opere storiche di polso, onde acquistò poi tanto nome e autorità) non avesse avuto un significato, non sarebbe possibile spiegarsi il gran caso che allora ne fecero anche gli scrittori più seri di filosofia. E l'importanza di esso mal s'intenderebbe guardando alla tesi che vi si sostiene, e al modo che v'è sostenuta» (G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. II, cit., pp. 62-63).

prendendo in esame l'individuo nella sua realtà, scacciando definitivamente la concezione di un uomo astratto e fuori dal mondo.

In quello stesso anno Tommasi, con *Le dottrine mediche e la clinica*, «abbandona ogni presupposto filosofico spiritualista, rivendicando per le scienze “obbiettive e naturali” una piena indipendenza da qualunque speculazione metafisica, da qualunque presupposto che non sia integralmente spiegabile con l'esperienza».³⁷ E, sempre nel 1865, con il suo discorso accademico, *Il naturalismo moderno*, Tommasi dà il via alla riscossa contro quell'hegelismo che aveva animato le aule dell'università napoletana; e «fu, di certo, un fiero colpo portato agli studi speculativi di quell'università, dove da pochi anni Hegel era successo a Gioberti, suscitando tuttavia nei giovani pari appassionamento e lo stesso vivo entusiasmo idealistico»³⁸. L'università di Napoli, che, come si è visto, era animata per larga parte dal pensiero dell'hegelismo meridionale, aveva visto sorgere nel proprio seno il positivismo e si può affermare che «quel discorso sul Naturalismo moderno segna una data veramente importante nella storia della cultura napoletana: fu come una bandiera nuova, che sventolasse nell'Università».³⁹ Questo fatto non desterebbe meraviglia se non si considerasse la formazione di Salvatore Tommasi. Come racconta Gentile, la

sua cultura s'era formata a Napoli tra il '34 e il '49 (quando convenne anche a lui riparare in Piemonte, donde passò nel '59 a insegnare a Pavia e nel '65, quando ci fu una clinica a Napoli, in questa città): ossia in quegli anni appunto in cui tutta la cultura napoletana fu orientata verso la filosofia, e propriamente verso l'idealismo hegeliano: e tutti i giovani, letterati, medici o avvocati, cercavano nei libri e negli studi privati, allora assai fiorenti, di approfondire e disciplinare o riformare la materia da loro particolarmente professata col rigore del pensiero speculativo⁴⁰.

E, testimonianza di questa iniziale formazione, è il fatto che nelle sue ricerche mediche egli muoveva a partire da temi affini a quelli della filosofia hegeliana, cercando di rintracciare un finalismo spirituale alla base dello sviluppo causalistico degli organismi.

Tommasi non rappresenta un caso isolato. Molti degli studiosi che abbracceranno questo movimento vengono dalle fila dell'hegelismo – o, comunque, l'hegelismo ha avuto una importanza decisiva nel corso della loro formazione. Come afferma Garin, sottolineando la diffusione di questo fenomeno, «il primo positivismo italiano si afferma largamente fra gli intellettuali della diaspora napoletana, da Villari a Marselli, a Angiulli, tutti ex-hegeliani»⁴¹

L'apparente contraddizione che sta alla base di questo fenomeno risulta meno ingiustificata se si considera quello che si è affermato in precedenza a proposito della natura

³⁷ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, cit., p. 1245.

³⁸ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. II, cit., p. 37.

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ Ivi, p.30

⁴¹ E. Garin, *Tra due secoli...*, cit., p. 68.

dell'hegelismo precedente il '48. Come si è visto, esso, più che diffondersi attraverso lo studio approfondito del sistema, ha incarnato, in un primo momento, le istanze libertarie e la passione politica di quel gruppo di intellettuali che, soltanto con la diaspora, sono arrivati a sviluppare l'esigenza di passare a una riflessione più approfondita dei temi hegeliani, e, di conseguenza, ad un rapporto serrato con i testi del filosofo di Stoccarda. Non meraviglia, allora, che molti di questi studiosi, lontani da Napoli e da quel fervore di idee, abbiano subito influenze diverse e abbiano continuato il loro percorso intellettuale lungo altre, e ben diverse, strade.

È il caso, ad esempio, di Villari. Scrive Gentile, a proposito del soggiorno toscano dello studioso, in seguito ai fatti di Napoli: «Ma non v'ha dubbio che la lontananza dagli amici napoletani della prima giovinezza, gli studi storici ai quali si applicò in Toscana, l'influsso esercitato sul suo spirito da Gino Capponi, che vi godeva allora grandissima autorità e impersonava degnamente le tendenze positive, storiche, antispeculative dello spirito toscano, dovettero ben presto spegnere in lui ogni ardore per la filosofia hegeliana».⁴²

Ma, se, per il Villari, questo cambiamento appare motivato dalla natura strettamente entusiastica del suo iniziale idealismo, secondo Garin, le ragioni di fondo che stanno alla base di questo fenomeno – quello per il quale molti dei positivisti hanno aderito in un momento iniziale all'hegelismo – sono più profonde. Esse vanno ricercate nell'assonanza, spesso sottolineata dai critici, fra alcuni dei temi fondamentali delle due correnti. Afferma Garin:

Il positivista non deve fare un grande scarto rispetto all'hegeliano. La Scienza – lo ripeterà qualche anno dopo Jaja a Mantegazza – è la ragione, e di fronte ha le illusioni e l'oscurità, la religione e i miti. Neppure mutano i santi e i confessori: Bruno, Galileo e Vico. Il Bruno, al quale il Trezza scioglieva un inno nel '76 chiudendo il suo Epicuro, non era diverso da quello di Spaventa e

⁴² G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. II, cit., p. 57. È interessante notare il duro giudizio di Gentile nei confronti di Villari: «Non ci fu bisogno di critica: perché non erano propriamente convinzioni che si dovevano spiantare dal suo cervello, ma era un sentimento d'entusiasmo, nato da comunanza di studi con giovani amici entusiasti di Hegel, destinato naturalmente a essere smorzato da nuovi interessi, da nuove preoccupazioni, che il nuovo ambiente e i nuovi studi venivano a promuovere in lui. Hegel realmente egli non l'aveva mai studiato. Quindi non dovette durar fatica a dimenticarlo» (Ivi, p. 57). E, dopo aver approfondito la natura entusiastica della filosofia di Villari, continuava prendendo di mira l'«ingenuo idealismo del Villari, che potrebbe definirsi: l'idealismo degli entusiasmi; il cui appagamento, per ciò che riguarda la scienza, consiste, non nella ricerca scientifica, bensì nell'appassionamento immediato per ogni forma di verità. Il Villari, dunque, a contatto con lo spirito antispeculativo e storico, moderato e conciliativo dei toscani, non dové durar fatica a dimenticare Hegel, ed abbracciare l'onorata e gloriosa tradizione galileiana, del metodo positivo e d'osservazione in ogni ordine di scienza, dell'ideale perciò di una scienza che, attenendosi all'osservabile, cioè all'empirico, non avesse adito nel campo metafisico, proprio delle credenze religiose; pronta pertanto ad accordarsi con la religione, riconosciuta d'altronde, teoricamente e storicamente, fondamento unico d'ogni moralità e d'ogni sana e forte vita politica» (Ivi, p. 60).

Fiorentino: era sempre il martire di una concezione ‘naturalistica’ del mondo, così come il Pomponazzi dell’Ardigò era quello del Fiorentino, ma anche più modernizzato.⁴³

E tornando a Villari, si può sostenere, sempre secondo l’interpretazione dello storico della filosofia, che egli seppe interpretare, meglio di altri, il bisogno di cambiamento e trasportare nel positivismo l’eredità hegeliana.

Il corrispondente e l’amico di Mill il positivista criticato dai comtiani, che nel ‘64 si recherà in devoto pellegrinaggio alla tomba di Hegel, il pensatore che batté sempre sulla peculiarità del positivismo come metodo sperimentale, negli anni Sessanta sapeva bene il valore ideologico della filosofia positiva. Sapeva benissimo, lui futuro protettore di Trezza e di Ardigò, amico di Gabelli, che toccava ora al positivismo l’eredità dell’hegelismo: che il positivismo sarebbe stato l’ideologia della nuova Italia progressista.⁴⁴

Il positivismo diventa così la cultura dominante, sotto la cui bandiera si cerca di rimodernare la cultura italiana, liberandola dalle rigide maglie di una metafisica ormai logora e non rispondente alle nuove esigenze sorte assieme alla nuova fase culturale post-unitaria. «Così, da quanto si è detto risulta confermata la funzione del positivismo quale ideologia dei gruppi culturalmente egemoni dopo il ‘60, intesi alla strutturazione dello Stato unitario, a quel modo che un certo hegelismo aveva inciso nel precedente momento rivoluzionario, accomunati entrambi dalla esigenza della fondazione dello Stato laico contro l’opposizione della Chiesa in un paese cattolico che non aveva conosciuto la Riforma».⁴⁵

Una posizione dominante che è destinata a durare poco. I nuovi fermenti sociali di fine secolo e la diffusione sempre più forte delle correnti irrazionalistiche, insidiano la filosofia positiva da ogni parte. Il bisogno di nuove risposte ai bisogni sempre più stringenti che

⁴³ E. Garin, *Tra due secoli...*, cit., p. 73. In un’altra importante opera Garin aveva affermato, a proposito di questa comunanza fra positivismo italiano e l’hegelismo meridionale: «E fratello nemico del positivismo, eppure cospirante con esso, viveva l’hegelismo meridionale, fosse quello ricco e valido dello Spaventa, o quello più sottile di Francesco De Sanctis, o quello che s’incontrò col marxismo di Antonio Labriola» (E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943*, cit., p. 5). E qualche pagina più avanti, ritornava su questo argomento riguardante l’iniziale convergenza di hegelismo e positivismo e la loro successiva e inevitabile opposizione: «Tuttavia può vedersi ancora una volta l’azione convergente che, rispetto a posizioni tradizionali, l’hegelismo meridionale e il positivismo più serio vennero esercitando in profondità. Si trattava di una sola polemica contro la tradizione, contro le posizioni dogmatiche, contro la filosofia scolastica. Anche se, poi, le due vie dovevano divergere, e con divergenze che si ripercotevano sul piano politico: per la distanza che passava tra il liberalismo degli Spaventa col sottinteso dello stato etico, il “comunismo” di un Labriola, e la democrazia o il socialismo “umanistico”, e meglio direbbersi umanitario, cui inclinarono non pochi positivisti» (Ivi, p. 20).

⁴⁴ Ivi, pp.74-75.E, ribadendo il ruolo politico di questo movimento, aggiunge: «Se ripercorriamo seriamente, momento per momento, la genesi del ‘manifesto’ del positivismo italiano, che ne consacrò i tratti fondamentali – ossia il testo del Villari del ‘66 – vediamo con chiarezza il significato e la funzione ideologica del nuovo indirizzo di cultura, e la consapevolezza teorica con cui viene chiamato a sostituire l’hegelismo nel compimento e consolidamento dello Stato unitario prima e dopo il Sessanta» (Ivi, p.75).

⁴⁵ Ivi, p. 79.

derivavano dai cambiamenti sociali, e la delusione derivante dall'incapacità del positivismo di cogliere tali istanze, rinnovando il proprio apparato, sancirono la

crisi della 'fede' positivista fra l'80 e il '90 nel mutare di tutta la situazione italiana, sotto rincarzare delle tensioni sociali, nell'emergere e nel maturare del movimento operaio in tutta Europa, nel diffondersi progressivo negli anni Novanta dell'interesse per Marx e il 'materialismo storico', mentre si accentuava verso la fine del secolo la circolazione di pensatori come Schopenhauer e Nietzsche. La Scienza fino allora messa sugli altari si dimostrava un idolo mistificante, che non risolveva la questione sociale né rispondeva alle domande più radicali dell'umanità; che anzi mortificava l'uomo, e lo distruggeva, assoggettandolo al fatale divenire dei fatti naturali.⁴⁶

Dopo questa breve parentesi, che non ha certo l'ambizione della completezza, ma soltanto di offrire un quadro di riferimento entro il quale Croce si trovò a muovere i suoi primi passi, è possibile tornare alla questione riguardante l'opposizione del filosofo al positivismo.

«Frequente si ode la raccomandazione da parte degli uomini di umori pacifici o piuttosto indifferenti di astenersi dal polemizzare, e star paghi ad esprimere in modo positivo le proprie idee. Ma il vero è che solamente l'artista può esprimersi senza polemica, appunto perché egli esprime il suo animo e non ragiona idee. Le idee sono sempre armate di lancia e scudo, e chi vuole farle valere tra gli uomini deve lasciarle guerreggiare».⁴⁷ A questa convinzione, espressa nelle pagine della *Logica*, Benedetto Croce rimase sempre fedele, dalle prime uscite polemiche fino alle ultime fatiche filosofiche. Proprio per questo, non è possibile poter comprendere a pieno il senso profondo della filosofia crociana senza prima aver individuato l'obbiettivo polemico contro cui egli, di volta in volta, si è scagliato – rimanendo all'interno della potente immagine offertaci dallo stesso Croce – “lancia in resta”. Quello che, in ogni sistema filosofico, appare come una semplice affermazione, reca sempre in sé, poiché *omnis determinatio est negatio*, una posizione critica nei confronti di altre teorie alle quali, necessariamente, a causa di questa implicita negazione, ci si oppone. Prendendo in considerazione il vastissimo arco temporale – dagli ultimi anni dell'Ottocento fino a alla prima metà del Novecento – lungo il quale, senza interruzioni, Croce portò avanti la propria attività filosofica, politica e storica è possibile rintracciare, tra le tante polemiche che lo videro protagonista, un filo conduttore che, fin dalle opere giovanili, ha animato le riflessioni del filosofo: l'opposizione al positivismo.

⁴⁶ Ivi, pp. 79-80.

⁴⁷ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* [1909], a cura di C. Farnetti con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 231.

È lo stesso Croce, in un testo in cui, come capita spesso all'interno della letteratura crociana, traccia un bilancio⁴⁸ della propria attività intellettuale, a offrirci un'importante testimonianza del suo antipositivismo. Scrive il filosofo: «Come gli uomini tutti, ho detto, o scritto, anch'io parecchie corbellerie, delle quali mi dolgo e arrossisco, e che ho procurato e procuro di correggere. Ma al modo stesso che nell'elenco dei dieci comandamenti del Signore ve ne ha parecchi che credo di non aver mai violato, così tra le corbellerie che nel corso della vita si possono commettere da chi pratica con la filosofia e con gli studî in genere, ce n'è una della quale mi compiaccio di essermi sempre tenuto puro, anche nei primi anni della mia giovinezza. Non sono stato mai positivista».⁴⁹

Il testo in questione è tratto da un saggio raccolto in *Cultura e vita morale* e intitolato *A proposito del positivismo italiano. Ricordi personali*. In queste pagine, colme di battute sprezzanti e di pesante ironia, Croce delinea il contesto entro il quale, ancora studente di giurisprudenza, cominciò a muovere i primi passi negli studi storico-filosofici. Come si è visto in precedenza, in Italia, il positivismo ebbe una diffusione tardiva e si connotò di alcuni caratteri originali, seguendo uno sviluppo diverso rispetto al resto d'Europa, poiché, in questa giovane nazione che, finita l'eccezionale impresa unitaria, andava formando la propria cultura nazionale, esso si trovò a rispondere a esigenze storiche affatto diverse rispetto a quelle degli altri paesi. A titolo di esempio si porti la sorpresa espressa da Croce

⁴⁸ Per quanto riguarda l'attività autobiografica all'interno dell'opera di Croce cfr. P. Bonetti, *Autobiografia*, in AA. VV., *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, a cura di R. Peluso e R. Viti Cavaliere, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2016, pp. 101-118 e Id., Croce: biografia, autobiografia e filosofia in AA. VV., *Croce filosofo. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte [Napoli-Messina 26-30 novembre 2002]*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp.109-116.

⁴⁹ B. Croce, *A proposito del positivismo italiano. Ricordi personali* [1905], in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari 1914, p. 45. Questa affermazione di Croce, per quanto nel suo insieme è da considerare legittima, deve però tenere conto del fatto che, in un primo momento, il giovane erudito, in cerca di un maggiore solidità speculativa, si rivolse al positivismo, salvo stornarsene immediatamente. È lo stesso Croce a farlo notare quando afferma: «Ma io provavo un'invincibile ripugnanza contro il positivismo, e ora che ne cerco le cagioni, scorgo senza dubbio che la prima di queste nasceva dalla delusione del mio cervello di adolescente, ansioso di luce, e che rivolgendosi ai libri dei celebrati positivisti, otteneva soltanto qualche gruzzolo di fatterelli incoerenti e qualche matassina di ragionamenti triviali» (Ivi, pp. 46-47). Su ciò si consideri la riflessione di Raffaello Franchini intorno alla famosa memoria del 1983, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*: «Comunemente si considera questo scritto come una diana di battaglia del rinascite idealismo contro il positivismo dominante allora nel campo delle scienze morali [...]. Il Croce che scrive la memoria del 1983 è assai diverso da quello più noto e studiato, anche se non sempre o raramente inteso, che formulerà la dottrina del carattere pratico delle scienze negando loro ogni potere conoscitivo: al contrario è bene ferma nel giovane Croce l'idea che l'unica conoscenza avente valore universale è quella scientifica» (R. Franchini, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1995, pp. 35-36). Si aggiunga inoltre che, nella sua prima forma, la *Memoria* giungeva ad un risultato diametralmente opposto rispetto a quello definitivo, poiché, all'interrogativo se la storia è da considerare arte o scienza, optava per la seconda di queste ipotesi. Per una analisi più dettagliata sul rapporto che lega filosofia e scienza nelle prime opere di Croce cfr. G. Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, Giannini, Napoli 1984 e in particolare il capitolo intitolato *Conoscenza scienza e filosofia nei primi scritti teorici*.

nei confronti della connotazione democratica che esso assunse all'interno del panorama politico italiano. Scrive Croce: «Ma la democrazia italiana era, non si sa perché (se non forse per la smania di popolarità, che è male quasi inevitabile di tutte le democrazie), positivistica; e il mio stomaco si ricusò di digerirla, finché essa non prese qualche condimento dal socialismo marxistico, il quale, cosa ormai notissima, è impregnato di filosofia classica tedesca».⁵⁰ E concludeva duramente: «Anche oggi la fraseologia positivistica di certi democratici italiani mi fa sorgere impeti di conservatore!»⁵¹ Ma, pur se in maniera tardiva, anche in Italia, come si è visto, il positivismo riuscì a conquistare una posizione di predominio nel contesto culturale dell'epoca, divenendo, per qualche decennio, la corrente di pensiero dominante, fiera avversaria delle opposte tendenze filosofiche.

In questo contesto, in cui il positivismo si presentava come forza egemone imponendo, per la sua connaturata tendenza a invadere e conquistare ogni aspetto della vita culturale, il metodo scientifico ad ogni disciplina per elevarla al rango di scienza⁵², risultava estremamente arduo, soprattutto in campo filosofico, richiamarsi alla tradizione precedente. Come scrive Croce, «rifiutare allora d'isciversi al gran partito positivista, prendere un altro titolo, come d'idealista o di hegeliano o di herbartiano o di rosminiano, era il medesimo che rassegnarsi a essere considerato cervello balzano dai benevoli, questurino travestito dai positivisti esaltati e spadroneggianti; e affrontare, insomma, gl'inizi della vita scientifica tra la diffidenza generale».⁵³

Non giova, soffermarsi ancora sui giudizi critici espressi da Croce in queste pagine,⁵⁴ che, come qualcuno a notato,⁵⁵ anziché prendere le mosse da una rigorosa analisi teoretica, imboccano la via del ricordo e del sentimento. Ma appunto per questo, ci danno la possibilità di comprendere l'importanza fondamentale di questa opposizione al

⁵⁰ *Cultura e vita morale...*, cit., pp. 49-50.

⁵¹ Ivi, p. 50.

⁵² Su questo tema cfr. G. Cotroneo, *Il rango della storia*, «Il Mulino», XXXV (1986), pp. 617-649 ora in Id., *Questioni crociane e post crociane*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994. Per una considerazione intorno all'interpretazione che del pensiero Croce, nel corso della sua lunga attività di studioso, Cotroneo ha offerto cfr. G. Cacciatore, *Il Croce di Girolamo Cotroneo*, in AA. VV. *Lo storicismo di Girolamo Cotroneo*, a cura di G. Gembillo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 9-26.

⁵³ B. Croce, *A proposito del positivismo italiano. Ricordi personali*, in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari 1914, p. 46.

⁵⁴ Oltre al saggio in questione, l'intera opera è disseminata di attacchi al positivismo e al ruolo da esso svolto all'interno della cultura scientifica italiana.

⁵⁵ «Ritengo quasi superfluo sostenere che è impossibile darsi ragione, comprendere a fondo il pensiero di Croce, prescindendo dalla sua radice antipositivistica, che nelle pagine del saggio appena ricordato si manifesta senza riferimenti teoretici forti e con toni apertamente sprezzanti» (G. Cotroneo, *Positivismo*, in AA. VV., *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, cit., p. 534 e cfr. Id., *La "liquidazione" del positivismo*, in Id., *Croce filosofo italiano*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 121-138).

positivismo, la quale, vissuta in maniera drammatica, diventa uno stato emotivo fondamentale che spinge Croce ad approfondire i propri studi filosofici per poter trovare, in maniera autonoma, le risposte ai dubbi che, man mano, sorgevano nel corso del proprio lavoro di storico ed erudito. Questo antipositivismo può essere visto, insomma, come l'«atteggiamento originario del suo spirito, di quello dal quale procede l'indirizzo più spontaneo e autentico del suo pensiero; si tratta della vera matrice o incubatrice dei suoi atteggiamenti non solo teoretici, ma [...] anche politici e civili; si tratta dell'elemento permanente e dominante di raccordo e di continuità della sua sessantennale riflessione».⁵⁶

Quindi, il giovane Croce, fin dal principio mosse dal bisogno di contrastare questo atteggiamento riduzionista nei confronti della realtà e di tutte le sfumature che la compongono. Come si vedrà fra qualche pagina, l'eredità, fatta propria, della lezione desanctisiana, che metteva al centro l'autonomia dell'attività estetica, e l'insegnamento di Antonio Labriola che, attraverso la filosofia di Herbart, metteva l'accento sul momento della distinzione, servirono al giovane erudito come viatici essenziali – i quali lo preservarono dalle ammaliatrici promesse del metodo positivo – per intraprendere un lungo e faticoso cammino, verso l'elaborazione di una prospettiva diversa, che potesse garantire la complessità del mondo spirituale. Come è chiaro, i bisogni della vita pratica sono la fonte essenziale dalla quale nasce l'attività teoretica; non si comincia a riflettere dal nulla, in maniera asettica e slegata dalle circostanze storiche in cui si è immersi. Partendo da quel sentimento di avversione, Croce fu costretto a riflettere; e, come vedremo, lo fece in maniera sempre più approfondita. Un punto di vista importante, in questo percorso, è quello delineato dallo stesso Croce in quello che rappresenta uno dei più preziosi reperti autobiografici che il filosofo ha tracciato nel corso della propria vita: il *Contributo alla critica di me stesso*. Le pagine di questa importante, quanto profonda, biografia spirituale che Croce compone con un attento sguardo retrospettivo, offrono importanti indicazioni intorno alla questione della sua formazione intellettuale e alle fonti del suo primo approccio con il pensiero hegeliano.

1.3 Lo svolgimento intellettuale: tra De Sanctis e Labriola

⁵⁶ G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 148.

E, proprio dal *Contributo*, conviene partire. Scrive Croce: «Sono entrato nell'ultimo anno del decimo lustro, e mi giova, nella pausa ideale indetta nel mio spirito da questa data, guardare indietro al cammino percorso e cercar di spingere lo sguardo su quello che mi conviene percorrere negli anni di operosità che ancora mi resteranno».⁵⁷

È il 1915, e il filosofo considera ormai terminata una fase, profonda e importante, della propria vita intellettuale,⁵⁸ quindi, decide di fare il punto intorno al lavoro svolto – prendendo in considerazione i problemi che nel corso di questa attività sono emersi e le soluzioni che, via via, egli ha elaborato per rispondere a essi – cercando di poter gettare, facendo chiarezza intorno al proprio passato, una luce sul presente e “spingere lo sguardo” sul lavoro ancora da compiere. Croce può considerare conclusa una stagione importantissima della propria attività filosofica. Con l'edizione tedesca⁵⁹ del lavoro che, due anni più tardi, verrà pubblicato in Italia con il titolo di *Teoria e storia della storiografia*, quarto e ultimo volume della *Filosofia dello spirito*, volgeva al termine uno

⁵⁷ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 345.

⁵⁸ Galasso sottolinea, riprendendo le considerazioni che lo stesso Croce farà nel 1950 (cfr. B. Croce, *Filosofia - Poesia - Storia. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'A.*, Ricciardi, Milano-Napoli 1951, p. 1172) intorno al *Contributo*, che il 1915 rappresenta una cesura importante, non soltanto dal punto di vista del percorso intellettuale di Croce, che con la pubblicazione di *Teoria e storia della storiografia* vedeva chiudersi il primo ciclo dell'attività filosofica di quest'ultimo, ma appunto rappresenta uno snodo cruciale per la storia europea. Con lo scoppio della grande guerra, e in particolare con l'ingresso in guerra dell'Italia, «cominciava a farsi chiaro che si apriva una nuova epoca storica e ben poteva uno scrittore di storia esserne spinto, tentato o magari forzato a fare oggetto di storia, a considerare storicamente se stesso» (G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 207).

⁵⁹ La vicenda che riguarda la composizione di quest'opera è singolare, poiché la richiesta, che venne fatta a Croce da Fritz Medicus, nel dicembre del 1909, su invito dell'editore tedesco Mohr, era quella di elaborare un volume sulla Filosofia della storia. Croce in un primo momento aveva accettato di buon grado, essendosi interessato di questo argomento fin dai suoi primi saggi. E il 21 dicembre del 1909 appunta sul suo diario di aver accolto la richiesta «di fare per una collezione tedesca dell'editore Mohr un volume sulla Filosofia della storia» (B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, Arte tipografica, Napoli 1987, p. 183). Ma, se il contratto verrà stipulato nel febbraio del 1910, Croce comincerà a dedicarsi al lavoro sulla storia della filosofia solo a partire dall'autunno del 1911. Nella nota del 12 ottobre scrive: «Ho stabilito il piano di ricerche da fare per il libro sulla Filosofia della storia, da scrivere per l'editore tedesco» (Ivi, p. 276). I taccuini testimoniano, quasi quotidianamente, lo studio da parte di Croce per la composizione del volume. Ma il 4 dicembre scrive: «Ho letto e ripensato intorno alla Filosofia della storia, e sono venuto alla conclusione che mi 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. Croce continua comunque a lavorare sull'argomento e soltanto il 27 settembre del 1912 riconosce che i continui dubbi sull'argomento «han messo capo al convincimento della impossibilità di fare in niun modo il libro desiderato dall'editore tedesco» riservandosi di «fare invece una serie di saggi sulla storiografia e la storia della storiografia» (Ivi, p. 322). Sciolto il contratto riguardante il manuale, il Mohr concesse a Croce di pubblicare fuori dalla raccolta per il quale era stato contattato, il volume sulla teoria e la storia della storiografia. Per un'analisi approfondita intorno alla genesi e al contenuto dei *Taccuini di lavoro* di Croce cfr. Sasso G., *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 1989.

Scriva Croce, il 10 maggio 1913 «Ho riordinato anche e preparato per la stampa 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» (Ivi, p.355). Per una più approfondita analisi riguardo queste vicende e una considerazione sulla natura teoretica, e il posto nella Filosofia dello spirito, di *Teoria e storia della storiografia* cfr. il capitolo VII, *La teoria della storiografia: approfondimento o revisione*, in G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., pp. 183-206.

dei periodi più fecondi, soprattutto sotto il profilo teoretico, della produzione filosofica crociana.

Bisogna fare però una precisazione importante intorno alla natura del *Contributo*, opera che, come vedremo, si rivelerà preziosa lungo il corso di questa indagine. Per Croce ogni biografia – e si pensi alla domestichezza acquisita da Croce nei confronti di questa forma letteraria nel corso della propria attività di storico⁶⁰ – deve essere fondata su una serie di giudizi storici intorno alle opere che hanno animato quella vita, e non, come spesso accade, su intrecci psicologici e racconti romanzati. «Lo stesso impianto concettuale che sorregge la biografia intesa come serie di giudizi storici, vale anche per l'autobiografia, dove non si tratta, come taluni credono e come spesso accade, di abbandonarsi alle combinazioni gradevoli dell'immaginazione o alla sfogo compiaciuto degli affetti, ma di trasformare il racconto della propria vita in una sequenza di “atti perfetti del pensiero storico”». ⁶¹ Croce, a proposito del proprio progetto autobiografico, dopo aver spiegato il motivo per cui il lettore, nelle pagine dell'opera non troverà né confessioni, né memorie o tantomeno ricordi, descrive in poche righe il proprio piano programmatico: «Mi proverò semplicemente ad abbozzare la critica, e perciò la storia di me stesso, ossia del lavoro che, come ogni altro individuo, ho contribuito al lavoro comune: la storia della mia “vocazione” o “missione”. Delle quali parole ho già temperato quel che possono avere di altisonante, col notare che ogni uomo conferisce al lavoro comune, ogni uomo ha la propria vocazione o missione, e può farne la storia». ⁶² Questo perché come il filosofo ha sempre sostenuto la vita dell'uomo è l'opera sua, ed è poca cosa per sé, considerata fuori dal tutto, ma può essere raccontata solo a partire dal contributo dato al proprio tempo, solo come individuo calato nella storia, che agisce nella storia. Nelle pagine del *Contributo*, il filosofo decide, quindi, di vestire i panni, a lui così familiari, dello storico⁶³ e in questo suo «farsi storico di se stesso, già agli inizi del Novecento, Croce non poteva che cercare di restare fedele a una concezione del rapporto fra vita e conoscenza storica che in lui era maturata precocemente nel corso dell'intenso lavoro storiografico compiuto, con singolare scrupolo filologico, negli anni della giovinezza». ⁶⁴

L'assunto crociano appare inflessibile, e rappresenta un'idea programmatica abbastanza rigorosa. Ma, nella realtà dei fatti, il progetto incontra delle difficoltà evidenti perché,

⁶⁰ Cfr. B. Croce, *Vite di avventure di fede e di passione*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2010.

⁶¹ P. Bonetti, *Autobiografia*, cit., p. 102.

⁶² B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 347.

⁶³ In tal senso non sorprende la scelta della citazione, tratta da Goethe, posta in epigrafe che apre il *Contributo*: «Perché ciò che lo storico ha fatto agli altri, non dovrebbe fare a sé stesso?»

⁶⁴ P. Bonetti, *Autobiografia*, cit., p. 105.

nonostante Croce cerchi, nel corso del racconto, di eliminare, o comunque di tenere a freno, le pulsioni che lo avevano accompagnato nel corso della propria vita, cercando di realizzare quel desiderio di diventare *tutto pensiero*⁶⁵, esse ritornano in maniera evidente, soprattutto nella descrizione di quegli anni, come furono quelli della formazione, in cui il filosofo non aveva ancora trovato un equilibrio interiore attraverso la propria opera filosofica e politica. Croce, nell'accingersi a comporre il contributo, non poteva immaginare che, il rapporto fra l'opera dell'individuo e le passioni e inquietudini che lo avevano animato «si sarebbe rivelato assai più problematico di quanto [...] non pensasse, nel momento in cui cercava di riassorbire il disordine della vita nella purezza di un giudizio tutto centrato sulla qualità delle opere».⁶⁶

Grazie a questa difficoltà, intrinseca al carattere della narrazione autobiografica, il *Contributo*, oltre a restituire la complessità dell'opera crociana, attraverso i giudizi storici che all'interno di essa Croce ha espresso, ci offre, allo stesso tempo, uno spaccato della sua vita interiore e del suo sviluppo nel corso del tempo. Una continua lotta dialettica per ristabilire l'equilibrio, in cui il filosofo – contrastando quell'angoscia che, dalla tragedia del 1883, sempre lo accompagnerà, e che soltanto attraverso l'intensa attività filosofica e, successivamente, l'impegno politico potrà “mettere in forma” – troverà un assetto stabile, seppure mai definitivo. E, non a caso, il periodo di maggiore equilibrio è quello che coincide con la fase della grande sistemazione della filosofia dello spirito, una stagione della vita dello studioso in cui la filosofia arriva a mettere ordine nella sua esistenza travagliata. Ma già, nel 1915, data di redazione dell'autobiografia – o almeno della parte che più interessa questa indagine, viste le aggiunte che il filosofo venne via via operando nel corso degli anni – quella serenità viene pian piano scemando. La morte di Angelina Zampanelli,⁶⁷ il dissidio aperto con l'amico Gentile, e la crisi della civiltà europea

⁶⁵ «Ma la verità è, che io non saprei scrivere di me come individuo, delle mie intenzioni, azioni e sentimenti, senza urtare in due e contrari pericoli: l'*accusa* sistematica e la sistematica *apologia*. Certe volte, mi vedo tutto in nero: certe altre volte, tutto in bianco. Per fortuna, la mia individualità non importa, o ben poco, agli altri: importa ora a me, che cavalco questo cavallo; e quando ne sarò disceso, gli altri faranno bene a non occuparsene. Come Catullo una volta voleva essere *totus nasus*, cos'io vorrei essere giudicato come *tutto pensiero*» (B. Croce, *Memorie della mia vita*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1992, p. 24)

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Angelina Zampanelli fu la compagna di Croce per quasi vent'anni. È curioso notare come Fausto Nicolini amico e fidato collaboratore di Croce, nella voluminosa e attenta biografia crociana, non faccia menzione di questa figura così importante per il filosofo. Croce non aveva mai fatto mistero della sua convivenza con la Zampanelli; anzi, Angelina divenne la padrona di casa Croce e fu amata e rispettata da tutti gli amici del filosofo. Il suo nome, ad esempio, ricorre con frequenza nel carteggio Croce-Gentile, poiché il filosofo siciliano, una volta conosciuta, non mancava mai di mandare i propri saluti alla sign.^a Angelina. Antonio Gramsci, riferendosi a questa “scandalosa” convivenza, scriveva: «[E]gli ha dimostrato di non curarsi di queste vanità mondane convivendo liberamente con una donna molto intelligente, che manteneva vivacità al suo salotto napoletano frequentato da scienziati italiani e stranieri e sapeva destare l'ammirazione di questi

inaugurata dal conflitto mondiale attentano in maniera pesante a quell'ordine che Croce era riuscito a costruire nel corso degli anni. In questa fase, la storia e l'impegno politico daranno le nuove risposte, ma anche qui, l'avvento del fascismo e il nuovo conflitto mondiale, ostacoleranno quell'equilibrio spingendo, però, il filosofo a reagire, attraverso il proprio impegno costante, e a diventare punto di riferimento nella lotta contro la barbarie ritornata, sostenitore infaticabile della libertà. Finita la guerra, quando la stagione più buia della storia d'Italia sembra ormai lasciata alle spalle, Croce vede la nuova minaccia provenire da quei movimenti totalizzanti che minacciano la restaurata libertà, comunismo e democrazia cristiana, che dividendosi la scena politica italiana comprimono fino a soffocarlo quel principio liberale, da Croce sempre considerato come metapolitico, la cui fiamma per anni, anche sotto il fascismo, il filosofo aveva mantenuto accesa, animando di esso le proprie opere che, proprio per questo, avevano costituito, in quegli anni bui, un faro, un punto di riferimento per l'opposizione al regime. In quegli ultimi anni la costante dialettica, che ha animato tutta la vita del filosofo, stimolerà poco prima della sua dipartita una nuova riflessione sull'elemento della vitalità, forza cruda e verde, e soprattutto un nuovo confronto con Hegel, mai abbandonato nel corso degli anni.

Considerata questa continua dialettica che ha animato l'attività crociana, e tornando alla questione del *Contributo*, si cercherà di rintracciare nelle prossime pagine le linee della formazione crociana, attraverso un problema particolare, rappresentato com'è chiaro, dal suo rapporto con la filosofia hegeliana. E lo si farà prendendo in esame le due anime dell'autobiografia crociana, sia attraverso i giudizi che Croce, da grande storico qual era, ha disseminato nella propria opera, sia in quelle parti, che lasciano emergere quella complessità psicologica cui abbiamo accennato.

frequentatori; questa unione libera impedì al Croce di entrare nel Senato prima del 1912, quando la signora era morta e il Croce era ridiventato per Giolitti una persona rispettabile». Gli anni passati con Angelina, come sottolinea lo stesso Desiderio nel suo importante lavoro biografico (cfr. il capitolo intitolato *Angelina* in G. Desiderio, *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, cit., pp. 75-106) furono, dal punto di vista della produzione filosofica, tra i più intensi della vita di Benedetto Croce. Croce aveva trovato accanto alla sua donna uno stabile equilibrio che lo portò a lavorare con serenità e dedicarsi ad alcuni dei suoi lavori più impegnativi. L'autore ricorda come gran parte dell'*Estetica* – l'opera che rappresenta la consacrazione di Croce nel panorama filosofico internazionale – sia stata composta nel corso dei loro viaggi a Perugia, ma soprattutto, per ammissione dello stesso Croce, grazie alla tranquillità trovata accanto ad Angelina. Senza contare che in quegli anni videro la luce gran parte delle opere che compongono la *Filosofia dello Spirito* e dei suoi studi hegeliani. Il filosofo aveva trovato nella donna e nella filosofia il rifugio da quell'angoscia che lo perseguitava da tempo e che spesso si riaffacciava nei momenti di solitudine. Per un'analisi completa dell'argomento non possiamo che rimandare al lavoro di Antonio Cordeschi intitolato, appunto, *Croce e la bella Angelina. Storia di un amore*, Mursia, Milano 1994.

1.3.1 Croce De Sanctis e l'eterodossia hegeliana

Croce inizia la parte del *Contributo* dedicata al proprio svolgimento intellettuale chiamando in gioco, fin dalle prime battute, Francesco De Sanctis. Precedentemente, nei suoi ricordi relativi alla giovinezza sottolineava come, negli anni del liceo, egli fosse venuto in contatto con le opere del critico irpinate, anche se, all'epoca, la sua indole di adolescente si fece catturare in maniera maggiore dallo spirito acceso e battagliero degli scritti di Carducci, recependo soltanto alcuni elementi della riflessione di De Sanctis.⁶⁸ L'inizio della lettura diretta delle opere di De Sanctis è da ricondurre, in ogni caso, secondo Nicolini, al primo liceo quando «un compagno calabrese gli pose fra mano 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».⁶⁹

Ciò che importa, è che la scelta di Croce di aprire la narrazione del proprio svolgimento intellettuale con il riferimento diretto al pensiero di De Sanctis rappresenta un elemento importantissimo riguardo le fonti della formazione del giovane studioso. Scrive Croce:

Come ho accennato, sin da quando studiavo al liceo lessi le opere del De Sanctis, che mi colpirono vivamente e mi mossero perfino a esercitare nei componimenti che scrivevo per la scuola la critica letteraria. Ma se allora io avessi compreso a pieno il pensiero del De Sanctis, possedendolo nella sua idea fondamentale e in ogni particolare giudizio, con la congiunta e ricca esperienza che lo aveva dettato e sola poteva renderlo chiaro, sarei stato un mostro di natura, un ragazzo vecchio, o addirittura il De Sanctis medesimo, cangiato di vecchio in adolescente.⁷⁰

⁶⁸ «Lessi e rilessi in quel tempo i volumi del De Sanctis e del Carducci; ma, se dal De Sanctis appresi alcune idee direttive pel giudizio letterario, poco allora mi fermò la sua temperata e squisita disposizione morale, e più assai invece mi attrassero gli atteggiamenti violenti e battaglieri del Carducci. E questi anzi procuravo allora d'imitare in certi disdegni pel costume frivolo e molle della buona società (al quale disdegno offrivano facile bersaglio quelli tra i miei compagni di scuola che appartenevano al bel mondo di Napoli), e in certo ideale di lotta civile, che rimaneva per altro in me assai superficiale e scarso di serietà etica» (B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, p. 354). Non bisogna dimenticare, inoltre, il gustoso aneddoto che Nicolini riporta nella sua importante biografia crociana: «Un altro ricordo crociano relativo a quella casa si riferiva all'«inquilino del primo piano», ch'egli 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, ma che 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 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, *Benedetto Croce*, p. 31).

⁶⁹ F. Nicolini, *Benedetto Croce*, cit., p.64.

⁷⁰ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 372.

Certo, a quel tempo, considerata l'età di Croce – siamo nel pieno della fase adolescenziale – non ci si poteva aspettare che la conoscenza dei temi più profondi della critica desanctisiana e, soprattutto – che è quello che qui più interessa – la lettura che il De Sanctis operò nei confronti della filosofia hegeliana, fossero colte e fatte oggetto di riflessione. E non ha tutti i torti Croce ad affermare che, in tal caso, egli sarebbe stato un “mostro di natura”, un “ragazzo vecchio”. Il giovane coglieva solo qualche tratto delle profonde riflessioni, sfuggendogli il senso generale di quelle teorie e delle loro complesse relazioni. Se, da un lato, egli già comprendeva «che l'arte non è lavoro di riflessione e di logica, né prodotto di artificio, ma è spontanea e pura forma fantastica», dall'altro lato, nelle pagine del *Contributo*, riconoscendo i limiti della sua ricezione del pensiero del critico, affermava: «Le ragioni filosofiche di questo concetto, i suoi necessari complementi, la concezione generale alla quale si congiunge, le conseguenze che ne derivano pel giudizio e per l'azione, tutto ciò mi rimaneva oscuro e involuto, e solo a poco a poco sono andato poi svolgendolo e scorgendolo, né forse l'ho ancora svolto e visto in ogni parte».⁷¹

Nel corso degli anni Croce rimediterà, approfondendole, le riflessioni di De Sanctis e, come si vedrà, anche attraverso le lezioni di Labriola, aprirà il proprio orizzonte a nuovi e diversi contributi, soprattutto filosofici, tanto che, con uno sguardo retrospettivo, descrivendo la propria formazione intellettuale, potrà affermare:

La mia condizione mentale di idealista desanctisiano in estetica, di herbartiano nella morale e in genere nella concezione dei valori, di antihegeliano e di antimetafisico nella teoria della storia e nella generale concezione del mondo, di naturalista o intellettualista nella gnoseologia, questi elementi non armonizzati ma nemmeno confusi tra loro, e piuttosto messi l'uno accanto all'altro come in un ordinamento provvisorio e lacunoso, si possono vedere riflessi già in alcuni articoletti da me pubblicati prima dei venti anni (e raccolti nel ricordato libretto *Iuvenilia*).⁷²

Quel che più ci interessa, in questo momento, sono due dei punti trattati da Croce in questo testo: idealismo desanctisiano in estetica e antihegeliano e antimetafisico nella teoria della storia. Sono due punti importanti perché ci danno contezza della prima ricezione crociana

⁷¹ *Ibidem*. «E non che Croce pretendesse di avere inteso De Sanctis fin da quei suoi commerci scolastici e infantili: egli confessa, anzi, di aver letto insieme lui e Carducci, e che Carducci aveva la palma; e, anche un po' più tardi, del suo prediletto autore egli coglieva appena, come scrisse, “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”. Ma se si pensa che appunto l'autonomia dell'arte è la prima grande tesi filosofica di Croce, dalla quale venne via via cavando le necessarie implicazioni; che la necessità d'un'estetica nacque in lui dalla riflessione sulla critica letteraria, e questa riflessione da un tirocinio concreto; che la sua prima memoria filosofica verte sulla storia, ridotta, come suona quel titolo del '93, sotto il concetto generale dell'arte, e che la storiografia da lui praticata allora non era meno letteraria che, per dir così, generale: le ragioni di quel tal patronato desanctisiano appariranno abbastanza legittime» (G. Contini, *Croce e De Sanctis*, in AA. VV., *Omaggio a Croce. Saggi sull'uomo e sull'opera*, Edizioni Radio Italiana, Torino 1953, p. 117).

⁷² B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., pp. 376-377.

del pensiero hegeliano. Croce ha assimilato da De Sanctis quella lettura originale – riforma apparirebbe in questo caso un termine improprio – della filosofia hegeliana che il critico venne maturando nel corso dei propri studi e dei differenti periodi che caratterizzarono la sua attività letteraria; essi vanno da un iniziale adesione, dovuta alla lettura delle lezioni di estetica, ad un confronto diretto delle maggiori opere di Hegel che lo conducono fino ad un periodo critico e di successivo distacco.

La questione relativa all'hegelismo nel pensiero di De Sanctis rappresenta un nodo complesso, e non privo di difficoltà viste anche le varie fasi in cui essa si è articolata e la lettura originale che egli venne via via sviluppando. Si veda a titolo d'esempio il giudizio di Garin:

Ma un posto a sé nell'eco hegeliana in Italia spetta a Francesco De Sanctis, che lesse e meditò Hegel e Rosenkranz, ma in fondo per allontanarsene e condannare tutte quelle dottrine che scorgono nell'arte la “manifestazione dell'idea”, “l'ideale”, una “certa idea”, per cui la forma diverrebbe quasi accessorio del concetto. La forma al contrario è il centro dell'estetica, la forma vivente è tutto, e prima d'essa c'è solo il caos. “Innanzitutto alla forma ci sta quello che era innanzitutto alla creazione, il caos”; non contenuto prima e forma poi, non forma accanto a contenuto, ma forma come realtà concreta vivente unica. Che in questo fosse implicita una filosofia, ha mostrato il Croce, traendola alla luce. Che fosse già filosofia, che fosse unica via a quella filosofia, il Croce stesso l'ha negato. [...] Eppure si trattava indubbiamente di una grande esperienza, di una finezza profonda di critico, su cui poteva bene impiantarsi, come s'impantò, una ricca elaborazione filosofica.⁷³

Qui, Garin mostra chiaramente come quello spirito filosofico che animava le riflessioni di De Sanctis, pur mancando di organicità, ha offerto alla speculazione successiva, prima fra tutte alla filosofia crociana, degli spunti importantissimi per gli sviluppi ulteriori di quelle teorie.

All'interno del famosissimo saggio del 1896, *La critica letteraria. Questioni teoriche*,⁷⁴ le cui pagine sono ispirate in gran parte dalle riflessioni di De Sanctis,⁷⁵ Croce nel capitolo

⁷³ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, cit., pp.1240-1241. Si veda anche il giudizio espresso da Attisani in merito all'hegelismo desanctisiano. Scrive Attisani: «Hegeliano, dunque, il giovane De Sanctis, ma... “con giudizio”. In realtà, la sua adesione all'estetica hegeliana non è totale e passiva, non solo per il rifiuto netto della teoria della transitorietà dell'arte, ma anche e soprattutto per l'accento ch'egli pone, nell'interpretare e far sua quell'estetica, sul momento dell'unità organica, o della simultaneità, com'egli diceva, dell'idea e della forma; ciò che – come riconoscerà più tardi – era, sì, avvertito dall'Hegel che “congiungeva con rara penetrazione molta finezza di gusto e un sentimento squisito dell'arte”, ma “non entrava naturalmente nel suo sistema”, per il quale l'importante è sempre l'idea, la cosa manifestata, non già la forma, che invero a quella deve servire a ciò quella possa manifestarsi» (A. Attisani, *L'estetica di F. De Sanctis e dell'idealismo italiano*, in AA. VV., *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Marzorati, Milano 1979, p. 1444). Per una rapida analisi dell'estetica desanctisiana, del suo svolgimento e dei suoi rapporti con la filosofia di Croce cfr. E. Cione, *Dal De Sanctis al Novecento. Introduzione storica*, in Id., *Dal De Sanctis al Novecento*, Perinetti Casoni, Milano 1945, pp. 7-32.

⁷⁴ B. Croce, *La critica letteraria. Questioni teoriche* (1986), in Id., *Scritti su Francesco De Sanctis*, a cura di T. Tagliaferro e F. Tessitore, vol II, Giannini, Napoli 2007, pp. 4-100.

⁷⁵ Come sottolinea Gembillo in quest'opera è possibile riscontrare «un tema che assumerà un rilievo fondamentale nella fase successiva, e che qui viene chiaramente impostato, anche perché Croce lo trova, in maniera già sufficientemente determinata, nelle pagine di De Sanctis: si tratta del problema dei “generi

relativo al giudizio intorno all'opera letteraria di De Sanctis, dopo aver specificato che esistono vari aspetti che convivono nella figura del critico (filosofo estetico, espositore dell'opera letteraria, critico, storico) si sofferma sul carattere speculativo. Scrive Croce:

Il De Sanctis *filosofo estetico* mosse, com'è noto, dall'estetica hegeliana. Ma dell'estetica hegeliana colse la parte immarcescibile, che nello stesso Hegel non è espressa sempre con piena coscienza e conseguenza: la teoria che l'arte è rappresentazione bella (= idealizzata = ridotta a ideale) della idea (= realtà). Tutte le discussioni sul significato e il valore metafisico dell'*idea* hegeliana, fortunatamente, non lo toccarono e non lo turbarono sul terreno da lui conquistato, sul quale soltanto si può difendere la libertà e l'indipendenza dell'arte⁷⁶

Se, da un lato, si potrebbe vedere nel De Sanctis uno dei primi divulgatori dell'estetica hegeliana in Italia, dall'altro, Croce ci tiene a precisare che nelle riflessioni del critico non si assiste ad una semplice attività di divulgazione, «perché non è lavoro di divulgatore l'accettare, col beneficio dell'inventario, le opinioni altrui. Né lavoro di divulgatore il ridurre a principio posto da altri un gran numero di fatti, che vagavano prima senza legge. E questo fece il De Sanctis rispetto all'estetica hegeliana: in modo che, dallo studio dei suoi scritti, non poche correzioni e svolgimenti e chiarimenti derivano al pensiero estetico di Hegel». ⁷⁷ Certo, bisogna subito aggiungere che insieme a questi meriti si devono aggiungere anche numerose lacune e imperfezioni – se non ci fossero non si discuterebbe intorno alla possibilità di attribuire un valore filosofico al suo pensiero – primo fra tutti il non aver raccolto le proprie riflessioni all'interno di un sistema definito. E ne tanto meno basterebbe raccogliere e ordinare quelle riflessioni sparse, mettendole l'una accanto all'altra, perché esse risulterebbero, in molti casi, fuori dal loro contesto, contraddittorie.

letterari”, dal De Sanctis affrontato in maniera rapsodica, e a cui egli dà vera e propria consistenza teorica» Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, cit., p. 42

⁷⁶ B. Croce, *Scritti su Francesco De Sanctis*, cit., p. 58. E continuava «Più tardi, estese l'applicazione del fecondo principio hegeliano allo studio dei capolavori della letteratura nazionale e di molti delle letterature straniere. [...] I suoi meriti come divulgatore di tali vedute in Italia sono grandissimi e troppo torcono il muso sdegnosi dalle opere del De Sanctis, i quali non si accorgono di vivere del frutto del lavoro di lui, per quanto lo abbiano ricevuto di seconda e terza mano» (Ivi, p.59). Per un giudizio intorno all'attività storico-critica di De Sanctis, e un'attenta disamina, anche dal punto di vista teoretico, del suo lavoro intorno alla storia della letteratura cfr. F. Tessitore, *Francesco De Sanctis e la Storia della letteratura italiana*, in AA. VV., *Risorgimento per lumi sparsi*, a cura di F. Rizzo, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 181-228. A proposito dell'opposizione dal critico sempre manifestata nei confronti dei sistemi rigidi e dei metodi astratti, e cercando di offrire una definizione della filosofia desanctisiana, scrive Tessitore: «Ciò significa che a De Sanctis è chiaro il comune carattere monistico dei sistemi filosofici dell'idealismo e del positivismo. Di fronte ad essi la sua filosofia può essere definita (sia pure con la coscienza di rifuggire dalle definizioni) un maturo e compiuto storicismo che del maturo storicismo del secondo Ottocento condivide i problemi fondamentali: basti ricordare l'attenzione prestata alla ricerca dell'“uomo intero” o all'insistenza sull'idea di “forza” come energia genetica, alla preoccupazione per la definizione delle scienze storiche come scienze etiche di fronte alle scienze naturali con le quali si vuole intendere il rapporto pur nella distinzione metodologica ed oggettuale. [...] Uno storicismo che ha fatto, fino in fondo, i conti con l'assoluto, con il monismo, con l'ontologia e perciò congoda l'idealismo e non si lascia confondere col positivismo» (F. Tessitore, *Francesco De Sanctis e la Storia della letteratura italiana*, cit., p. 226).

⁷⁷ Ivi, p. 59.

Tutto ciò è dovuto, probabilmente, alla repulsione che De Sanctis provava verso la forma del sistema. Si prenda ad esempio questa affermazione:

La verità è che io non sono un sistematico. Il sistema per me è una verità unilaterale, non è tutta la verità. Perciò aborro da'sistemi, pur riconoscendo la loro necessità. Il sistema nasce da una nuova tendenza che si manifesta in opposizione al passato. La quale, ridotta in sistema, si attribuisce un valore assoluto, e nel calore della lotta vi aggiunge l'esagerazione e l'intolleranza della passione. Il sistema è necessario, perché gli uomini sono fatti così, e per pigliar bene la mira debbono chiudere un occhio. Suo contrapeso è il buon senso, che, presto o tardi, piglia il suo posto. Il mio temperamento intellettuale non mi ha reso mai inchinevole a opinioni estreme. Sotto le varie forme della mia esistenza sono stato sempre centro sinistro o sinistra moderata, così in politica come in arte. Perciò aborro dai sistemi e dalle loro esagerazioni.⁷⁸

Ma, nonostante la natura frammentaria delle riflessioni desanctisiane, Croce afferma che esse hanno un profondo carattere teoretico e che perciò De Sanctis può essere considerato «un vero filosofo, poco disciplinato, se vogliamo, ma un filosofo: un intelletto che dallo studio del particolare risaliva sempre al generale delle cose, ai loro concetti, e mai si lasciava distrarre da preoccupazioni e da pregiudizii e dall'autorità delle opinioni altrui».⁷⁹

È questo uno dei motivi che spinsero Croce a polemizzare con chi, come vedremo, non riconosceva a De Sanctis un posto all'interno dello sviluppo della storia della filosofia italiana. Ed è probabilmente questo il motivo per cui Croce esprime la propria delusione a Gentile, il quale, nel suo studio sulle origini del pensiero filosofico italiano contemporaneo – opera che abbiamo citato nel corso della breve ricostruzione storica nel paragrafo iniziale – lasciava fuori De Sanctis e Labriola, l'altro grande maestro di Croce, dalle proprie analisi. Scrive Croce, nella sua lettera a Gentile, con un tono decisamente stizzito: «Tu ha intitolato la raccolta dei tuoi saggi *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*. Credi tu davvero che in quei filosofi, quasi tutti povera gente, da te esaminati, siano le nostre origini? Meno male che tu ci trovi lo Spaventa: io non ci trovo nemmeno i miei maestri, De Sanctis e Labriola. E se anche ce li trovassi, non in essi soli, né in essi soli intermediari, sentirei le mie origini».⁸⁰

Croce vede nel De Sanctis uno dei suoi punti di riferimento essenziale e, nel suo particolare confronto con Hegel, un antecedente di quella operazione critica di rivitalizzazione della filosofia hegeliana che, tra fasi alterne, avrebbe impegnato più di metà della sua esistenza. Con quella secca battuta, Croce non lamentava soltanto una mancanza, ma, allo stesso tempo, approfittava dell'occasione per prendere le distanze da

⁷⁸ F. De Sanctis, *Scritti varii inediti o rari*, a cura di Benedetto Croce, Volume II, Morano e Figlio, Napoli 1898, pp. 83-84.

⁷⁹ B. Croce, *Scritti su Francesco De Sanctis*, cit., p. 60.

⁸⁰ B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile*, a cura di A. Croce, intr. G. Sasso, Milano 1981, p. 584.

quella linea di sviluppo dell'hegelismo che, a partire da Spaventa conduceva fino all'attualismo gentiliano. Come sottolinea Cotroneo, «rimane comunque il fatto che Croce, mentre si riconosceva in debito – come gli abbiamo sentito dire – verso l'interpretazione hegeliana di Francesco De Sanctis (al quale Gentile non ritenne di dedicare un apposito capitolo, e nemmeno un paragrafo, nella sua storia dell'hegelismo italiano); Croce, dunque, fu sempre convinto – né ci sembra possibile dargli torto – che la filosofia di Gentile, più che di Hegel fosse debitrice di quella, da lui mai apprezzata, di Bertrando Spaventa».⁸¹

Arrivati a questo punto è bene fare una piccola, ma molto importante, precisazione, prima di proseguire nel discorso relativo ai primi contatti di Croce con la filosofia di Hegel, ed è la questione resa evidente dallo stesso Croce nel momento in cui chiama in causa Spaventa in questo discorso sulle origini. Anche in questo caso giova sempre tornare a prestare attenzione alle pagine del *Contributo*. Scrive Croce: «Altra immaginazione o falsa congettura devo dichiarare quella del mio “hegelismo”, quasi tradizione domestica a me trapassata dal mio zio del lato paterno, Bertrando Spaventa, famoso hegeliano. Ho già detto come con lo Spaventa la mia famiglia avesse lasciato cadere ogni relazione; ma anche quando, recatomi a Roma in casa del fratello Silvio, ebbi tra mano per la prima volta i libri di Bertrando Spaventa, e mi provai a leggerli, essi, nonché iniziarmi allo hegelismo, piuttosto me ne stornarono».⁸² Il giovane Croce, privo di formazione filosofica, non

⁸¹ G. Cotroneo, *L'Ingresso nella modernità. Momenti della filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Morano, Napoli 1992, pp.121-122. «In realtà Bertrando Spaventa (dal quale, non a caso, nel 1926 Croce negherà ogni provenienza nella polemica individuazione d'una propria genealogia intellettuale assolutamente non omologabile a quella di Gentile, riformatore di un riformatore di Hegel senza la forza di tagliare il ciò che è vivo e il ciò che è morto); Bertrando Spaventa non aveva davvero ripensato e perciò superato Hegel nel suo proprio e diverso ordine di pensieri, come, invece, aveva fatto De Sanctis e come Croce faceva con De Sanctis. Appunto perciò questi gli fu maestro e mai poteva placarsi nella fissità di un sistema concluso, a danno delle progredienti sistemazioni, che il De Sanctis implicitamente conseguiva col suo lavoro di critico e di storico (dove vinceva ogni presunta “poca risolutezza filosofica”), tanto da rendere necessario al Croce di inseguirlo instancabilmente nel teorizzato e praticato circolo di filosofia e di storia» (F. Tessitore, *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 29-30).

⁸² B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 376. Croce aveva avuto modo già in precedenza, nelle pagine del *Contributo*, di accennare alla figura dello zio Bertrando: «Vero è che cugini di mio padre erano i due Spaventa; ma con l'uno di essi, Bertrando, già sacerdote e che mia nonna e la mia zia paterna ricordavano non senza scandalo di avere udito a celebrar messa in casa nostra, le relazioni erano quasi affatto cessate; e, quando alcuni anni dopo io mi accingevo a frequentare l'università, mia madre mi chiamò in disparte e mi raccomandò di guardarmi dall'ascoltare le lezioni dello Spaventa, temendo che mi avessero a strappare dal petto i principi della religione. Ed io mancai all'obbedienza ed ascoltai qualche innocua lezione di logica formale dello Spaventa, ma senza osare di darmi a conoscere; ed egli morì proprio in quei giorni, e non seppe mai che tra la folla degli uditori era confuso un suo nipote» (Ivi, p. 350). Si legga in proposito la testimonianza di Nicolini: «Non è da credere, per altro, che quello che si suol chiamare il consecutivo parziale passaggio del Croce all'idealismo hegeliano avvenisse in lui quasi in virtù d'una tradizione domestica, ossia quasi eredità dello zio Bertrando Spaventa. Per contrario, egli, che, come s'è detto, aveva ascoltato da lui nient'altro che qualche lezione di logica formale, e soltanto più tardi, mentre dimorava in Roma, aveva tentato di leggerne i libri, anziché essere innalzato da questi allo hegelismo, ne era stato piuttosto stornato. E, invero, lo Spaventa proveniva dalla chiesa e dalla teologia, e problema massimo e quasi unico per lui era quello dei rapporti tra l'Essere e il Conoscere, ossia il problema più specialmente teologico-

riusciva a trovare, nei profondi problemi metafisici che agitavano le riflessioni di Spaventa, alcuna attrazione; al contrario, quelle considerazioni, che ai suoi occhi apparivano oscure e incomprensibili, lo respingevano. E continua: « [L]a 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»⁸³

Quello che non trovava nelle pagine di Spaventa, Croce intravedeva nelle riflessioni di De Sanctis: un pensiero concreto attento al particolare e all'umanità nella sua dimensione individuale, ma che, allo stesso tempo, non perdeva mai di vista il suo carattere universale. I problemi che affliggevano il giovane Croce erano di ben altra natura rispetto a quelli metafisici, essi nascevano da bisogni concreti, venivano fuori da quegli ambiti di studio, l'arte e la storia, che lo accompagneranno lungo tutta la sua decennale carriera filosofica; problemi di natura metodologica, sentiti come urgenti perché collegati alla propria attività di ricerca. La sua costante preoccupazione era quello di affinare i propri strumenti concettuali per poter fronteggiare al meglio le difficoltà emergenti nel corso delle proprie riflessioni.

Croce lo ribadisce con decisione:

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 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'espositore 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.⁸⁴

filosofico della trascendenza e dell'immanenza. Il Croce, per converso, che, superata la sua crisi religiosa, s'era adagiato in una sorta d'inconsapevole immanentismo, lungi dal sentire direttamente e in primo luogo quel problema generico, era tratto a filosofare, per bisogno di luce, i problemi singoli dell'arte, della vita morale, del diritto e, più tardi, della metodologia storica: i problemi, cioè, inerenti al lavoro che si proponeva di compiere. Tutte cose che non trovavano appagamento negli scritti dello Spaventa, e che avrebbero bensì potuto trovarlo in quelli dello Hegel, se a cercare lo Hegel egli non fosse stato distolto così dalla propria scarsa preparazione filosofica, come dal terrore determinato in lui dall'oscurità nebulosa che tanto lo Spaventa quanto altri espositori e commentatori avevano creata intorno alle dottrine del filosofo di Stoccarda» (F. Nicolini, *Benedetto Croce*, cit., 238).

⁸³ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 376.

⁸⁴ Ivi, p. 377. Si prenda, soltanto a titolo d'esempio, un famoso passo spaventiano, la pagina che più di altre, nell'immaginario crociano, è stata scelta come rappresentate di quel filosofare a lui così estraneo, la riflessione del filosofo di Bomba intorno al gran prevaricatore: «Quel che sappiamo è, che senza il Pensare non sarebbe il No, il Non essere; e chi nega, quegli che vince l'invincibile e fende l'indivisibile, cioè l'Essere; che distingue e contrappone nell'Essere medesimo in quanto medesimo ciò che è e ciò che non è: la generazione o *geminazione* dell'Essere; quegli che turba la tranquilla immobilità, l'oscuro impenetrabile

Forse il giudizio di Croce nei confronti dello Spaventa è animato da una esagerata *vis polemica*, ma resta comunque il fatto che, ritornando al nostro discorso relativo alle fonti hegeliane della filosofia crociana, il pensiero di Spaventa agisce sul giovane Croce più *via negationis* che come fonte diretta, nel senso che, questo viene preso da Croce come il modello a cui non fare riferimento. Ma un modello da evitare, seppure negativo, resta sempre un modello e non è assurdo pensare che l'iniziale esperienza spaventiana narrata da Croce nel *Contributo*, abbia agito positivamente nella formazione del filosofo napoletano indirizzandolo verso un altro tipo di studio, diretto verso il concreto, e provocandogli quell'abborrimento della metafisica che sarà uno dei tratti distintivi della propria filosofia. E se, stando sempre al racconto di Croce, gli scritti di Spaventa lo stornarono dalla filosofia hegeliana, di certo, ritardando quell'incontro, diedero modo al giovane Croce di giungere a quel dialogo attraverso un percorso diverso e soprattutto, come vedremo, forte di una originale concezione filosofica. E questo sarà una delle caratteristiche che incideranno in maniera fondamentale su quel dialogo e sui frutti che esso maturerà all'interno della *Filosofia dello spirito* crociana.

Tornando a De Sanctis, e tenendo presenti le considerazioni precedenti, non meraviglia affatto che Croce senta una maggiore affinità con la lettura hegeliana offerta dal critico irpino poiché lo

Hegel che interessa al De Sanctis, al di qua dello studio della *Logica*, è il filosofo che vichianamente incarna la ragione nelle cose, prima senza coscienza, poi con coscienza. Perciò anche De Sanctis, in accordo con la cultura napoletana degli anni Quaranta, respinge il panteismo e il panlogismo hegeliano, rigetta l'apriorismo del sistema convinto che "combattere Hegel nel suo campo è opera impossibile". Così che non si tratta di glossare il sistema (e dire, con Hegel, che l'arte è morta senza intendere il senso in cui Hegel ha ragionato dell'arte); non si tratta di modificare questa o quella tesi di lui, cercando di non uscire dal circolo del suo pensiero, pur dopo aver distinto ciò che è di Hegel da ciò che è degli hegeliani. Si tratta di domandarsi se ci sia "qualche cosa propria, particolare di Hegel", ovvero ciò che risponde ai problemi reali del tempo, anche a prescindere dall'interna coerenza della mente di Hegel. E la risposta viene trovata nello Hegel filosofo delle "cose", della "situazione", del "carattere" degli uomini osservati in tutte le contraddizioni della vita.⁸⁵

sonno dell'assoluto e ingenuo essere, questa infinita potenza, questo gran *prevaricatore* è il Pensare. Se non fosse altro che l'Essere, non sarebbe il No. E, quando si va a vedere, l'Essere stesso, solo l'Essere, non dice: *Essere*, non dice *È*, non dice punto. L'È, – la stessa affermazione, – è pensare, è distinguere, è *concentrar* l'Essere; è semplificarlo, ridurlo a un punto, e perciò geminarlo E, si noti, il pensare fa ciò, distingue, divide, nega, non perché lo *trovi*, dirò così, già fatto, e ripeta, copii, contempi, veda, nell'essere; ma lo fa egli primo; questo fatto è il fatto *suo*, e *solo* suo; la negazione è la sua originalità stessa (scintilla che scoppia da se stessa)» (B. Spaventa, *Scritti filosofici*, cit., p.216). Si può comprendere lo smarrimento del giovane studioso, completamente estraneo alle speculazioni filosofiche, dinnanzi a queste riflessioni, profonde e tormentate.

⁸⁵ F. Tessoro, *Filosofia e storiografia*, Morano, Napoli 1985, pp. 189-190 Come afferma Attisani: «Più in armonia con Hegel che con il suo sistema, o piuttosto con un Hegel liberamente interpretato e alquanto ravvicinato al proprio sentimento e concetto dell'arte, il De Sanctis proclama il diritto assoluto della forma

È questo il carattere dell'opera di De Sanctis che agli occhi di Croce era apparsa "semplice, popolare, tutta cose, sempre in vivace ricambio con la vita reale" e che veniva incontro ai suoi bisogni particolari. «Croce, che era e rimase un desanctisiano, si avvicinò a Hegel, o vi ritornò, riallacciandosi a questa tradizione critica alquanto estranea alla filosofia accademica, piuttosto che alla tradizione degli espositori ed esegeti, tutti variamente preoccupati di rendere coerente Hegel con il proprio sistema e dunque di riesporlo e migliorarlo. Croce non ebbe mai queste preoccupazioni, ma se mai, all'opposto, quella di far scoppiare le interne contraddizioni del sistema, ponendole a confronto con la realtà dei nuovi problemi del pensiero e della vita contemporanea».⁸⁶

Sull'hegelismo di De Sanctis Croce tornerà più volte nel corso della propria attività di studioso, cercando sempre di mostrare nell'approccio del critico un esempio non troppo distante dalla propria operazione ermeneutica nei confronti del pensiero hegeliano. Si pensi, ad esempio, ai saggi, aggiunti in appendice allo scritto hegeliano del 1906 nella seconda edizione che prese il nome di *Saggio sullo Hegel*, dedicati alla figura del suo maestro ideale. Croce prende le mosse descrivendo l'iniziale avvicinamento di De Sanctis all'hegelismo, notando che il «De Sanctis, come tutta la migliore gioventù napoletana che si maturò tra il 1840 e il 1848, fu investito dalla gran luce della filosofia hegeliana»,⁸⁷ ma ci tiene subito a sottolineare che, «come si trattava di un'accettazione attiva di quella filosofia, fin da principio non fu per lui accettazione incondizionata».⁸⁸ Bisogna anche aggiungere che, in un primo momento, ne ha una conoscenza indiretta, dovuta alla mancata conoscenza della lingua tedesca e, di conseguenza, allo studio delle opere in francese, ancora incomplete, che gli permettono una lettura frammentaria.⁸⁹ Non giova, ai fini del nostro ragionamento, soffermarsi sulle vicende biografiche narrate da Croce, quanto prendere in considerazione il suo giudizio sulla originale lettura hegeliana operata da De Sanctis. Il filosofo, dopo aver descritto le tappe successive della vita del critico, che appaiono, dopo il periodo torinese e il soggiorno a Zurigo, come un progressivo

nell'arte, in cui l'idea "ha già oltrepassata sé stessa, non esiste più", si che non abbia senso farle servire da veste o velo la forma stessa» (A. Attisani, *L'estetica di F. De Sanctis e dell'idealismo italiano*, cit., p. 1450).

⁸⁶ R. Franchini, *Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici*, Giannini, Napoli 1974, pp. 14-15.

⁸⁷ B. Croce, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* [1913], a cura di A. Savorelli, con una nota al testo di C. Cesa, Bibliopolis Napoli 2006, p. 365.

⁸⁸ Ivi, p. 366.

⁸⁹ «Ma, prima del 1848, il De Sanctis, che ignorava la lingua tedesca e per leggere l'*Estetica* era costretto ad aspettare la successiva pubblicazione dei volumi del Bénard, non poteva avere della filosofia hegeliana nel suo complesso altra notizia che attraverso esposizioni e riassunti, italiani e francesi, cioè indiretta e sommaria. Solamente durante la sua prigionia in Castel dell'Ovo, dal 1850 al 1853, egli si mise allo studio della lingua tedesca e dell'Hegel insieme» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 366).

allontanamento dalla filosofia hegeliana, sottolinea il carattere di quello che a molti è apparso un distacco profondo. Scrive Croce:

Il mutamento, che accadde nel De Sanctis, fu tutt'altro che un abbandono della filosofia e dell'hegelismo; e consistette nel definitivo liberarsi da certi erronei concetti dell'estetica hegeliana, che non avevano avuto mai forte presa sopra di lui, come mostrano tutti i documenti che possediamo del suo pensiero giovanile; nel raccomandare con più viva insistenza lo studio della storia e dei fatti; nell'avversione per la vita contemplativa, e nella rivendicazione delle forze sentimentali e volitive contro l'esclusivo dominio delle concettuali; nella sempre maggiore importanza data alla realtà nel suo rapporto con l'idealità; nell'attenzione che gli pareva meritasse la crisi naturalistica del pensiero e della società moderna, la quale non poteva risolversi in un puro e semplice errore, ma doveva avere, come ebbe, i suoi profondi motivi di vero e di bene. Si potrebbe dire che questo del De Sanctis non fu già un antihegelismo, ma un tentativo, quantunque poco consapevole, di districamento dell'hegelismo genuino dall'hegelismo astratto e scolastico.⁹⁰

È chiaro che, in questa riflessione crociana, è possibile riscontrare il riconoscimento di un atteggiamento originale che Croce ha fatto proprio e che con il suo dialogo con Hegel ha portato alle sue estreme conseguenze. Quella *forma mentis* che ha portato De Sanctis alla libera interpretazione del pensiero hegeliano e della sua ricezione della parte “viva” del sistema rappresenta un antecedente importantissimo di quel processo che, con il saggio hegeliano del 1906, trova la sua attuazione più matura. Come sottolinea Cotroneo,

⁹⁰ Ivi, p. 371. È interessante l'analisi offerta da Cotroneo intorno alla questione delle diverse sorgenti che hanno animato la filosofia del neoidealismo italiano. E in riferimento alle riflessioni su De Sanctis contenute nel *Saggio sullo Hegel* scrive: «Queste parole Croce le scriveva nel 1912, alcuni anni dopo, quindi, la pubblicazione del celebre saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, apparso nel 1906; e da esse sembra potersi dedurre che l'operazione da lui compiuta altro non era se non il completamento di quella già intrapresa da Francesco De Sanctis: il “disticamento” – come abbiamo visto lo chiamava – avviato dal suo maestro ideale, e da lui successivamente condotto a termine, “dell'hegelismo genuino dall'hegelismo astratto e scolastico”» (G. Cotroneo, *L'Ingresso nella modernità...*, cit., p. 123). Cotroneo, sempre nel rintracciare questo debito crociano nei confronti di De Sanctis, continua sottolineando come, nella novella filosofica del 1948, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, Croce – affermando che quella storia, seppur frutto di fantasia, poteva trovare qualche appiglio di realtà nella feconda critica che a Napoli alla metà del secolo, alcuni studiosi andavano facendo – si rifaccia direttamente a De Sanctis e prenda nuovamente le distanze da Spaventa. Scrive Cotroneo: «Incontriamo di nuovo, dunque, sottolineata nello stesso testo la “distanza” che Croce metteva tra sé e Spaventa, e dichiarata la sua discendenza desanctisiana. Che poi la sua “identificazione” con lo scrittore irpinate fosse anch'essa una di quelle “illusioni degli autori sui loro autori”, cioè sulle loro fonti, descritte dallo stesso Croce in un bel saggio degli ultimi anni della sua vita, non è forse del tutto da escludere» (Ivi, p. 124). Anche Franchini pone l'accento sulla forte presenza di De Sanctis nella novella: «Né potremo trascurare di riferire la bellissima immagine con cui Croce rievoca la massima scoperta hegeliana, quella della dialettica, in cui a un certo punto, nella drammatica vivezza del dialogo diretto, Francesco Sanseverino, il giovane napoletano che si reca a visitare Hegel alla vigilia della morte, nel 1831, e che adombra il De Sanctis, primo ideale maestro di hegelismo a Croce» (R. Franchini, *Croce interprete di Hegel...*, cit., p.45). Questa, invece, la testimonianza dello stesso Croce, risalente al 2 ottobre 1948, nei taccuini di lavoro: «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 sue settimane di vita, e non può accingersi a rifare in gran parte l'opera sua sistematica» (B. Croce, *Taccuini di lavoro (1946-1949)*, Arte tipografica, Napoli 1987, p. 223).

riferendosi al passo appena citato, quelle «parole Croce le scriveva nel 1912, alcuni anni dopo, quindi, la pubblicazione del celebre saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, apparso nel 1906; e da esse sembra potersi dedurre che l'operazione da lui compiuta altro non era se non il completamento di quella già intrapresa da Francesco De Sanctis: il “districamento” – come abbiamo visto lo chiamava – avviato dal suo maestro ideale, e da lui successivamente condotto a termine, “dell'hegelismo genuino dall'hegelismo astratto e scolastico”». ⁹¹

Croce non ha dubbi nel presentare questa sua linea di interpretazione e aggiunge che, riferendosi all'adesione del critico nella sua maturità alle diverse correnti che allora dominavano il campo degli studi, «quando più gli pareva di essere diventato un realista, uno storicista, un positivista, egli era nient'altro che il vecchio idealista, fatto maturo e cauto dagli anni e dall'esperienza, e fors'anche (se mi si permette di dire così) filosoficamente talvolta un po' distratto, a cagione della vita politica alla quale si era dato con tutto l'ardore del suo animo». ⁹²

Hegel rimane una presenza costante nell'animo del critico anche quando sembra allontanarsi dalla sua filosofia, rimane sempre un nucleo hegeliano stabile, forgiato attraverso la critica al sistema, che rappresenta la base per le successive riflessioni desanctisiane. Anche quando, nell'ultima fase della sua attività, il critico, ormai lontano dalla fase hegeliana della giovinezza, aderirà ad altre e diverse posizioni, riconoscerà sempre i meriti di Hegel. E, infatti, il 15 maggio del 1879, negli ultimi anni della sua vita, in una conferenza tenuta presso il Circolo Filologico di Napoli, De Sanctis afferma: «Io non sono stato mai un ecclético. Ho esposto le mie idee sempre con la maggior chiarezza e determinatezza. E chi mi ha seguito nella mia vita intellettuale, vedrà che sin da quel tempo ch'Hegel era padrone del campo, io ho fatto le mie riserve, e non ho accettato il suo *apriorismo*, la sua trinità, le sue formole. Ma ci sono in Hegel due principii, che sono la base di tutto il movimento odierno, il *divenire*, base dell'evoluzione (*Entwicklung*), e l'esistere, base del realismo. Il *sistema* è ito in frantumi. Ma questi due principii lo collegano con l'avvenire». ⁹³ De Sanctis nella sua fase più matura, quando ormai il distacco dall'idealismo sembra definitivamente concluso, pur prendendo le distanze da un certo tipo di hegelismo, riconosce le parti vive della filosofia hegeliana. E subito dopo aggiunge:

⁹¹ G. Cotroneo, *L'Ingresso nella modernità*, cit., p. 123.

⁹² B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, pp. 371-372.

⁹³ F. De Sanctis, *Scritti varii inediti o rari*, cit., p. 83.

Qualcuno pretende che io sono passato nel campo dei realisti, e qualche altro che io ho fatto ciò per vezzeggiare le moltitudini. Il qualcuno non conosce il mio intelletto, e il qualche altro non conosce il mio carattere. La verità è che io non sono un sistematico. Il sistema per me è una verità unilaterale, non è tutta la verità. Perciò aborro da' sistemi, pur riconoscendo la loro necessità. Il sistema nasce da una nuova tendenza che si manifesta in opposizione al passato. La quale, ridotta in sistema, si attribuisce un valore assoluto, e nel calore della lotta vi aggiunge l'esagerazione e l'intolleranza della passione. Il sistema è necessario, perché gli uomini sono fatti così, e per pigliar bene la mira debbono chiudere un occhio. Suo contrapeso è il buon senso, che, presto o tardi, piglia il suo posto. Il mio temperamento intellettuale non mi ha reso mai inchinevole a opinioni estreme. Sotto le varie forme della mia esistenza sono stato sempre centro sinistro o sinistra moderata, così in politica come in arte. Perciò aborro dai sistemi e dalle loro esagerazioni.⁹⁴

E Croce ha gioco facile nell'affermare che nel leggere «queste parole, non solamente si ritrova nel De Sanctis del 1879 quello del 1860 e anzi di prima del 1848, ma accade di pensare che lo stesso sguardo onde egli sapeva cogliere ne' poeti, in mezzo al contingente ed estrinseco, ciò che è immortale perché genuinamente poetico, gli faceva intravedere nell'Hegel caduco l'Hegel eterno».⁹⁵ È a quell'eterno Hegel che Croce getterà la sguardo nel suo dialogo serrato con il pensatore tedesco. Ma, prima di arrivare a quella importantissima tappa costituita dal saggio hegeliano, è necessario prendere in esame le fasi successive dello svolgimento intellettuale che condurrà il giovane erudito di fronte a Hegel con una forte concezione filosofica – le linee fondamentali della filosofia dello spirito sono già tracciate prima dello studio diretto delle opere hegeliane – e un apparato concettuale già formato. In questo percorso, paragonabile ad un fiume che dalla sorgente procede ingrossandosi via via grazie all'afflusso di nuovi e svariati contributi, i pensatori incontrati per strada lasceranno un contributo essenziale per la formazione del filosofo che, rielaborando in maniera originale quegli spunti, edificherà la propria concezione filosofica. Scrive Croce nel *Contributo*, riferendosi, in particolare, al pensiero di De Sanctis:

⁹⁴ Ivi, pp. 83-84. Si legga in proposito la quarta delle lezioni zurighesi su Dante, 1857-58, intitolata *Mondo intellettuale allegorico*. Scrive De Sanctis: «Il sistema è inesorabile, come il fato, e ti spinge innanzi innanzi sino all'abisso, te veggente e ripugnante, ma quasi ammaliato. Pur quando sull'orizzonte cominciano a scoprirsi talune conseguenze, a cui resiste la ragione, l'uomo d'ingegno si riscuote all'improvviso e non vuol più andare e rimane a mezza via. Se non che, in luogo d'inferire l'insufficienza del sistema, cerca, come innamorato, mille vie ingegnose, mille transazioni per conciliarlo con la ragione, e diviene sofista ed inconsequente. Il sistema sospingeva Hegel a cercare nella forma l'idea; ma il sistema non lo sospinse sino a disconoscere l'unità organica dell'idea e della forma; anzi la sua maggior gloria e di avere altamente proclamata la contemporaneità de' due termini nello spirito del poeta, e di aver posta l'eccellenza dell'arte nell'unità personale, in cui l'idea stia involuta e come smemorata. Pur questa verità non entra naturalmente nel suo sistema, ed egli non ha potuto farvela entrare senza alterarla. Nessuno più di lui ti para d'individuo e d'incarnazione, sente che là è il vero; ma, in grazia del sistema, questo suo individuo libero e poetico è nel fatto un individuo-manifestazione, o per dirla col linguaggio in moda, un velo trasparente dell'idea; sicché il principale, l'importante e sempre la cosa manifestata» (F. De Sanctis, *Opere*, a cura di N. Gallo, intr. di N. Sapegno, Ricciardi, Milano-Napoli 1961, p. 1094). Bisogna sottolineare che soltanto nei primi anni del Novecento Croce ebbe l'opportunità di leggere queste importanti lezioni desanctisiane, quando, nel corso del suo progetto di pubblicare le opere di De Sanctis, venne a contatto con i discepoli e gli amici del critico. È da aggiungere che altri importanti saggi di critica hegeliana, come le analisi contenute nel famoso saggio su Petrarca, erano comunque a disposizione di Croce.

⁹⁵ B. Croce, *Saggio sullo Hegel...*, cit., p. 373.

C'è un modo semplicistico e falso d'immaginare la relazione di un pensiero col suo antecedente, un modo che è in stretto legame con la concezione fallace dello svolgimento educativo; e consiste nel rappresentare quella relazione come se un ingegno, nei suoi anni giovanili, si venga rendendo esatto conto di quel che si è prodotto fino a lui, e, movendo poi da questo punto bene assodato, progredisca col criticare, rettificare ed aggiungere. Ma lo svolgimento effettivo accade in guisa affatto diversa, e, quasi si potrebbe dire, non coll'intendere ma col fraintendere, o non solo coll'intendere, ma anche col non intendere.⁹⁶

Il fatto che il giovane Croce abbia letto e conosca le teorie di De Sanctis, non si trasforma automaticamente in un'acquisizione definitiva di quelle teorie. Come lo stesso filosofo aveva ricordato in precedenza, a quel tempo, la sua comprensione del pensiero desanctisiano era tutt'altro che completo e definitivo, anzi si limitava ad una serie di concezioni particolari che però non trovavano spazio in una sistemazione organica. Certo è che quegli stimoli, sopraggiunti nella prima fase dell'attività dello studioso, agirono comunque nello sviluppo filosofico di Croce impegnandolo sempre di più a riflettere in maniera organica e, insieme agli altri contributi che il giovane troverà lungo il suo cammino, a trovare una sistemazione adeguata a quei pensieri all'apparenza eterogeni, ma che messi in relazione, costretti a interagire fra di loro, erano destinati a provocare una reazione all'interno della sua concezione filosofica.

Lo svolgimento effettivo è altra cosa rispetto a quel percorso lineare che uno sguardo retrospettivo riesce a rendere, epurando il cammino svolto dagli errori, gli smarrimenti, gli inceppi e le deviazioni che sono connaturate ad ogni itinerario formativo⁹⁷. E, infatti, nonostante i ricchi stimoli ricevuti dalla lettura di De Sanctis, e l'avversione del critico all'approccio meramente filologico ed erudito nell'attività letteraria, Croce prende tutt'altra strada. Scrive Croce: «Per codesta complicatezza e durezza dell'effettuale svolgimento, accadde che io, lettore amoroso del De Sanctis, il quale avrei dovuto sapere “per lo senno a mente”, che un'erudizione disgiunta dalla filosofia non è né critica né storia ma materiale incoerente (e forse ciò sapevo bensì “a mente”, ma non “per lo senno”, e dicevo altresì in astratte parole), mi venni a lungo avvolgendo nella erudizione senza filosofia e nella

⁹⁶ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., pp. 372-373.

⁹⁷ Come sottolinea Tessitore, riferendosi alla presenza di De Sanctis all'interno del percorso formativo del giovane Croce, «costatare la necessaria costanza di questa presenza, in quanto intrinseca alla riflessione di Croce, non significa che essa non abbia vissuto modificazioni e persino contraddizioni, come è di ogni cosa viva, dinamica. E però io sono convinto che non si trattò mai di rinnegazioni o di rivolgimenti radicali. Ad impedirlo stava la consapevolezza crociana, ribadita costantemente e con gli stessi accenti, dell'originaria esigenza speculativa che De Sanctis aveva incarnato e che rimase attiva in tutta l'evoluzione della riflessione di Croce, con accentuazioni diverse e però mai risolutive di quelle “differenze” fortissime, che hanno caratterizzato l'assai problematica filosofia crociana, non a caso attenta, come lo stesso Croce disse, con la consueta eleganza linguistica, alle progredienti sistemazioni e non alla fissità dei sistemi» (F. Tessitore, *La ricerca dello storicismo*, cit., p. 30).

aneddotica». ⁹⁸ Ma anche questa come tutte le altre “deviazioni” che il giovane imboccherà lungo il suo cammino, si trasformano in opportunità per un accrescimento del proprio bagaglio concettuale e in un arricchimento di problematiche da sviluppare. Dalla sua attività di erudito Croce maturerà i primi problemi che gli daranno modo di riflettere filosoficamente e di affacciarsi nel dibattito contemporaneo interno all'estetica, e soprattutto, alla storia. Continua Croce:

Pure, se ciò non avessi fatto, non solo non avrei mai potuto intendere davvero, solidamente, il pensiero del De Sanctis (il superamento della mera erudizione), essendo siffatta intelligenza correlativa alla esperienza di ciò che viene superato e che bisogna prima aver vissuto in sé stessi; ma non sarei mai stato in grado di dare di poi quella elaborata e particolare determinazione dei rapporti tra critica storica e critica estetica, e in genere tra erudizione e storia, che ho data, distinguendo, per esempio, l'erudizione dalla storia filologica, e la storia filologica da quella poetica, e tutte insieme dalla storia vera e propria, dalla storia storica. ⁹⁹

Sono questi alcuni dei temi principali che saranno al centro delle prime produzioni filosofiche di Croce e che lo impegneranno nel corso della sua attività filosofica. Ma prima di prendere in considerazione l'opera principale, che di fatto chiude questo primo periodo di formazione, e inaugura la nuova fase filosofica, liberata dall'erudizione, è necessario puntare lo sguardo su un'altra figura essenziale per lo svolgimento intellettuale del giovane Croce.

1.3.2 La prima fase del rapporto Croce-Labriola

Si era già accennato al triennio romano di Croce senza approfondire ulteriormente la questione. Nel 1883 la vita del giovane, come è ben noto, fu travolta da una catastrofe che ne sconvolse l'esistenza. Lo stesso Croce nel *Contributo* lo racconta in maniera epigrafica: «Una brusca interruzione e un profondo sconvolgimento sofferse la mia vita familiare per il terremoto di Casamicciola del 1883, nel quale perdetti i miei genitori e la mia unica sorella, e rimasi io stesso sepolto per parecchie ore sotto le macerie e fracassato in più parti del corpo. Guarito alla meglio, mi recai insieme con mio fratello a Roma, in casa di Silvio

⁹⁸ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., pp. 374. «E mi vi compiacevo, sia per certe mie naturali tendenze di bibliofilo e di curioso, sia perché quella era la tendenza del tempo; e quella tendenza non solo seguii, ma esagerai e materializzai per la logica consequenzialità che era del mio temperamento mentale» (*Ibidem*).

⁹⁹ *Ibidem*.

Spaventa, che aveva accettato di diventare nostro tutore». ¹⁰⁰ Quel terremoto non lasciò i suoi segni soltanto sul fisico del giovane, “fracassato in più parti”, ma provocò nel suo animo una profonda inquietudine, un male di vivere, che troverà soltanto nella filosofia un’attenuazione, in una costante ricerca di equilibrio che contraddistinguerà l’attività crociana. Lo zio Silvio, fratello del filosofo Bertrando, al pari del fratello, fra gli animatori del ’48 napoletano e figura importante dell’hegelismo meridionale, divenne il tutore dei due orfani, accogliendoli all’interno della propria dimora romana. Fu in quella casa che Croce incontrò per la prima volta quello che divenne uno dei punti di riferimento per la propria formazione intellettuale, riconosciuto come maestro e, pertanto, sempre stimato e rispettato come tale, anche nei momenti di più grande dissenso: Antonio Labriola.

«Un raggio di sole, nel grigiore di quel triennio romano, spuntò per il Croce, quando, tra il gennaio e il febbraio 1884, conobbe Antonio Labriola, legatosi con lo Spaventa sin da quando nel 1863 quest’ultimo, allora in Torino segretario generale nel Ministero dell’Interno e a cui il fratello Bertrando aveva raccomandato col maggior calore quel giovane tanto intelligente quanto povero». ¹⁰¹ L’ingresso di Antonio Labriola nella vita di Croce rappresentò una vera e propria svolta per la formazione del giovane studioso, il quale, come si è visto, nonostante i profondi stimoli offertigli dalle pagine desanctisiane, si era immerso negli studi di erudizione, prediligendo più la ricerca bibliografica che la speculazione.

Nell’assistere alle accese discussioni tra Labriola e lo zio Silvio, il giovane rimase affascinato dallo spirito del primo riconoscendo in quegli argomenti, sostenuti con animo acceso e sprezzante, un esempio di alta morale e di eticità, virtù delle quali, dopo la tragedia subita, andava disperatamente alla ricerca. Vent’anni più avanti, nella commemorazione per la scomparsa di Labriola, Croce, parlando di quel rapporto amorevolmente conflittuale che legava Labriola allo Spaventa, offrirà un ricordo di quelle serate in casa dello zio, e di quelle discussioni, che risultarono decisive per la sua formazione e per le scelte che di lì in avanti avrebbe dovuto compiere. Scrive Croce:

Lo Spaventa gli voleva molto bene. E con lui litigava quasi sempre, in punto di filosofia; ma nel litigare mostrava insieme non so qual soggezione, che non sfuggiva al mio occhio di ragazzo. Ricordo una serata invernale rigidissima, in cui, dei visitatori consueti, solo il Labriola non mancò; e lui e lo Spaventa, accanto al caminetto, avendo me per unico spettatore, combatterono per un paio d’ore intorno alla possibilità o meno di far sorgere l’etica dalle formazioni sociali. Lo Spaventa, vecchio egheliano, sosteneva la possibilità: il Labriola, allora herbartiano, lo incalzò e lo strinse con una serie di obiezioni e di motti di spirito, e, sbalordito l’avversario, con un’eloquente perorazione

¹⁰⁰ Ivi, p. 354

¹⁰¹ F. Nicolini, *Benedetto Croce*, cit., p. 75.

finale fece trionfare, almeno per me, l'apriorità del giudizio morale, reazione estetica dello spirito, che nessun corso storico, nessun intreccio sociale, può mai partorire.¹⁰²

Croce vedeva, fra le pieghe di quelle argomentazioni, e in quello spirito fervente, una risposta alle domande che gli si agitavano dentro, tant'è che, come testimonia nel *Contributo*, prese la decisione di seguire il corso di filosofia dell'amico dello zio, anche perché, lo «Spaventa stesso [lo] esortò a frequentar le lezioni del Labriola all'Università».¹⁰³ Nella testimonianza di Croce si può cogliere l'effetto che le riflessioni di Labriola subito sortirono sul suo spirito inquieto; quelle lezioni «vennero incontro inaspettatamente al [suo] angoscioso bisogno di rifar[si] in forma razionale una fede sulla vita e i suoi fini e doveri».¹⁰⁴

Il problema essenziale, “vitale”, in questa fase è quello di fronteggiare quel vuoto profondo, causato dall'immane tragedia, e acuito dalla perdita, già in età adolescenziale, della fede religiosa,¹⁰⁵ che lo costringeva in un forte stato depressivo.¹⁰⁶ In quelle lezioni di “alta etica” egli trovava un rifugio, un porto sicuro in cui riparare per poter riorganizzare la

¹⁰² B. Croce, *Antonio Labriola. Ricordi*, in A. Labriola, *Scritti vari editi e inediti di filosofia politica*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1906, p. 499. Cfr. F. Nicolini, Benedetto Croce, cit., p. 76.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 356.

¹⁰⁵ «Frequentai il corso liceale come alunno esterno delle scuole del collegio; e in quel tempo ebbe inizio la mia crisi religiosa, che tenni accuratamente celata in famiglia, e anche agli amici, come infermità vergognosa. Quella crisi fu provocata non da letture empie, non da insinuazioni maligne, come i devoti sogliono figurarsi e dire, non da parole di filosofi come lo Spaventa, ma dal direttore stesso del collegio, pio sacerdote e dotto teologo, il quale si accinse poco accortamente a somministrare a noi licealisti, per raffermarci nella fede, alcune lezioni di “filosofia” (come le intitolava) “della religione”: lievito gettato nel mio intelletto, sin allora inerte innanzi a quei problemi. Molta tristezza e vive ansie provai per quel vacillare della fede: cercai, come infermo la medicina, libri di apologetica, che mi lasciarono freddo; qualche balsamo mi venne talora dalle parole di animi sinceramente religiosi, come dalla lettura delle *Mie prigioni* del Pellico, le cui pagine talvolta, in certi rapimenti di gioia, baciai per gratitudine; e poi... Poi mi distrassi, preso dalla vita, senza più interrogarmi se fossi o no credente, continuando anche per abito o per convenienze esteriori alcune pratiche religiose; finché, a poco a poco, smisi anche queste, e un giorno mi avvidi, e dissi chiaro a me stesso, che ero fuori affatto delle credenze religiose» (B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., pp. 352-353).

¹⁰⁶ «Lo stordimento della sventura domestica che mi aveva colpito, lo stato morboso del mio organismo che non pativa di alcuna malattia determinata e sembrava patir di tutte, la mancanza di chiarezza su me stesso e sulla via da percorrere, gl'incerti concetti sui fini e sul significato del vivere, e le altre congiunte ansie giovanili, mi toglievano ogni lietezza di speranza e m'inchinavano a considerarmi avvizzito prima di fiorire, vecchio prima che giovane» (B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 355). Desiderio, nella sua recente opera biografica dedicata alla figura di Benedetto Croce, rintraccia un filo conduttore che attraversa l'intera esistenza del filosofo – e che condiziona anche la sua attività filosofica – in questo senso di angoscia che opera continuamente, dialetticamente, nel suo animo. Scrive Desiderio: «La vita di Croce di questa lotta è un chiaro esempio: la sua esistenza fu attraversata dal principio alla fine dalla morte, dall'angoscia, dalla depressione, dalla sofferenza e – ciò che più conta per il nostro lavoro – il suo pensiero e le sue opere con la sua “angoscia cronica”, prima “selvatica e fiera” poi “domestica e mite”, vi sono a stretto contatto come la madre è a contatto con i figli. Il senso della sofferenza come tono musicale costante della vita è in Croce sempre presente, tanto che nella *Logica*, dunque in un libro che dovrebbe essere solo e soltanto “tutto pensiero”, prendendo spunto da una bella frase di Alfredo Oriani nota che “la superiorità” della vita della conoscenza è semplicemente “il diritto di soffrire più in alto”, ma né più né meno degli altri sofferenti, e – aggiunge – è il diritto di soffrire più in alto per operare più altamente» (G. Desiderio, *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, Liberilibri, Macerata 2014, p. 23).

propria vita e riprendere il cammino. «L'etica herbartiana del Labriola valse a restaurare nel [suo] animo la maestà dell'ideale, del dover essere contrapposto all'essere, e misterioso in quel suo contrapporsi, ma per ciò stesso assoluto e intransigente».¹⁰⁷

Se, da un lato, quelle lezioni offrivano un contributo importante all'animo inquieto del giovane, dall'altro, esse agivano, in maniera altrettanto importante, nell'ambito del suo svolgimento intellettuale. Quelle parole di Labriola erano come il lievito per la mente dello studioso che, in questo primo approccio diretto alle discipline filosofiche, cominciava a sentire la necessità di rielaborare, in maniera più rigorosa, le problematiche emerse nel corso dei suoi studi, attraverso un crescente bisogno teoretico che, di lì a qualche anno, era destinato a sfociare in una vera e propria rivoluzione filosofica, che sconvolse definitivamente la sua natura di storico-erudito. Come sottolinea Nicolini, riferendosi all'influsso che il Labriola ebbe sul giovane Croce, non è affatto strano che «quelle lezioni – che avevano come una continuazione anzitutto in istrada, indi nel retrobottega della libreria Loescher ovvero in una saletta del caffè Aragno, – avessero sul cervello del Croce un effetto che si potrebbe ben paragonare, manzonianamente, a un grosso panierino di fiori allor còlto posto accanto a un alveare. Sarebbe dir troppo poco che esse, secondo il detto kantiano, gl'insegnarono “non pensieri ma a pensare”».¹⁰⁸

Croce, che nella propria attività di erudito era stato sempre indaffarato nella affannosa ricerca del dettaglio, di quel particolare che resta tale senza collegarsi ad un sistema di relazioni più complesse, comincia ad affacciarsi ad una nuova attività, con caratteristiche

¹⁰⁷ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 356. È comunque importante segnalare l'importanza che questo periodo ebbe per la successiva attività filosofica di Croce; quelle riflessioni etiche stimulate dal dolore e della situazione in cui il giovane si era venuto a trovare, e, allo stesso tempo, gli spunti della lezione labrioliana possono essere considerate come il materiale sul quale successivamente il Croce maturo lavorerà per la composizione di quell'opera della filosofia dello spirito, *Filosofia della Pratica*, nella quale approfondirà le proprie analisi intorno all'individuo e il rapporto con le passioni, la volontà e le forze che stanno alla base della sua esistenza. Una testimonianza di questo discorso è data dallo stesso Croce: «Le lezioni del Labriola solevo riassumere in pochi punti che fissavo sulla carta e che rimuginavo in mente al mattino nel destarmi; e fu anche allora il tempo che più mi travagliai intorno ai concetti del piacere e del dovere, della purità e dell'impurità, delle azioni mosse da attrattiva per la pura idea morale e di quelle che riuscivano ad apparenti effetti morali per associazioni psichiche, per abiti, per impulsi passionali. Di questi contrasti facevo come l'esperimento sopra me stesso con l'osservarmi e rimproverarmi; e tutti quei pensieri di allora passarono, tanti anni di poi, in chiarificata forma teorica, nella mia *Filosofia della pratica* la quale, per questi ricordi che vi si legano, ritiene ai miei occhi un aspetto quasi autobiografico, che è affatto celato al lettore dalla forma didascalica dell'esposizione» (*Ibidem*).

¹⁰⁸ F. Nicolini, *Benedetto Croce*, cit., p. 77. Nicolini si riferisce a questo passo contenuto nella già citata commemorazione crociana, *Antonio Labriola. Ricordi*: «Ma il Labriola si faceva un punto d'onore di non dar mai una definizione: entrava subito in *medias res*; mostrava le difficoltà e gli aspetti vari dei problemi: svolgeva gl'indirizzi diversi ed antitetici come necessità intrinseche dei problemi stessi: non parlava con tono professorale, ma con periodi brevi e pungenti, che di tanto in tanto si allargavano e sollevavano ad impeto ed onda oratoria. Parecchi dei miei compagni si lamentavano che quel professore non si lasciasse riassumere: ma io, nei corridoi dell'Università, lo difendevo calorosamente. Gli è che quelle sue lezioni erano le sole che mettevano in fermento il mio cervello e, secondo il detto di Kant, m'insegnarono non dei pensieri, ma a pensare» (A. Labriola, *Scritti vari editi e inediti di filosofia politica*, cit., p. 500).

proprie, attraverso cui leggere la realtà. Siamo ancora lontani da quella che sarà l'attività matura del Croce filosofo. Per il momento la preoccupazione principale è quella di cercare nella filosofia, una risposta al proprio dolore, per tale motivo, le indagini di questo periodo si muovono nel campo della morale e dell'etica. E né, tantomeno, Croce poteva comprendere, se non qualche anno più tardi, l'importanza di questa fase – in cui cominciò a guardare alla filosofia con occhi nuovi, seppure per un bisogno interiore – per lo sviluppo successivo. Nella filosofia egli cercava delle risposte per lenire il proprio malessere, una cura alle proprie «condizioni d'animo, allora assai depresse. Pur filosofando – scriveva Croce –, e per aiuto al mio intelletto leggendo alcuni libri di filosofia, io non pensai mai allora che tale spontaneo avviamento del mio spirito potesse segnare un cammino nel quale avrei speso le mie maggiori fatiche e provato le migliori gioie e il più alto conforto, e ritrovato come la mia vocazione: filosofavo, spinto dal bisogno di soffrir meno e di dare qualche assetto alla mia vita morale e mentale».¹⁰⁹

Nel 1886, Croce, concluso il suo soggiorno romano, rientra a Napoli rituffandosi negli studi di erudizione, e mettendo da parte, nuovamente, le proprie riflessioni filosofiche: «E non solo non acquistai coscienza della mia vocazione filosofica, ma quasi mi si offuscò il barlume che pur talvolta me ne traluceva, tornato che fui a Napoli nel 1886; quando la mia vita si fece più ordinata, il mio animo più sereno e talvolta quasi soddisfatto, ma ciò accadde perché, lasciata la politicante società romana, acre di passioni, entrai in una società tutta composta di bibliotecari, archivisti, eruditi, curiosi, e altra onesta e buona e mite gente, uomini vecchi o maturi i più, che non avevano l'abito del troppo pensare, e ai quali io mi assuefeci, e quasi mi adeguai, almeno nell'estrinseco».¹¹⁰

Quel fervore filosofico che aveva accompagnato gli anni romani era svanito, e aveva lasciato il posto ad un placido ritorno alle ricerche erudite, i cui frutti Croce iniziava a raccogliere, pubblicando in quegli anni alcune delle sue opere storiche più importanti. Il

¹⁰⁹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 357. E non è un caso che le riflessioni di questo periodo, che si muovono nel campo della morale e dell'etica, saranno importanti per la composizione di quell'opera della filosofia dello spirito, *Filosofia della Pratica*, nella quale approfondirà le proprie analisi intorno all'individuo e il rapporto con le passioni, la volontà e le forze che stanno alla base della sua esistenza. Una testimonianza di questo discorso è data dallo stesso Croce che, con uno sguardo retrospettivo, afferma: «Le lezioni del Labriola solevo riassumere in pochi punti che fissavo sulla carta e che rimuginavo in mente al mattino nel destarmi; e fu anche allora il tempo che più mi travagliai intorno ai concetti del piacere e del dovere, della purità e dell'impurità, delle azioni mosse da attrattiva per la pura idea morale e di quelle che riuscivano ad apparenti effetti morali per associazioni psichiche, per abiti, per impulsi passionali. Di questi contrasti facevo come l'esperimento sopra me stesso con l'osservarmi e rimproverarmi; e tutti quei pensieri di allora passarono, tanti anni di poi, in chiarificata forma teorica, nella mia *Filosofia della pratica* la quale, per questi ricordi che vi si legano, ritiene ai miei occhi un aspetto quasi autobiografico, che è affatto celato al lettore dalla forma didascalica dell'esposizione» (Ivi, p. 356).

¹¹⁰ Ivi, p. 357.

rapporto con Labriola continuerà, anche a distanza, a essere un punto centrale del Croce di quegli anni, ma la mancanza di quegli stimoli diretti che, attraverso le discussioni e le lezioni del maestro, costituivano un tratto essenziale della vita romana del giovane Croce, aveva determinato una battuta d'arresto del percorso di formazione filosofica che Croce aveva intrapreso. Scrive Croce:

Le speculazioni filosofiche della mia adolescenza erano ricacciate in un cantuccio dell'animo, da cui di tanto in tanto mandavano voci di rimprovero e di richiamo a vita più severa [...]. Mi provavo a leggere, in certi ritorni su me stesso, qualche libro di filosofia (quasi sempre tedesco, perché la fede nel "libro tedesco" mi era stata inculcata dallo Spaventa e rafforzata dal Labriola), ma non l'intendevo bene e mi scoraggiavo, persuaso che il non intendere fosse sempre mio difetto e non mai intrinseca inintelligibilità e artificiosità di quei sistemi. [...] Con, lieto balzo dell'animo e dell'intelletto rivedevo il Labriola a Roma, o quando egli capitava a Napoli; e bevevo avidamente le sue parole, e le estendevo e le approfondivo per mio conto, e ne traevo profitto per le cose mie.¹¹¹

Ma, per quale motivo ci è soffermati così tanto sulla figura di Antonio Labriola, visto il tema della ricerca? Che ruolo gioca il rapporto che Croce intrattenne con il suo maestro, all'interno di una discussione sui primi contatti hegeliani del giovane studioso? E, soprattutto, in che modo l'insegnamento di Labriola ha influenzato quel dialogo che di lì ad una decina d'anni Croce avrebbe intrattenuto con Hegel?

Per rispondere a queste domande, bisogna prendere in esame, rapidamente, le influenze effettive che la filosofia hegeliana ebbe sul pensiero maturo di Labriola, e cercare di mostrare se e come questi spunti hegeliani abbiano potuto influenzare il giovane Croce che di Labriola si considerò, seppur *sui generis*, discepolo. Prima di arrivare a prendere in considerazione il rapporto diretto tra Hegel e Croce bisogna quindi, seguendo anche l'invito di Raffaello Franchini, indagare in maniera più approfondita quel legame decisivo per la formazione crociana costituito dall'insegnamento di Labriola. Infatti, a proposito del famoso saggio hegeliano del 1906, scrive Franchini: «La genesi di questo saggio famoso, [...] non s'intende se non lo si riporta alla formazione spirituale del Croce quale si era venuta delineando dopo il suo incontro romano con Antonio Labriola».¹¹² E se, in certa

¹¹¹ Ivi, p. 358.

¹¹² R. Franchini, *Croce interprete di Hegel...*, cit., pp. 8-9. «Come è noto, Labriola, già alunno dello Spaventa all'Università di Napoli, e giunto alla cattedra di Filosofia morale con l'appoggio autorevole di lui, si era progressivamente staccato dall'hegelismo, passando prima all'herbartismo e poi cominciando, primo in Italia che avesse mente e preparazione di filosofo, a studiare e far conoscere il materialismo storico di Marx e di Engels. Croce, è bene precisarlo, giunse a Hegel attraverso l'antihegeliano e marxista Labriola, che fu praticamente il suo solo maestro riconosciuto e praticato come tale, nonostante che a un certo punto, in seguito alle polemiche sull'interpretazione del marxismo, egli dovesse distaccarsene sul piano teorico» (Ivi, p. 8-9). Per un'attenta analisi intorno alla figura di Antoni Labriola e il suo rapporto con l'idealismo italiano non possiamo che rimandare a F. Rizzo, *Il posto di Labriola nella filosofia dell'idealismo italiano*, in Id., F. Rizzo, *Sei studi sulla filosofia italiana del Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 75-110. Nelle pagine del saggio, la studiosa prende in considerazione le diverse operazioni di appropriazione compiute nei confronti del filosofo – dalla riproposizione crociana delle opere del maestro, al tentativo, di carattere

misura, si è mostrato nelle pagine precedenti la genesi e le dinamiche che animarono quel rapporto, ora bisogna prendere in considerazione il rapporto che Labriola ha intrattenuto con la filosofia hegeliana.

Nelle pagine del *Contributo* dedicate al periodo romano Croce ci offre una testimonianza diretta riguardante i tratti essenziali della filosofia del maestro: «Ed altresì allora io ascoltavo con grande fede le lezioni universitarie dello herbartiano e antihegeliano Labriola, e beveva 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».¹¹³

Croce ci presenta un Labriola antihegeliano e sprezzante nei confronti del suo antico maestro. Il maestro in questione è Bertrando Spaventa, le cui lezioni Labriola iniziò a seguire a Napoli, al rientro degli esuli hegeliani, quando, soprattutto grazie agli sforzi di De Sanctis, si aprì una nuova stagione per la vita accademica partenopea. Questo è un aspetto molto importante della formazione di Labriola, poiché, rappresenta un punto di passaggio decisivo per quanto riguarda il suo rapporto con la filosofia hegeliana, e come si vedrà in seguito, con il pensiero di Herbart.

Per quanto riguarda il periodizzamento del pensiero di Labriola, secondo Dal Pane, «si è parlato sovente e con troppa superficialità di tre fasi – hegeliana, herbartiana e marxistica – che il pensiero del Labriola avrebbe attraversato, come se egli – a guisa di giovinetto inesperto – si fosse successivamente abbandonato agli amplessi di tre bellissime donne, dimenticando ogni volta, nel fervore della passione, l'amore che avea preceduto».¹¹⁴

Effettivamente, non è facile compiere tale operazione nel caso di Labriola, o comunque per ogni pensatore in genere, se non perdendo la complessità dello sviluppo intellettuale che connota il percorso intellettuale e formativo di ogni singolo individuo. Le varie fasi, che certamente sussistono, non sono da considerare come compartimenti stagni, momenti separati da nette cesure, percorsi in sé conclusi e l'uno all'altro estranei. E, ad esempio, nel caso di Labriola parlare di fase hegeliana e herbartiana come di due fasi indipendenti ci fa perdere il senso del legame profondo e di continuità che tra di esse sussiste. Per mettere

puramente ideologico, di Togliatti di imporre la linea di sviluppo che da Spaventa, passando per Labriola, conduce a Gramsci (in tal senso cfr. M. Rossi (a cura di), *Sviluppi dell'hegelismo in Italia. F. De Sanctis/ S. Tommasi/ A. Labriola. Una antologia degli scritti*, Loescher, Torino 1957) –, cercando, attraverso una scrupolosa indagine di carattere storiografico, di mostrare il reale contributo dato da Labriola alla filosofia idealistica.

¹¹³ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 376.

¹¹⁴ L. Dal Pane, *Profilo di Antonio Labriola*, Giuffrè, Milano 1949, p. 50.

meglio in chiaro questo punto, bisogna puntare l'attenzione sulla fase iniziale degli studi di Labriola e guardare al magistero di Bertrando Spaventa perché «chi vuol capire il Labriola deve rifarsi al suo maestro Bertrando Spaventa. Nello Spaventa c'è Hegel, e anche qualcosa più di Hegel: c'è un Hegel liberamente interpretato e sentito nel corso maestoso della storia del pensiero. E da questo Hegel era partito il Labriola. Questo Hegel volle dire in fondo per il Labriola l'idea del *divenire*, che si animò sempre più di concretezza man mano che il filosofo si arricchiva di nuove esperienze. Nei corsi universitari dello Spaventa il disegno del punto d'approdo della filosofia classica non si esauriva nel sistema dello Hegel. Con questo – e come contrapposto a questo – lo Spaventa esponeva il sistema dell'Herbart. In codesti due sistemi [...] lo spirito non si contenta delle cose come ci appaiono nella semplice esperienza: vi trova delle contraddizioni, che vuole spiegare e risolvere».¹¹⁵

Nel primo periodo della formazione labriolana, Spaventa è una presenza continua, e a questo periodo sono da riferire i primi scritti hegeliani di Labriola. Bisogna sottolineare inoltre, insieme a Cotroneo – che, nella sua ricostruzione storico-filosofica dedicata alla scuola di Spaventa, prende in esame i diversi sviluppi, e le alterne fortune, che il magistero spaventiano ha avuto nei suoi diversi discepoli –, che, nonostante in questo periodo l'influenza di Spaventa sia forte, Labriola non abbraccia completamente la lezione del maestro; in sostanza, «Labriola non manifesta un particolare interesse per il nucleo centrale del pensiero spaventiano, dominato dall'hegelismo. O, meglio, lo manifesta una volta soltanto; nello scritto giovanile, noto con il titolo *Contro il ritorno a Kant propugnato da Eduardo Zeller*».¹¹⁶

In quello scritto, il diciannovenne Labriola si opponeva al ritorno a Kant – un ritorno anacronistico e non mediato dalla filosofia post-kantina che appare più come una regressione –, invocato da Zeller e da alcuni ambienti della filosofia contemporanea, mostrando una forte adesione ai temi fondamentali della filosofia hegeliana. L'opposizione si muove soprattutto sul piano gnoseologico. Labriola rimprovera a Zeller il fatto di disconoscere l'importanza del pensiero hegeliano e, invocando un radicale ritorno a Kant, di propugnare invece una ripresa del naturalismo, e di un vuoto psicologismo, che vede

¹¹⁵ Ivi, p. 51. Dal Pane, ribadendo l'importanza della dialettica fra queste due opposte polarità, afferma: «Hegel ed Herbart, idealismo e realismo, monismo e pluralismo, fenomenologia dello spirito e psicologia scientifica, anticipazione di ogni metodo nella onnisciente dialettica e specificazione dei metodi sono, per dirla col Labriola stesso, i termini del contrasto, in cui era venuta a termine tutta la filosofia che possiamo chiamare classica. Sotto l'*influsso diretto e genuino* di questi due sistemi si formò in Napoli l'educazione del filosofo» (Ivi, pp. 19-20).

¹¹⁶ G. Cotroneo, *L'ingresso nella modernità...*, cit., p. 29.

nella realtà un dato in cui il soggetto si ritrova come passivo. Queste conseguenze derivano dal fatto di voler aggirare completamente le grandi conquiste della speculazione postkantiana, e in particolare di quella hegeliana; conquiste decisive nel campo logico poiché facendolo coincidere con quello ontologico, risolvono il problema fondamentale del valore reale della funzione logica. «Così la logica, considerata come una con l'ontologia (e tuttavia distinta), non pruova essa stessa l'identità d'essere e pensare (l'identità di forma e contenuto), ma la presuppone provata dalla teorica della conoscenza; la quale scienza, facendo delle forme logiche *pensiero reale*, è necessario che queste abbiano a contenuto le determinazioni ontologiche, nel carattere astratto di forma logica, e che esse stesse siano *predicati reali*».¹¹⁷ L'opposizione nei confronti della riabilitazione, proposta da Zeller, della logica formale, e in generale della sua possibilità nel campo della teoria della conoscenza, trova nelle riflessioni del giovane Labriola una formulazione netta. Ma bisogna sottolineare che, nonostante la radicale opposizione alle teorie di Zeller, il discorso di Labriola non si traduce, conseguentemente, in un totale rifiuto della filosofia kantiana, poiché, in continuità con le teorie dello Spaventa – che aveva fatta propria la chiave interpretativa perseguita, ad esempio, da Fischer,¹¹⁸ e che si rifaceva alla linea che da Kant,

¹¹⁷ A. Labriola, *Scritti vari editi e inediti di filosofia politica*, cit., p. 11 «Questa scienza deve esporre, secondo l'Hegel, il *processo spontaneo* della *coscienza* che attraversa tutti i suoi gradi dall'immediata certezza sensibile fino al sapere assoluto, sviluppando insieme il *contenuto* (l'oggetto), e la *forma* (il soggetto che si determina diversamente) della conoscenza, per risolvere quello in *assoluta idealità*, e questa in *conoscere per concetti*, ed ambedue in pensiero reale. Così il *reale*, ch'è il contenuto della logica, non è più il *reale opposto al pensiero* (il reale conosciuto), ma la realtà tutta *concentrata* nella *forma del pensiero* (la forma logica); e le forme logiche che immediatamente *appariscono* come assolutamente *separate* dall'oggetto, sono *reali*, ossia *esprimono la natura intima dell'oggetto in quanto pensiero*» (Ivi, pp. 10-11).

¹¹⁸ Nella propria riforma dell'hegelismo, Fischer il sistema hegeliano «ha bisogno di fondersi con le prospettive trascendentali di Kant e di Fichte per assumere un ruolo significativo nel dibattito filosofico contemporaneo.[...] A Kant è assegnato il grande merito di aver scoperto, attraverso la dottrina dei giudizi sintetici a priori, la dimensione non empirica e speculativa dei concetti, un'acquisizione essenziale che segna l'atto di nascita della filosofia trascendentale, in quanto consente di concepire il rapporto del pensiero con le determinazioni in cui si articola come dinamico, produttivo, immanente, superando la tradizionale configurazione statica, descrittiva, estrinseca. [...] A Kant spetta il merito di aver posto l'accento sulla rilevanza decisiva della prassi originaria del pensiero, che non si limita più a trovare in sé il proprio apparato concettuale come passivamente dato, ma si pone come la sua forza generativa. Il fondatore della prospettiva trascendentale si è però fermato a mezza strada nel suo programma di rinnovamento della logica, perché la scissione della cosa in sé e del fenomeno reintroduce il dogmatismo che dichiara di combattere, imponendo un limite invalicabile all'autocoscienza che le impedisce d'innalzarsi alla sua assolutezza e di svolgere adeguatamente il suo compito produttivo. *Con Kant oltre Kant*: questa formula riassume il senso dell'operazione ermeneutica di Fischer» (R. Morani, *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Mimesis, Milano 2015, pp. 274-275). Per quanto riguarda il giudizio di Gadamer sulla diffusione del pensiero di Fischer in Italia cfr. H. G. Gadamer, *Su Kuno Fischer come ponte per Hegel in Italia*, in Id. *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, intr. e trad. di R. Dottori, Vita e pensiero, Milano 2002, pp. 141-146. In particolare, Gadamer offre la propria testimonianza diretta riguardo gli importanti studi hegeliani che in Italia si erano venuti sviluppando a partire dalla Logica di Fischer: «Come io stesso appresi, nel corso dei miei studi sulla storia degli effetti di Hegel, e poi nelle mie numerose visite, era stata proprio l'Italia il paese in cui il testo della *Logica* di Fischer aveva avuto la massima risonanza. Là era stata soprattutto la scuola napoletana, che con Bertrando Spaventa (1817-1863) si era

passando per i vari pensatori postkantiani, conduceva a Hegel – Labriola riconosce una soluzione di continuità che conduce dalle teorie del filosofo di Königsberg alle conquiste della filosofia hegeliana. Labriola «mirava a stabilire il maggior numero possibile di seppur problematiche connessioni tra Kant e Hegel e, nello stesso tempo, criticava in Zeller la mancata comprensione non solo della concezione hegeliana della “Logica Speculativa”, ma anche della sintesi trascendentale kantiana».¹¹⁹ Zeller, cioè, non aveva riconosciuto il valore della sintesi kantiana, vera unità di particolare e universale, di essere e pensare. È inutile sottolineare che nella formulazione di questi giudizi, pesa di certo la lezione spaventiana.¹²⁰

Si può affermare che questo scritto, insieme ad altre importantissime riflessioni contenute nel lavoro intorno all’etica di Spinoza, chiudono di fatto l’interesse diretto di Labriola nei confronti della filosofia hegeliana. Ed effettivamente i toni e gli argomenti presenti in queste pagine non si presenteranno più nel corso degli scritti successivi. Come afferma Cotroneo, «con questo scritto, da lui lasciato inedito, e con l’altro, anch’esso lasciato inedito, noto con il titolo *Origine e natura delle passioni secondo l’etica di Spinoza*, si chiude, come da qualche parte si ritiene, il “periodo hegeliano” di Antonio Labriola? La risposta potrebbe anche essere positiva, in quanto in nessuno dei suoi scritti posteriori si troveranno temi di questa natura. Diverso invece il discorso se la chiusura del “periodo hegeliano” viene fatta coincidere con quella del “periodo spaventiano”».¹²¹

Nello Spaventa, infatti, si ritrova quella continuità, da noi prima sottolineata, tra le due fasi del percorso di Labriola, le quali si stringono in un rapporto dialettico. «Era, in una parola, un toccare i due opposti per confrontarli dinnanzi ai problemi filosofici e per sceverarne dai falsi gli aspetti veri e durevoli. E come allo Hegel egli si appoggiò per i problemi della storia, all’Herbart si ispirò per la psicologia e la pedagogica, rigettando la metafisica dei reali. Dall’uno tolse l’idea di un’attività che si sviluppa in sintesi sempre nuove e con leggi che non raggiungono mai la loro formula definitiva; dall’altro la concezione della filosofia

riallacciata immediatamente a Kuno Fischer, e che attraverso Benedetto Croce (1886-1952) e Giovanni Gentile (1875-1944) aveva avuto nel nostro secolo un grande seguito. Io stesso ha incontrato molti allievi di Gentile che mi parlavano di Kuno Fischer esaltandolo. Nella stessa Germania si conosceva di meno questo seguito dell’idealismo tedesco. Solo con la ripercussione dell’opera di Dilthey, e il suo influsso sul movimento fenomenologico, la presenza di Hegel aprì nel nostro secolo un campo nuovo del pensare, che nelle scienze storiche dello spirito e nella loro riflessione filosofica è restato molto fertile sino ai nostri giorni, e conferisce al libretto di Fischer del 1852 tutto il suo valore» (Ivi, p. 146).

¹¹⁹ S. Poggi, *Introduzione a Labriola*, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 7.

¹²⁰ «Ispirato in misura decisiva ai temi fondamentali della lettura hegeliana di Spaventa, questo scritto presenta *in nuce* alcuni spunti di grande interesse per quanto riguarda una questione centrale in tutto lo svolgimento della riflessione filosofica di Labriola: quella dell’entità e dei caratteri del rapporto con la filosofia di Hegel» (S. Poggi, *Introduzione a Labriola*, cit., p. 3).

¹²¹ G. Cotroneo, *L’Ingresso nella modernità*, cit., p. 31.

come elaborazione dei concetti che stanno a fondamento delle scienze. Con l'uno si recò in mano il conoscere come fatto dell'uomo, senza limiti e senza rimpianti, nell'altro cercò l'antidoto contro i miracoli dell'eterno logos e l'equilibrio fra speculazione ed esperienza. Col primo ebbe comune una tendenza formale al monismo, col secondo la esigenza della specialità della ricerca».¹²²

Hegel, insomma, resterà sempre presente, seppur in maniera diversa rispetto a come lo era nei suoi primi lavori filosofici, nelle riflessioni di Labriola; e sarà importante per affrontare, ad esempio, i problemi relativi alla filosofia della storia, offrendogli gli strumenti concettuali per affrontare le proprie indagini.¹²³ D'altronde se Labriola negherà in maniera netta la parte metafisica di quella filosofia, di essa accetterà alcuni aspetti, come quello dell'unità della storia, correggendoli, anche mediante la psicologia dei popoli herbartiana,¹²⁴ e inserendoli in un nuovo orizzonte di senso.

In Herbart egli cercava un appoggio per la propria critica al rigorismo sistematico dell'hegelismo, acquisendo dal pensiero del filosofo tedesco soltanto le istanze che venivano incontro alle proprie esigenze e trascurando, di fatto, il nucleo centrale della

¹²² L. Dal Pane, *Profilo di Antonio Labriola*, cit., p. 52.

¹²³ Dopo aver esposto il modo erroneo, attraverso degli esempi tratti dalla storia della filosofia precedente, di concepire l'unità, Labriola passa a esporre il modo corretto di intendere l'unità della storia: «L'animo col quale coteste combinazioni si vanno facendo, dice già molto in favore del tentativo; massime quando esso riveli il proposito di cercare, e di non presupporre l'unità, e di esporre geneticamente, ma non di dedurre le differenze. E data cotesta inclinazione, e cotesto modo di concepire l'assunto, non è chi possa muovere in massima alcuna seria obbiezione; se pure non voglia ammettersi, che abbiano a tenere il campo quei soli specialisti ombrosi, i quali considerano come pernicioso alla scienza qualunque combinazione larga di tutti i risultati comparabili della ricerca. Il rifacimento di alcune o di tutte le storie particolari, sotto il preciso aspetto del moto generale della civiltà, quando non si faccia violenza ai principii della genesi reale, non si proceda da preconetti, e la esposizione non si limiti a quello che è puramente estrinseco o formale, ha tutti i caratteri di un legittimo prodotto di attività scientifica, e può per molti rispetti servire di verifica e di riprova ai risultati particolari» (A. Labriola, *Scritti varii editi e inediti di filosofia politica*, cit., p. 221). Labriola, nel corso delle proprie riflessioni, riconoscendo la parte viva dell'insegnamento che da Hegel si è trasmesso anche alla filosofia successiva, non può che «affermare la necessità di fondare sull'“idealismo” ogni possibile filosofia della storia, di assumere cioè, nel riflettere sulla storia, un punto di vista né puramente e semplicemente cronachistico, né tale da identificare lo sviluppo della storia degli uomini con quello della storia della natura. L'evoluzione storica – tale mostrava di essere in sostanza la convinzione di Labriola – non può essere considerata una pura e semplice successione di eventi, di “fatti”, ma deve essere vista come un processo di crescita della conoscenza umana, che in tale processo è orientata al conseguimento di specifici obbiettivi» (S. Poggi, *Introduzione a Labriola*, cit., p. 19).

¹²⁴ «Per paradossale che l'affermazione possa sembrare, in realtà ciò che contribuisce ad avviare Labriola a “raddrizzare” Hegel, è una sollecitazione derivata, non già dall'antropologia feuerbachiana, o da una qualsiasi forma di ‘positivismo’, bensì dalla psicologia degli herbartiani. Né, a questo confronto, proprio fra Hegel e Herbart, fu estraneo Bertrando Spaventa. Comunque, questo è il rapporto da comprendere: ad esso Labriola riferì l'origine della propria formazione socialista (“attraverso alla filosofia della storia di Hegel e alla psicologia dei popoli di Herbart”); non certo, neppure in minima parte, al positivismo (“prima di tutto non bisogna confondersi col sig. Comte”, o con “gli ammiratori del Grande Eunuco Spencer”))» (E. Garin, *Tra due secoli...*, cit., pp. 103-104).

“metafisica dei reali”.¹²⁵ E nei discepoli di questi, il Labriola vedeva una maggiore concretezza, una correzione di quella rigidità che, in ogni modo, permeava il nucleo della filosofia herbartiana. «Labriola fissa la sua attenzione sulla psicologia dei popoli del Lazarus e dello Steinthal, [...] Con l’Humboldt il Labriola nega che la storia rappresenti un processo di evoluzione continua e necessaria. [...] Siamo così passati ad una forma diversa di idealismo; siamo ormai sul terreno dell’idealismo psicologico. [...] Ora si trattava di discendere più in fondo, di arricchire il quadro degli elementi che muovono la vita della società, di individuare le condizioni che determinano i motivi interni dell’attività umana. A tali indagini si diede il Labriola negli anni che precedono immediatamente la prelezione del 1887 sui problemi della filosofia della storia, dal 1880 almeno».¹²⁶ Attraverso il filtro della psicologia dei popoli Labriola, immergendosi nei problemi concreti – economici, giuridici, etc. – e orientando il proprio interesse verso i fatti che hanno animato la storia, e la loro complessa genesi, sente l’esigenza di una profonda riflessione filosofica che possa comprenderli. A questa esigenza venne incontro il marxismo. Con il lavoro del 1985 si apre una nuova stagione del pensiero labriolano, che si intreccerà in maniera ancora più decisiva con lo sviluppo filosofico crociano e di cui si discuterà successivamente. La parentesi marxista sarà infatti uno dei momenti essenziali nella vita intellettuale di Croce.

¹²⁵ Nel suo ricordo di Antonio Labriola, uscito sul *Giornale d’Italia*, nel febbraio del 1904, in occasione della morte del filosofo, e poi sistemato in appendice, insieme al contributo crociano, nella raccolta delle opere inedite di Labriola, Andrea Torre, in merito all’herbartismo di Labriola, scriveva così: «Per un periodo di venti circa anni, dopo il 1870, la concezione filosofica a cui più si avvicinò la sua fu quella di Herbart. Ma anche questo suo Herbart aveva un’impronta labriolana: poiché era un Herbart senza la metafisica dei reali» (A. Torre, *Antonio Labriola*, in A. Labriola, *Scritti vari editi e inediti di filosofia politica*, cit., p. 493).

¹²⁶ L. Dal Pane, *Profilo di Antonio Labriola*, cit., p. 55. «Nella discussione di Labriola non è difficile cogliere i segni d’una specifica e competente attenzione per le tesi di Wilhelm von Humboldt, di Steinthal, di Lotze, di Lazarus, di C. Hermann, in altri termini per alcune delle linee essenziali di un dibattito che, affrontando il problema della possibilità d’una filosofia della storia, si era contemporaneamente venuto intrecciando nel modo più stretto con il progetto di fondazione delle cosiddette “scienze dello spirito” » (S. Poggi, *Introduzione a Labriola*, cit., p. 18). «Siamo così condotti – con un salto di quasi un decennio imposto dalla scarsità dei testi disponibili alla prolusione romana del 1887 (I problemi della filosofia della storia). In questo breve testo – preceduto dalle pagine, di ispirazione essenzialmente pedagogica, di Dell’insegnamento della storia (1876) – vengono a trovare espressione sintetica, ma densa di implicazioni, le riflessioni svolte da Labriola nell’arco di quasi un ventennio su un nodo problematico al centro del dibattito filosofico europeo – ma soprattutto tedesco – dell’intera seconda metà del secolo scorso. La prolusione del 1887 è cioè il documento di un lungo lavoro di meditazione sul corso effettivo dei processi storici – celebri i corsi di storia tenuti da Labriola, di pari passo alla sua evoluzione politica – e sui caratteri, sulle forme, sulle stesse “leggi” di tali processi, in una parola sulla possibilità di considerare la storia alla stregua d’una scienza, ancorché costituzionalmente diversa dalle cosiddette “scienze della natura”» (Ivi, pp. 44-45). Sul tema che lega psicologia dei popoli, filosofia herbartiana e la prima fase del rapporto Croce-Labriola cfr. D. Bondi, *Il giovane Croce e Labriola. Ricezione e circolazione della Völkerpsychologie in Italia alle soglie del Novecento*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 4, 2004, pp. 895-920

1.4 La prima ricezione della filosofia hegeliana

Arrivati a questo punto giova aprire una piccola parentesi riguardante il discorso appena fatto sull'hegelismo di De Sanctis e di Labriola: il significato di tale operazione non è quello di affermare che il giovane studioso – che per sua stessa ammissione, come si è visto, dichiarava di avere chiari soltanto alcuni tratti di quelle riflessioni – abbia accolto in maniera già formata le profonde analisi che i due pensatori avevano prodotto nel loro confronto con il pensiero hegeliano, e nel fare ciò, rintracciare una sorta di hegelismo crociano già formato nei primi anni del suo sviluppo intellettuale. Ne, tantomeno, giustifica l'idea di un hegelismo incipiente che, come seme gettato nella fertile mente del giovane Croce, dovesse necessariamente germogliare e mostrare, in un processo graduale ma inesorabile, i propri frutti più maturi a distanza di qualche anno.

Al contrario, ciò che si cerca di mostrare è che, nonostante il fatto che le due figure cardinali della formazione crociana avessero compiuto una critica profonda delle teorie hegeliane, Croce, in un primo momento, di questa critica, coglie poco o niente, solo alcuni tratti sparsi, e, anzi, di quelle riflessioni fa propri soltanto alcuni caratteri dell'antihegelismo che quelle letture originali in parte sottendevano. E se, nelle pagine del *Contributo*, Croce, nella sua ricostruzione, attenua in qualche modo questo suo originario antihegelismo, ad esempio definendosi idealista desanctisiano, nella risposta ad alcune critiche di hegelismo ricevute in seguito alla Memoria del 1893, risponderà, e non si può dargli torto, che quella è un'opera di respiro antihegeliano. Ma questo lo si vedrà più avanti.

Per ora bisogna sottolineare che dell'hegelismo dei due maestri – e non sarebbe troppo azzardato affermare che anche nello Spaventa, e nella sua originale lettura ermeneutica della filosofia hegeliana, avrebbe potuto trovare alcuni elementi originali per il suo futuro confronto con Hegel – Croce comincia a intuirne il metodo critico, quel saper cogliere la parte viva del sistema e rigettarne gli abusi e le parti erronee, che essi hanno usato per rapportarsi al pensiero hegeliano. Il fatto che nelle loro riflessioni questi maestri abbiano compiuto un'operazione di discernimento delle teorie hegeliane lascia supporre che, nelle lunghe ore in cui si immerse nella lettura dei lavori di De Sanctis, e nelle intense discussioni – per non parlare delle importanti riflessioni ascoltate nel corso delle lezioni – che animarono il soggiorno romano, Croce sia stato costantemente sottoposto a degli stimoli che, seppure non riusciva a comprendere in maniera organica e teoreticamente

matura, dovevano comunque agire, in maniera feconda, sul proprio percorso formativo.¹²⁷ «Se, dunque, il periodo giovanile del pensiero di Croce è caratterizzato dalla conoscenza indiretta del pensiero hegeliano, esso, tuttavia, alla luce dei successivi sviluppi, non lo ha portato fuori strada, non lo ha indotto a emettere giudizi affrettati e sommari nei confronti di Hegel».¹²⁸ Hegel, seppur un Hegel di seconda mano, resta sempre un punto di riferimento all'interno delle prime opere crociane.

«Questo non vuol dire, ovviamente, che il suo approccio è da considerarsi soddisfacente. [...] Croce si ferma soltanto, e sia pure acutamente, sugli aspetti negativi del pensiero di Hegel; lo considera quasi come colui che ha rappresentato in maniera eminente gli errori della “filosofia”. Di quella filosofia entro la quale non si accorge di essere entrato, se è vero che si preoccupa di definire il senso e il limite dell'arte, della storia, della scienza, ma non quelli del “metodo” in funzione del quale egli si pone le domande e persegue con rigore logico le relative risposte».¹²⁹ Soltanto quando Croce, nel corso della propria lenta maturazione filosofica, inaugurata, nella fase iniziale, dalla *Memoria* del 1893, opera ancora acerba dal punto di vista filosofico, ma ricca di spunti importantissimi, prenderà coscienza della natura delle proprie riflessioni sentirà in maniera decisiva la necessità del confronto; soltanto quando «si renderà conto di “fare filosofia” non casualmente ma in maniera consapevole e metodica [...] sentirà il bisogno di ripensare a Hegel come filosofo in senso positivo».¹³⁰

Un esempio di questo carattere della prima formazione crociana è dato dalla commemorazione, letta nel 1892 all'Accademia Pontaniana, dedicata alla figura di Giacomo Lignana, grande filologo e oppositore della filosofia hegeliana, che, come si vedrà, scatenerà la reazione di Donato Jaja, hegeliano discepolo di Spaventa.

Dopo un rapido profilo biografico del filologo, in cui Croce si concentra su alcuni cenni biografici e sugli interessi di studio che lo coinvolsero nel corso della sua attività di studioso, Croce passa a descrivere alcuni temi essenziali del suo lavoro. E in particolare si

¹²⁷ Come sottolinea Franchini, parlando delle riflessioni di Labriola, che tanto affascinarono il giovane studioso, queste «restarono come impressioni durature, destinate a cangiarsi in convinzioni meditate e mediate nel corso del lungo sviluppo del suo pensiero. Quando poi nel 1887 il Labriola passò a trattare della Filosofia della Storia, egli si accostò per la prima volta all'hegelismo, [...]. Ma furono influssi che per il momento non dovevano lasciar tracce rilevanti nella sua produzione se la prima opera decisamente filosofica da lui pubblicata, la memoria pontaniana dal titolo *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, che è del 1893, non lascia trasparire influssi hegeliani o herbartiani» (R. Franchini, *Esperienze dello storicismo*, Giannini, Napoli 1953, p. 149).

¹²⁸ G. Gembillo, *Tra confronto e dialogo*, in B. Croce, *Dialogo con Hegel*, a cura di G. Gembillo, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1995, p. 13.

¹²⁹ *Ibidem.*

¹³⁰ *Ibidem.*

sofferma sull'antihegelismo che aveva attraversato l'opera di Lignana, soprattutto per quanto riguarda il problema della storia:

Contro l'indirizzo hegeliano, allora prevalente, il Lignana ebbe parole vivaci, che suscitarono proteste e dispute. "Quasi mi vuol parere" — egli scrisse — "che l'epoca delle enciclopedie scientifiche sia chiusa per sempre, che questi tentativi di dedurre da un sol principio la natura e lo spirito, l'essere e il pensare, non sieno più consentanei all'indole della scienza moderna". Intorno alla filosofia della storia, intesa nel senso hegeliano, scrisse anche: "La filosofia della storia, sebbene già divisa da taluno in tanti capitoli e paragrafi, come sistema, è ancora molto lontana". E altrove, scoprendo chiaramente l'allusione allo Hegel e al suo tentativo di esporre la storia dell'umanità come processo dialettico di un principio universale, diceva: "Che valore ha questa dialettica storica, che fa mongola l'India ariana, semitico il genio dell'Iran, e prepara nell'Egitto l'ellenismo? Io so che il Maestro non ha corretto il testamento e ch'esso, con tutti questi errori, è una delle rivelazioni più importanti della filosofia del secolo XIX; ma so pure che la rettificazione è succeduta, ch'è venuto il tempo di un giudizio critico della filosofia tedesca".¹³¹

Dopo aver richiamato il clima culturale della seconda metà dell'Ottocento, quando, come si è visto, l'hegelismo si era diffuso a Napoli, e «uomini di forte ingegno, i cui nomi sono presenti a [...] tutti, propugnavano con molto onore quel sistema»,¹³² il giovane filosofo sottolinea l'esagerazione che, via via, si è venuta facendo di quella filosofia e che ha suscitato le reazioni di molti studiosi, tra i quali Lignana: «Ma, d'altra parte, che cosa era diventato Hegel in certi cervelli!»¹³³ A titolo di esempio, Croce riporta il curioso caso di uno scrittore napoletano che utilizzava le teorie logiche hegeliane per dimostrare l'autenticità di alcuni scritti deducendo a piacere conseguenze per lui necessarie.¹³⁴ Croce, pur riconoscendo la grandezza del sistema hegeliano, mette l'accento sugli errori di questo, rimanendo fedele a quell'atteggiamento che, come si è visto, ha connotato le sue prime riflessioni intorno alla filosofia di Hegel. Scrive Croce: «Lungi da me il pensiero di parlare dello Hegel e del suo sistema con quella mancanza di rispetto che ora è d'uso, e che mi par propria di gente che nulla sa dell'uno e dell'altro. Gli errori dei grandi uomini sono gli errori stessi della mente umana, e degni dello studio più profondo come parte eterna di noi. Ma credo anch'io che i principi fondamentali, e specialmente il metodo, di quel sistema siano interamente errati; e le dannose conseguenze di questo errore si fecero chiari nelle discipline particolari». ¹³⁵ Come si vede, leggendo tra le righe, è già accennato uno dei temi

¹³¹ B. Croce, *Pagine sparse. Serie terza. Memorie, schizzi biografici e appunti storici*, a cura di G. Castellano, Ricciardi, Napoli 1920, p. 77.

¹³² *Ivi*, p. 75.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ «Non conosco caricatura più graziosa, sebbene involontaria, della filosofia hegeliana di quella che fece uno scrittore napoletano, quando, agitando allora la questione circa l'autenticità dei Diurnali di Matteo Spinelli da Giovenazzo, saltò su ad affermare che la questione si risolveva facilmente coi "principi razionali della scuola germanica", in forza dei quali appariva evidente, per necessaria deduzione, che nel secolo XIII un Matteo Spinelli "era dovuto" esistere, e nel secolo XVI un falsificatore di quella cronaca "non aveva potuto" esistere» (B. Croce, *Pagine sparse. Serie terza.*, cit., pp. 75-76).

¹³⁵ *Ivi*, p. 76.

che, sviluppato e approfondito, sarà centrale all'interno del saggio hegeliano del 1906, quello della metamorfosi dei concetti particolari in errori filosofici. Ma rimane pur sempre il giudizio estremamente negativo –“i principi fondamentali, e specialmente il metodo, di quel sistema siano interamente errati” – in cui l'accento rimane solo sull'opposizione e la critica non è rivolta a riconoscere la parte viva di quel sistema, o se lo è, è ancora immatura e lontana da quella che sarà l'operazione di confronto che Croce, qualche anno più tardi, intraprenderà.

Questa nettezza nel giudizio di Croce suscitò la reazione di Jaja che, in una lettera indirizzata allo studioso, scriveva: «Ho letto ciò che pensate dell'Hegel e della sua dottrina. No, caro Benedetto, non sono sbagliati in Hegel il metodo e i principi. Ciò che in voi va modificato è il concetto, che, in questo primo stadio del sapere, avete del sapere. Altro il terreno della ricerca speculativa, specialmente com'era possibile in Hegel dopo il nostro Risorgimento e Cartesio e Spinoza e Kant, altri i principi e il metodo di tale ricerca. Il sapere, coi metodi delle ricerche naturali e storiche, non basta, non appaga, non leva, direi, tutta l'acquolina dalla bocca».¹³⁶ Quella di Jaja appare come una profonda requisitoria nei confronti di Croce, indirizzata a criticare la sua concezione ancora immatura, a parere dello studioso, del sapere filosofico, e i metodi usati dal giovane, troppo legati alle discipline storiche e alla ricerca filologica. Croce, ed è un dato di fatto, ancora non ha sviluppato in maniera matura la propria dimensione teoretica, nonostante i profondi stimoli che le riflessioni di De Sanctis e di Labriola gli avevano offerto, anzi, tornato a Napoli, il giovane studioso si era immerso nelle ricerche storico-filologiche, mettendo da parte quelle riflessioni che, pian piano, erano venute sviluppandosi nel corso della sua formazione, e ripiombando così in una sorta di “sonno erudito”.

Jaja, da parte sua, vedeva in quelle parole un attacco diretto al nucleo fondamentale della filosofia hegeliana che, sulla scorta del maestro Spaventa, egli aveva abbracciato e fatto propria, attraverso lo studio appassionato e tenace che quel pensiero, profondo e arduo, meritava. Ed infatti, così continuava:

Ecco la corda viva! Hegel, è vero, è duro. Non appartiene tutta a lui la durezza, né la durezza è nelle sole parole e nello stile. Non si spiana la prima volta un difficilissimo sentiero, senza che occorra rispianarlo ancora, che talvolta può essere come uno spianarlo la prima volta. Ma le somme linee sono segnate, la gran via è tracciata. Hegel non s'intende alla prima, e sopra tutto guai a dargli la scalata di fronte, e non girarlo nella derivazione storica de' sistemi. Questo bisogno è reale per ogni sistema filosofico di qualche valore, ma in Hegel è un bisogno al tutto imprescindibile. La posizione dell'Hegel (il suo metodo, i suoi principi) è ciò che vi ha di più alieno dalla vita del pensiero di tutti i giorni, dal comune conoscere, dal modo con cui procediamo nella conoscenza dei fenomeni del

¹³⁶ E. Garin, *Tra due secoli...*, cit., p. 59.

mondo, che di tanto giusto orgoglio riempie gli animi delle nuove generazioni, da Bacone a Galilei a noi.¹³⁷

Il primo approccio alla filosofia hegeliana, riconosce Jaja, è difficoltoso; essa è paragonata ad un difficile sentiero che per essere tracciato deve essere attraversato più volte, percorso con assiduità e impegno. Il nucleo del pensiero di Hegel è difficile da raggiungere, ma se alla prima può sembrare inaccessibile, una volta dischiuso esso svela la propria profondità, esso supera la superficiale conoscenza dei fenomeni che il pensiero moderno prima di Hegel ci ha mostrato, arrivando al cuore della realtà, del suo palpitante divenire. Scrive Jaja continuando la sua dichiarazione d'amore nei confronti della filosofia hegeliana: «Le grandi linee della sua dottrina m'innamorano, mi riempiono, me le trovo tutti i giorni sotto la penna, sulla cattedra, tutte le volte che la superficie non mi contenta, e cerco il fondo. Non è vero che io le prendo da lui o da alcuno; son mie, le sento come cosa mia, come parte mia vitale».¹³⁸ Quella di Jaja è una esaltazione accorata del pensiero hegeliano, una dichiarazione ricca di passione e di sentimento, una partecipazione profonda che, in quelle righe dirette a Croce, viene affermata quasi come una professione di fede. Dopo il rimprovero nei confronti dell'affrettato giudizio crociano, e l'esaltazione delle linee principali del pensiero hegeliano, Jaja raccomanda a Croce, richiamando la sua parentela con i due Spaventa, di approfondire lo studio di Hegel. Scrive Jaja, con tono più pacato: «Sentite, caro Benedetto. Vi ha un proverbio nelle, province nostre, che dice figlio di gatto, piglierà i suoi topi. E figlio di gatto voi siete; siete nipote a Bertrando e Silvio Spaventa, siete concittadino di Camillo De Meis; su con gli studi, e piglierete i vostri topi»¹³⁹

Nella sua lettera di risposta del 23 giugno Croce ringrazia Jaja per l'interesse mostrato nei confronti dei propri studi. Se, da un lato, quelle parole appassionate con cui Jaja aveva difeso la filosofia hegeliana, lo spingevano ad approfondire in maniera più seria le linee principali del pensiero di Hegel, dall'altro, Croce ci teneva a ribadire che le proprie posizioni nei confronti della filosofia della storia hegeliana – tema sul quale aveva riflettuto in maniera continua attraverso le considerazioni di Labriola e, come si vedrà, dello storicismo tedesco – rimanevano in lui ben salde, e non passibili di modifica. E, infatti, afferma: «Ciò che mi dite dell'indirizzo hegeliano mi richiama a studiare con maggior forza quella filosofia. Io scrissi quelle parole intorno all'indirizzo hegeliano, avendo in mira principalmente la filosofia della storia dello Hegel, alla quale anche si riferiscono le critiche del Lignana. E per ciò che riguarda la concezione hegeliana della

¹³⁷ Ivi, p. 60.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Ivi, pp. 61-62.

storia, anche ora, ripensandoci, non mi riesce di trovar la via di dubitare del mio giudizio negativo». ¹⁴⁰

Croce, quindi, riconosce l'insufficienza della propria conoscenza del sistema hegeliano che, come si è visto, ancora non ha studiato in maniera assidua, se non tramite i riferimenti incontrati nelle opere dei suoi maestri, e nelle tante critiche disseminate nelle maggiori opere della letteratura filosofica contemporanea. Allo stato attuale le conoscenze di Croce si limitano ad una lettura delle lezioni di Estetica e della filosofia della storia, e qualche conoscenza di seconda mano del resto del sistema. La formazione filosofica di Croce è ancora incompleta, ma la lettera di risposta a Jaja è importantissima per la dichiarazione di intenti, un vero e proprio programma di studi, che Croce vi inserisce. Scrive Croce: «Perché, ormai, io ho 23 anni, ed è tempo che mi circoscriva in un campo di studii, 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: studii 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». ¹⁴¹ Croce manifesta il bisogno, arrivato ad un punto importante della propria formazione, di intraprendere un percorso di affinamento storico-filosofico, lasciando da parte altri tipi di ricerca finì a se stessa, e approfondendo in maniera seria i propri studi filosofici, sentendo questo approfondimento come un bisogno ineludibile per rispondere ai problemi sorti nel corso delle propri indagini storiche. Non è un caso che, di qui a due anni, Croce comporrà la famosa memoria, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in cui farà un primo, ma importante, esercizio di riflessione filosofica, applicata ai temi e ai problemi nascenti dalla storia.

Quel bisogno, come si è visto, nasceva da una sorta di disagio che la sua attività di erudito cominciava a causare nel suo animo. Un malessere che, in una pagina molto importante costituita da un'intervista pubblicata, l'11 ottobre del 1908, nel *Marzocco* dal giornalista Luigi Ambrosini, con il titolo, dalla forte connotazione autobiografica, *Discorrendo di sé stesso e del mondo letterario*, ¹⁴² diventa uno degli elementi principali che condussero Croce ad approfondire la propria tendenza filosofica. Ambrosini rivolgeva a Croce questa domanda: «Sono appunto venuto per potervi conoscere più da vicino, non attraverso le opere ma col tramite della vostra parola. Da tempo ho bisogno di render conto a me stesso

¹⁴⁰ Ivi, p. 64

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² La conversazione si tenne a Cesena alla presenza, oltre che di Ambrosini e dello stesso Croce, di Trovanelli, Renato Serra e altri amici.

con precisione del come siete voi fatto: sotto la vostra armatura di scrittore vorrei giungere a toccar col pollice la nuda pelle dell'uomo... Per esempio: perché non cominciaste filosofo? A che punto sono rimasti, nelle vie del vostro spirito, i primi lavori di erudizione?». ¹⁴³ Una domanda che mette bene a fuoco quel punto della lettera indirizzata a Jaja in cui Croce esprimeva la propria dichiarazione di intenti. E ancor più a fuoco la mette la risposta che Croce, in forma di racconto autobiografico, ha dato a quella domanda. «Sono giunto tardi alla filosofia. [...] Avevo le mie spalle di erudito belle e assodate e ancora non mi ero accorto di averci sopra una testa di filosofo. I filosofi li ho guardati un bel pezzo di lontano, e tutti con infinito rispetto. Credevo io di non capir nulla ed essi tutto». ¹⁴⁴ Gli studi eruditi rappresentano la parte preminente, se non esclusiva, dell'attività di Croce, almeno fino ai primi anni '90, soddisfacendo quella curiosità, connaturata nell'animo del giovane Croce, per i fatti umani, l'aneddoto succoso e il particolare biografico. Continua Croce: «Ricorderò che nel 1891 mi diedi a un'orgia di pubblicazioni erudite: memorie, opuscoli, articoli, un grosso libro sul teatro napoletano, tanta roba, troppa roba. Ne restai col cervello vuoto, con lo spirito nauseato. Quello non era un costruire, era un ammuccchiare. E per qualche mese vissi in un profondo scontento, in un malessere indefinito, tirando innanzi alla stracca per la via che ormai non era più la mia. Dentro mi maturava la negazione di quel che facevo fuori». ¹⁴⁵ Croce sente che quel mondo nel quale si era immerso lungo il corso della propria giovinezza, non rispondeva più alle proprie esigenze intellettuali, o in maniera ancora più profonda, al proprio bisogno spirituale. La mera erudizione, riempiendo le sue opere di aneddoti, svuotava il suo spirito, impoverendo la sua attitudine filosofica, la quale, come si è visto, era emersa come componente essenziale della sua personalità, per essere subito soffocata con il ritorno a Napoli. Ma le problematiche collegate alle ricerche intorno alla storia e alla letteratura agivano dentro il giovane, agitando il suo animo, e provocando quello stato di profondo malessere, che, come testimonia Croce nel corso dell'intervista, lo porta a mettere in crisi il senso della propria attività di ricerca, ponendo un dilemma difficile da affrontare perché comportava la messa in discussione di una parte intera della propria vita intellettuale. Un dilemma, la cui soluzione, seppure difficile, poteva essere sciolto attraverso gli importanti stimoli che, in quegli anni, provenivano dal dibattito interno al panorama culturale contemporaneo.

¹⁴³ B. Croce, *Pagine sparse*, Vol. I, Laterza, Bari 1960, p. 273.

¹⁴⁴ Ivi, p. 274.

¹⁴⁵ Ivi, pp. 274-275.

L'occasione, come racconta Croce, fu offerta dalla lettura di un saggio di Villari, *La storia è una scienza?*, pubblicato nella *Nuova Antologia*, nel 1891. È lo stesso Croce a darne testimonianza: «Quand'ecco mi giunse l'eco di una grossa quistione vivacemente dibattuta. Era mossa dal Villari: se la storia fosse arte o scienza».¹⁴⁶ Villari apriva il suo saggio affermando che «da qualche tempo è risorta una questione, che pareva sepolta come accademica. Libri, opuscoli, articoli di giornali disputano vivacemente per decidere se la storia sia un'arte o una scienza, e gli scrittori non riescono a mettersi fra loro d'accordo. La cosa veramente non avrebbe per sé stessa grande importanza, e il meglio sarebbe forse concludere subito, che la storia non è né poesia, né filosofia, né arte, né scienza, ma è storia».¹⁴⁷ La questione, come si può ben comprendere, era davvero grossa, poiché, oltre a tirare in ballo la natura della storia, non poteva non coinvolgere il ruolo dell'arte, e soprattutto il rapporto scienza-filosofia che rappresenta uno dei problemi principali all'interno delle prime opere di Croce.¹⁴⁸

Croce, in un primo momento, compone un saggio sostenendo la soluzione che riconduceva la storia alla scienza poiché, per sua stessa ammissione, «allora non potev[a] credere se non che la storia fosse scienza».¹⁴⁹ Una volta ultimato, lo invia all'editore per disporre la pubblicazione. Ma, nell'arco di una notte, lo studioso ritorna sui propri passi e, a dimostrazione dell'incertezza speculativa in cui ancora si dibatte, giunge alla conclusione opposta, ribaltando la tesi iniziale: «La storia non può essere scienza, ma deve essere arte; perché la scienza è dell'astratto, e la storia è, come l'arte del concreto»¹⁵⁰. Croce decide allora di riscrivere il saggio invitando l'editore a fermare la stampa, e costringendo il tipografo a scomporre le parti già ultimate

Le conclusioni cui la *Memoria* conduceva sono ben note e ci si soffermerà soltanto rapidamente su di esse, poiché, il problema principale che qui interessa è di sottolineare la posizione di Croce nei confronti di Hegel, estremamente polemica per quanto riguarda la filosofia della storia, e la serie di rimandi, interni al dibattito storico-filosofico contemporaneo, operate da Croce nel corso delle proprie analisi. Come sostiene Emilio Bocca, «la memoria accademica, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* del 1893, è di grande importanza per chi voglia verificare come il giovane Croce si confronti

¹⁴⁶ B. Croce, *Pagine sparse*, cit., p. 275.

¹⁴⁷ P. Villari, *Scritti vari*, Zanichelli, Bologna 1912, p. 1. I saggi di Villari sono stati pubblicati assieme alla *Memoria* crociana in B. Croce-P. Villari, *Controversie sulla storia (1891 – 1893)*, a cura di R. Viti Cavaliere, Unicopli, Milano 1993.

¹⁴⁸ Cfr. nota 49 del presente capitolo.

¹⁴⁹ B. Croce, *Pagine sparse*, cit., p. 275

¹⁵⁰ *Ibidem*.

con Hegel; in essa Hegel è filtrato e interpretato attraverso i moduli dello storicismo tedesco e la unificazione di storia ed arte sotto il segno della rappresentazione individuale del reale costituisce, per un verso, una risposta ad Hegel mediata dallo storicismo post-hegeliano». ¹⁵¹ Secondo Bocca, se si prende in considerazione l'attività filosofica di Croce, che va da questa importante opera fino a primi del Novecento, «si può osservare come la discussione crociana sulla storia non sia al di qua dello storicismo tedesco, ma dentro di esso e non solo non sia di stampo hegeliano, bensì antihegeliano; ciò è sufficientemente confermato dal fatto che il filosofo napoletano fa riferimento a tutta quella cultura interessata ai problemi di fondazione delle scienze storiche e più in generale dello spirito, da Dilthey a Simmel da Lazarus a Steinthal, da Rickert a Bernheim». ¹⁵² Ciò ribadisce quella caratteristica essenziale di questa fase della formazione di Croce che si è già sottolineata abbondantemente, e cioè il fatto che Croce in queste sue prime uscite “filosofiche” si concentra in maniera quasi totale sulla critica alla filosofia hegeliana, e in particolare alla concezione della storia, facendo proprie, e mettendole in relazione, le riflessioni che su questo argomento hanno elaborato gli autori da lui scelti come punti di riferimento. Bocca, nell'identificare queste fonti, ci tiene a sottolineare l'estraneità di una certa linea di sviluppo rispetto a questa fase di formazione della filosofia dello spirito crociana, arrivando a escludere anche l'influenza diretta della lezione di De Sanctis. Scrive Bocca:

La critica crociana, in ciò fuorviata dalle indicazioni aposteriori del filosofo napoletano, ha lasciato troppo in ombra la genesi effettiva della *Bearbeitung der Begriffe* di Croce, sopravvalutando il ruolo del De Sanctis e degli hegeliani di Napoli; se è vero che per Croce con la morte dello Spaventa è morta in Italia la filosofia speculativa, col Fiorentino la storia della filosofia, col De Sanctis la critica estetica e col Tari la scienza estetica, è altrettanto vero che il suo ordine del discorso è modellato sui problemi teorici attinenti alle scienze storiche, all'etica e soprattutto all'estetica. Tutto ciò la cultura napoletana non poteva offrire al giovane pensatore, che trovava, avviato da Antonio Labriola, nel mondo culturale tedesco la risposta più consona ai propri bisogni culturali. ¹⁵³

Se da un lato il discorso di Bocca potrebbe sembrare, e in parte lo è, giustificato, in quanto non è possibile ridurre, in maniera esclusiva, le fonti a cui Croce ha attinto, nel corso della

¹⁵¹ E. Bocca, *La formazione del pensiero di Benedetto Croce e la filosofia di Hegel (1892-1900)*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, Vol. 9, No. 3 (1979), p. 1346. E proseguiva sottolineando che, se si trascura di considerare l'importanza «dello storicismo tedesco, tutto il discorso del giovane Croce sulla storia risulta incomprensibile, come incomprensibile resta l'interesse per il marxismo quando lo storicismo, per la costitutiva incapacità di affrontare coerentemente il problema dell'azione e della pratica, non risponde più alle sollecitazioni provenienti dalla maturazione intellettuale crociana» (*Ibidem*).

¹⁵² Ivi, p. 1347. Su Croce e Bernheim cfr. F. Rizzo, *Una polemica di fine secolo: la controversia tra Croce e Bernheim*, Atti della Reale Accademia Peloritana dei Pericolanti, LVI. pp. 151-174 e V. Martorano, *In margine alla polemica Croce-Bernheim. Riflessioni sulla struttura teorica della Memoria del 1893*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XIX, 2002pp. 285-312.

¹⁵³ Ivi, p. 1351.

sua prima formazione, alla tradizione hegeliana napoletana e, in particolare, a De Sanctis, dall'altro, il richiamo a Labriola non può non rappresentare, vista la formazione del pensatore, un punto importante di contatto con quell'hegelismo meridionale di cui si è già accennato.¹⁵⁴ E allo stesso modo, non si può dimenticare, inoltre, che lo stesso positivismo italiano che Croce sceglierà come proprio bersaglio teoretico – e quindi fondamentale nella formazione intellettuale del filosofo, in quanto metro di misura, seppur negativo – nasceva sotto il segno di una dialettica di continuità-discontinuità con l'hegelismo – come si è visto molti di quegli studiosi che aderirono al positivismo venivano dalle fila degli hegeliani napoletani – e riprendendo alcuni dei suoi temi centrali. E, infine, per quanto riguarda De Sanctis, se è vero che Croce non assimila immediatamente la sua lezione, è altrettanto vero che negli anni verrà approfondendo lo studio dell'opera del critico, la cui centralità in lavori come la *Memoria* del 1893 o *La Critica letteraria* è indubitabile.¹⁵⁵ Certo, il giudizio di Bocca, pone giustamente l'attenzione sulla diversità delle fonti crociane in questa sua prima – e immatura, perché non appoggiata da uno studio serio e completo delle opere del pensatore tedesco – critica alla filosofia hegeliana, sottolineando l'importanza del

¹⁵⁴ Lo stesso ragionamento vale per il giudizio espresso da Garin in proposito che, per certi versi, coincide con quello di Bocca: «Dopo gli herbartiani, dunque, Dilthey, Simmel, Rickert; metodologia delle scienze storiche, conoscenza storica e intuizione estetica, *Geist* e *Leben*, la vita e le forme, la psicologia e il suo metodo, il mondo della natura e il mondo della cultura, la *Kulturgeschichte*: è questo il giro di problemi e di autori in cui Croce si muove fra gli anni ottanta e novanta, avviato da Labriola ai dibattiti della più aggiornata filosofia tedesca. Per situare esattamente la genesi reale della “filosofia dello spirito” bisognerà alla fine fare giustizia delle genealogie d'uso, anche se, a volte, confortate dall'interessato. Non Hegel, né gli hegeliani (napoletani e no), e neppure De Sanctis, ma il dibattito filosofico reale quale si svolgeva allora (in direzione neokantiana) in quella Germania a cui la parte più avanzata della ‘intelligenza’ italiana posttrisorgimentale guardava come a un modello» (E. Garin, *Intellettuai italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 9). Anche in questo caso, una riduzione del genere, e il mancato riconoscimento del complesso sviluppo della formazione crociana, e dell'eterogeneità delle fonti che l'hanno alimentata, se da un lato, combatte quello stereotipo di un Croce già formato attraverso le letture di De Sanctis e della tradizione dell'hegelismo italiano, dall'altro cade nell'opposto eccesso riconoscendo come unica fonte della filosofia crociana il dibattito a lui contemporaneo sulla storia. Per una panoramica riguardante il rapporto di Croce con l'hegelismo napoletano – rapporto reso problematico, secondo l'autore, a causa delle origini neokantiane della teoria crociana delle categorie – cfr. M. Vanzulli, *Croce e la tradizione dell'hegelismo napoletano*, in AA.VV., *Benedetto Croce Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma 2016, pp. 341-354

¹⁵⁵ «Ma se si pensa che appunto l'autonomia dell'arte è la prima grande tesi filosofica di Croce, dalla quale venne via via cavando le necessarie implicazioni; che la necessità d'un'estetica nacque in lui dalla riflessione sulla critica letteraria, e questa riflessione da un tirocinio concreto; che la sua prima memoria filosofica verte sulla storia, ridotta, come suona quel titolo del '93, sotto il concetto generale dell'arte, e che la storiografia da lui praticata allora non era meno letteraria che, per dir così, generale: le ragioni di quel tal patronato desanctisiano appariranno abbastanza legittime» (G. Contini, *Croce e De Sanctis*, cit., p. 117). È lo stesso Bocca, nonostante le affermazioni precedenti, a riconoscere, poco più avanti, il ruolo essenziale giocato da De Sanctis e dal positivismo italiano nella genesi della *Memoria* del 1893: «Sarebbe tuttavia errato, dopo aver operato questo riconoscimento, interpretare Croce come pensatore tutto quanto proiettato in ambiente tedesco, sia perché uno dei suoi autori è pur sempre il De Sanctis, dal quale ricavò l'idea della letteratura come manifestazione del contenuto ideale della vita, unitamente all'indicazione di una storia intima d'Italia che dal 200 giunge sino all'800, sia perché la riduzione della storia ad arte passa attraverso la negazione della sua scientificità, costruita da Pasquale Villari – negli articoli del '91 sulla *Nuova Antologia* – sulla causalità naturale» (E. Bocca, *La formazione del pensiero di Benedetto Croce...*, cit., pp. 1353-1354).

contributo che il dibattito contemporaneo sulla storia, e la relativa critica a Hegel, avevano offerto allo studioso. Ma se questi contributi furono fondamentali, allo stesso tempo, non si può escludere l'apporto dato da quel clima culturale che, in un modo o nell'altro, aveva contribuito in maniera decisiva alla formazione della vita filosofica del nuovo stato unitario, e che, direttamente, aveva influenzato la formazione di uno dei maestri principali di Croce, Labriola, che, anche se, dopo una prima fase di adesione, si allontana da esso, serberà sempre all'interno delle proprie riflessioni degli elementi di quel primo hegelismo che, ad esempio, gli permetteranno una critica precisa e puntuale, e il riconoscimento della validità di alcune parti, della filosofia della storia hegeliana; e che non dimenticherà mai la lezione di Bertrando Spaventa, il quale lo introdusse agli studi herbartiani; o, ancora, che l'altro maestro, maestro ideale, di Croce fu De Sanctis, eterodosso rappresentante dell'hegelismo meridionale, e artefice di una delle prime letture critiche del sistema hegeliano.

Nella *Memoria*, la presenza di De Sanctis è evidente, soprattutto per quanto riguarda i temi dell'estetica hegeliana, riformulati sulla base della lezione del critico, come la questione dell'arte intesa come forma sensibile dell'Idea,¹⁵⁶ o, ancora, come rappresentazione del bello.¹⁵⁷ Altro passaggio fondamentale, in cui De Sanctis gioca un ruolo importante, è quello delle riflessioni intorno al rapporto tra forma e contenuto. Come è noto, questo, oltre a rappresentare uno dei principali nodi concettuali della teoria estetica desanctisiana, fu anche uno dei temi più discussi e fecondi del rapporto che Croce intrattenne con le teorie del critico. E non è un caso che, anche intorno a questo tema, De Sanctis venga chiamato in causa direttamente, e accostato a Hegel: «La domanda: quale debba essere il contenuto dell'arte? può proporsela solo l'estetica dell'idealismo concreto, l'estetica rappresentata principalmente dallo Hegel. Il De Sanctis – la cui mirabile critica, tutta ispirata ai principii hegeliani, è la migliore riprova della feconda verità di quella dottrina – scrisse una volta: «La scienza (dell'arte) è nata il giorno che il contenuto è stato non messo da parte o

¹⁵⁶ «Che cos'è il Bello? – Quattro risposte principali, ch'io sappia, si posson fare, o si son fatte, a questa domanda. La prima è quella del *Sensualismo*, che riduce il Bello a un momento del piacere. La seconda è quella del *Razionalismo*, che lo identifica col Vero e col Bene. La terza è quella del *Formalismo*, che lo fa consistere in rapporti formali incondizionatamente gradevoli. La quarta è quella, che un recente storico dell'estetica chiama *dell'Idealismo concreto*, e che prende origine principalmente dalle profonde intuizioni dell'estetica hegeliana, e fa consistere il Bello nella rappresentazione o manifestazione sensibile dell'idea» (B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* [1893], a cura di Giuseppe Gembillo, Perna edizioni, Messina 1993, p. 7).

¹⁵⁷ «Dal che si ricava quanto sia erronea l'opinione di coloro che credono che la proposizione: l'arte rappresenta il Bello, importi che l'arte abbia per contenuto gli oggetti che da alcuni punti di vista naturali ci sembrano belli» (B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, cit., p. 13) E subito dopo cita un passo de *La critica a Petrarca* in cui De Sanctis chiama in causa Jago (cfr. F. De Sanctis, *Saggio critico sul Petrarca*, a cura di B. Croce, Morano, Napoli 1907, p. 29).

dichiarato indifferente.... ma collocato al suo posto, considerato come un antecedente o un dato del problema artistico”». ¹⁵⁸

E ancora, nella lotta contro gli esiti del formalismo, De Sanctis viene preso come esempio genuino di critica ispirata all'estetica hegeliana. Si assiste, in genere, alle esaltazioni del formalismo, e l'avversione all'estetica dell'idealismo, «quasi che il formalismo difenda contro l'idealismo i diritti della forma estetica contro il contenuto astratto, ossia la libertà dell'arte contro i pregiudizi sul valore del contenuto, laddove, in realtà, è proprio il contrario. E mentre l'estetica idealista ha prodotto in Italia la critica del De Sanctis, – la più efficace proclamazione ch'io mi conosca della libertà dell'arte – il formalismo, nelle sue conseguenze pratiche, menerebbe a una critica d'arte gretta ed accademica». ¹⁵⁹

Altro grande punto di riferimento della *Memoria*, sulle cui teorie Croce si appoggia per la propria critica a Hegel, è certamente Labriola, e in particolare, il Labriola de *I problemi della filosofia della storia* ¹⁶⁰. L'opposizione alla filosofia della storia è un dato ormai acquisito dello studioso, che, se nel corso del tempo subirà una graduale maturazione, non subirà mai grandi stravolgimenti, o radicali ripensamenti. Croce, infatti, da sempre immerso nelle ricerche storiche, non può accettare un disegno che, fuori dalla storia, determini i fatti muovendosi al di sopra di essi. «Il rifiuto nettissimo – che del resto rimarrà sempre – della filosofia della storia hegeliana, è simmetrico a quello, altrettanto reciso, della riduzione positivista della 'storia' a scienza, sul modello delle scienze naturali, rinverdata in Italia da Pasquale Villari nel '91 sulla *Nuova Antologia* con gli articoli *La storia è una scienza?*. Già Labriola, nella prolusione del 1887, aveva considerato parallele le due posizioni, hegeliana e positivista. La memoria crociana presentata il 5 marzo 1893, su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, è, pur con tutte le sue oscillazioni interne, un'esemplare messa a fuoco». ¹⁶¹ Hegel e positivismo rappresentano i bersagli polemici dell'opera. Hegel, rappresentante della filosofia della storia, che, incardinando i fatti in un ordine razionale, annienta la libertà della storia, e il positivismo che, con la pretesa di elevare la storia al rango di scienza, cerca di snaturare l'essenza di quella disciplina. E, infatti, in questo passo Croce, nello specificare il modo in cui non deve

¹⁵⁸ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, cit., p. 30.

¹⁵⁹ Ivi, p. 10.

¹⁶⁰ «L'interprete, tuttavia, non può arrestarsi qui e deve domandarsi che cosa è alle spalle dell'anti-hegelismo di Croce, certo coerente con l'affermazione della storia come narrazione di fatti individuali e la conseguente negazione della filosofia della storia hegeliana, tuttavia tanto più epidermico quanto più immotivati appaiono i drastici rifiuti. Aiuta a rispondere la constatazione dell'incidente presenza, nella memoria del 1893, del Labriola della prolusione romana del 1887 su *I problemi della filosofia della storia*» (F. Tessitore, *Filosofia e storiografia*, cit., p. 297).

¹⁶¹ E. Garin, *Intelletuali italiani del XX secolo*, cit., p. 7.

essere intesa questa nuova filosofia, questa scienza della storia, porta ad esempio la filosofia della storia hegeliana criticandone il ritmo ideale. La nuova filosofia della storia, non è un principio fuori della realtà, essa nasce coi fatti e dai fatti per tornare a essi. Sottolinea Croce: «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 poggia il sistema al quale le conoscenze storiche possono 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».¹⁶²

È importante segnalare che Croce, in nota, richiama il saggio sulla filosofia della storia di Labriola, definendolo come l'unico lavoro che in Italia si sia occupato di tale problema, salvo qualche vecchio tentativo di fondare una scienza della storia, ispirata alle teorie vichiane, che Croce si propone di studiare più a fondo. Non si smetterà mai di ricordare quanto le lezioni labriolane intorno alla filosofia della storia abbiano inciso in maniera decisiva sulla nascente filosofia crociana, trasmettendogli quell'abborrimento che sempre sarà presente nello spirito del filosofo, nei confronti di un disegno che possa ingabbiare la storia trasformandola in una sequela di fatti rispondenti ad una legge. Non solo Hegel, e la sua filosofia della storia, ma anche ogni altro tentativo, sia esso portato avanti da posizioni positiviste o marxiste, di ridurre il corso degli eventi ad un principio unico che dissolva la complessità della realtà, diventano i bersagli costanti della critica crociana.

Un altro dato importante, che era emerso da questa discussione intorno alla *Memoria* e alle altre opere che hanno animato questa fase del pensiero crociano, è che, in questi scritti, Croce non si rifà soltanto ai propri maestri, ma si cala in maniera agevole all'interno del dibattito contemporaneo sulla storia, chiamando in causa i vari protagonisti di questo dibattito, dialogando con essi, e discutendo le loro teorie in merito. Ad esempio, per quanto riguarda la *Memoria*, si tengano in considerazione i riferimenti a Droysen¹⁶³ e a Bernheim,

¹⁶² B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, cit., p. 20.

¹⁶³ «I cultori della storia, dunque, han disdegnato l'antica rosea catena, che congiungeva alla bella letteratura la loro disciplina; e han proclamato il carattere severamente scientifico di questa. – Nessuno ha fatto tale proclamazione in modo più reciso di Giovan Gustavo Droysen, l'illustre autore della *Storia della politica prussiana*, in un suo importante e suggestivo libriccino di *Elementi di storiografia (Grundriss der Historik)*. Pel Droysen la storia è scienza e non già arte» (B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, cit., p. 2). Come sottolinea Gembillo, «l'influenza, inconsapevole ma profonda, di Hegel; e quella

e alla questione della natura scientifica della storia, o ancora al Buckle, che, secondo Croce, «non trovando dai racconti della storia soddisfatto il suo senso scientifico, si propose di fare della storia una scienza, cavando dalla congerie dei fatti le leggi che li reggono, come la scienza richiede».¹⁶⁴ E nel criticare l'operazione compiuta dal Buckle, destinata a fallire, perché non esistono leggi positive che dettano il corso della storia, Croce rimanda a Simmel e al suo *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, in particolare alle pagine in cui lo studioso discorre dell'impossibilità di stabilire leggi di avvenimenti complessi.

Anche i molteplici riferimenti a Lazarus¹⁶⁵ sono sintomatici di questo dialogo che Croce intraprende con la filosofia tedesca, nel tentativo di rispondere ai propri problemi della storia. Dalla *Memoria*, passando per le opere successive, questi riferimenti si moltiplicano, chiamando in causa altri autori; a Simmel, Lazarus, Hartmann, Schopenhauer, Herbart, presenti nella memoria¹⁶⁶, si aggiungono autori come Dilthey, Rickert, Humboldt¹⁶⁷.

Nelle pagine de *La critica letteraria*, ritornano, sul problema della storia, nel capitolo intitolato *Di alcune questioni particolari concernenti la storia letteraria*, ad esempio, Humboldt e Herbart – punto di riferimento continuo, ereditato dalle riflessioni labriolane intorno al problema della filosofia della storia – che rappresentano l'alternativa alla maniera idealistica di intendere la storia.¹⁶⁸

apertamente dichiarata e non meno decisiva di Kant – che dal corso di lezioni si manifestano assai più chiaramente, – fanno di Droysen un pensatore che Croce sente giustamente affine teoreticamente. Dietro la veste e il programma "empirico" che egli estrinsecamente si propone, Croce scorge acutamente l'avversario della filosofia della storia il quale, senza rendersene conto, abbozza una riflessione filosofica sulla storiografia, non priva di geniali intuizioni, fornendo, così, un contributo altamente significativo allo sviluppo teoretico dello storicismo» (G. Gembillo, *Croce e il problema del metodo*, Flavio Pagano Editore, Napoli 1991, p. 95). Cfr. G. Gembillo, *La presenza di Droysen nella filosofia crociana*, "Rivista di Studi Crociani", XII, 1975, fasc. II, pp. 146-165; F. Tessitore, *Croce e Meinecke*, in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 309-330;

¹⁶⁴ Ivi, p. 19.

¹⁶⁵ «Ma anche più rigorosamente è espresso tale contrasto fra scienza e storia in una bella dissertazione del filosofo Lazarus. La storia s'occupa dei fatti individuali e concreti; e, certo, mette in relazione i particolari coll'insieme; ma con questo non acquista carattere scientifico; altro è l'insieme ed altro il generale, oggetto proprio della scienza» (B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, cit., p. 17) .

¹⁶⁶ Nella prima forma della memoria manca il riferimento a Dilthey, che verrà aggiunto soltanto a partire dalla seconda edizione del 1896.

¹⁶⁷ Come mostra chiaramente Cacciatore «Croce, dunque, almeno nell'arco di anni della fine del secolo, affronta la stessa problematica – pur pervenendo a soluzioni parzialmente diverse specialmente in tema di rapporti tra arte e storia – sulla quale venivano convergendo Dilthey e Simmel almeno in ordine alla polemica verso il riduzionismo positivisticò ed alla necessità di definire autonomi ambiti conoscitivi e metodologici per le scienze dell'uomo e della cultura. Egli, infatti, mostra di conoscere molto bene le critiche di Simmel e Droysen a Buckle [...] e di condividerne l'aspetto fondamentale, cioè l'impossibilità di ridurre la storia una serie di leggi astratte e generali. Ancora Dilthey e Simmel si richiama Croce quando vuole avvalorare le sue tesi sulla stretta connessione tra arte storia» (Cacciatore G., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 40).

¹⁶⁸ «Croce, riferendosi ai testi humboldtiani, coglie e assimila proprio la antitesi tra teoria della storiografia e considerazione filosofica della storia; nella prima edizione della *Critica Letteraria*, Humboldt è ritenuto,

Croce in questo capitolo si sofferma sul rapporto che intercorre tra la storia dell'opera d'arte e il giudizio estetico intorno a essa, e dei problemi che da questo rapporto derivano. Dopo aver criticato la concezione secondo la quale l'arte si giustifica solo risalendo alle cause che l'hanno prodotta, Croce passa comunque a mostrare l'importanza del contesto storico in cui essa viene elaborata, sempre che la spiegazione storica non tenda ad assorbire completamente il giudizio estetico. Affrontate queste importanti questioni Croce prende in considerazione un altro problema fondamentale relativo al metodo storico: «Noi – afferma Croce – sentiamo dunque parlare continuamente dagli studiosi di letteratura di due metodi diversi di trattare la storia letteraria: un metodo estetico, metafisico, psicologico, idealistico, pieno di pensiero, e un altro metodo, tutto fatti, tutto documenti, tutto nomi, date e citazioni; insomma, quasi direi, un metodo più sottile e un metodo più massiccio».¹⁶⁹ Croce offre subito la soluzione al problema, esponendo la propria idea di metodo: «La storia non si fa che in un sol modo: *raccogliendo, vagliando e interpretando i fatti*».¹⁷⁰ Nella ricostruzione dell'origine di questo problema Croce richiama i due indirizzi che hanno animato queste opposte tendenze di concepire il corso degli eventi e che, attraverso i loro metodi, si sono contesi il campo degli studi storici: «E così questa quistione è il

insieme con l'Herbart il 'campione' di un indirizzo di pensiero 'realistico' contrapposto all'idealismo di Fichte e Hegel. Successivamente Croce specificherà la generica qualifica di 'realismo', ritenendo Humboldt il 'padre' di una teoria della storiografia con cui, per la prima volta, si è tentato di mettere in discussione il modello metafisicizzante della filosofia della storia. Ancora una volta a fare 'gioco' è l'opposizione Humboldt-Hegel: il primo, si legge in una pagina della *Sezione Storica* dei *Lineamenti di Logica*, avvicinando il procedere dello "scrittore di storie" a quello dell'artista e sostenendo che "le idee che lo storico elabora non sono da lui introdotte nella storia, ma scoperte nella stessa realtà, di cui formano l'essenza", altro non intendeva che "far opposizione allo Hegel" La 'funzione' antihegeliana di Humboldt è poi confermata e, per molti versi, radicalizzata, anni più tardi quando Croce, ormai nella piena maturità filosofica e, perciò, muovendo da assunti filosofici altri rispetto a quelli giovanili, torna tuttavia sul testo del *Compito dello storico* dandone la prima traduzione italiana» (V. Martorano, *Estetica e teoria della storiografia: studio sulla prima filosofia di Benedetto Croce (1893-1900)*, prefazione di R. Bruno, Franco Angeli, Milano 2008, p. 72). Anche a distanza di molti anni, infatti, Croce ribadisce il suo apprezzamento nei confronti delle teorie del filosofo tedesco. Scrive Croce sulle pagine de *La Critica* introducendo la propria traduzione dello scritto di Humboldt *Sull'ufficio dello storico*: «Nella storia della filosofia, assai importante è il suo lato negativo, cioè l'opposizione contro la "Filosofia della storia", dominante nell'idealismo di quel tempo e rappresentata in modo eminente dallo Hegel. Ma, nel rigettare quell'astratta dialettica di concetti, che veniva poi chiamata storia o era imposta alla storia dal di fuori mutilando questa o rendendola scheletrica, lo Humboldt non correva all'estremo opposto, si invece manteneva l'elemento ideale della storia, e insisteva soltanto sul punto che lo storico deve saper ritrovare le idee nei fatti stessi, nella loro individualità e concretezza: simile in ciò all'artista che è artista solo in quanto ogni determinazione sensibile è determinazione della sua idea e niente rimane, in lui, d'idea, che non sia diventata immagine» (B. Croce, *Il discorso di Guglielmo di Humboldt "Sull'ufficio dello storico"*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 29, 1931, p. 144). Cfr. F. Tessitore, *Croce e lo storicismo in "forma negativa"*, «La Cultura» XLVIII, n. 1, aprile 2010, p. 55-82, in particolare pp. 61-63, e F. Tessitore, *W. von Humboldt e F. Schleiermacher nel giudizio di Croce*, in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, III, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1997, pp. 355-366.

¹⁶⁹ B. Croce, *La Critica letteraria...*, cit., p. 48

¹⁷⁰ *Ibidem*. E aggiungeva: «Chi vuol porre i fatti senza raccogliarli, né vagliarli, farà forse dell'alchimia, dello spiritismo, dell'ipnotismo, del telepatismo; ma non fa della storia. Chi vuol raccogliere i fatti, ma non vagliarli e non interpretarli, sbaglia, se crede con ciò di fare un lavoro da storico» (*Ibidem*).

residuo e il segno della grossa e seria quistione che intorno alla metà del nostro secolo s'agitò in Europa – specie in Germania, ma anche in Italia – tra l'indirizzo filosofico dell'idealismo e quello del realismo». ¹⁷¹ E richiamava subito l'attenzione sugli esponenti che, a suo avviso, hanno animato queste due opposte tendenze, «Fichte ed Hegel da un lato, Herbart ed Humboldt dall'altro». Uno scontro radicale che vedeva contrapposte due concezioni estremamente diverse della realtà e che «nel campo della storia si esprimeva così: La storia segue un ritmo ideale? ovvero è un processo puramente dinamico? La prima soluzione era la soluzione idealista, la seconda la realista». Le critiche di Croce nei confronti della concezione idealista della storia sono sempre tese a mettere in evidenza la costrizione che essa compie nei confronti del divenire, infatti, come afferma Croce, «l'idealismo che sosteneva la prima soluzione, doveva anche per conseguenza sostenere che lo svolgimento storico, rispondendo a necessità ideali, si ricercava e ritraeva solo per virtù di pensiero. La ricerca empirica non aveva nessun valore; o al più serviva, per mettere i punti e le virgole, ossia i nomi e le date». ¹⁷² Come è facile intuire, per Croce, «la causa può considerarsi come vinta dai sostenitori della soluzione realista». ¹⁷³ Egli, infatti, afferma, ribadendo il concetto esposto precedentemente: «La storia si fa con un sol metodo, che è quello che ho espresso colle parole: *raccogliere, vagliare e interpretare i fatti*. Le pretensioni della metafisica di giungere, per le proprie forze, alla conoscenza della realtà, hanno sempre naufragato e sono servite soltanto a dar luogo a una serie di aneddoti quasi comici». ¹⁷⁴ Come ha messo in evidenza Martorano, bisogna sottolineare che questa «insistenza crociana sulla opposizione Humboldt-Hegel se, da un lato, tradisce una non ortodossa interpretazione storiografica – giacché il filosofo di Potsdam ha come modello di storia filosofica cui 'fare opposizione' il teleologismo kantiano piuttosto che la storia speculativa hegeliana della quale, del resto, poteva conoscere solo le considerazioni presentate nei *Lineamenti di filosofia del diritto* – dall'altro pone in risalto una scelta di campo molto netta da parte di Croce che, per quanto compiuta negli anni giovanili, continuerà anche nella maturità a condizionare la sua 'lettura' di Humboldt» ¹⁷⁵.

¹⁷¹ Ivi, p. 49.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ V. Martorano, *Estetica e teoria della storiografia...*, cit., p. 73. Lo stesso Martorano spiega come bisogna guardare al rapporto di Croce con il pensiero di Lazarus per poter comprendere a pieno questa interpretazione di Humboldt: «Alla origine della ricorrente opposizione Humboldt/Hegel v'è la interpretazione di Lazarus che, fonte diretta di Croce, ha contribuito, con Steinthal, altra 'fonte' della filosofia crociana, in maniera decisiva alla formazione di un'immagine della teoria humboldtiana della storiografia come critica *antelitteram* della filosofia della storia speculativa» (Ivi, pp. 73-74).

Anche il confronto con la filosofia di Dilthey, iniziato negli anni successivi, non fa che confermare questa attenzione di Croce nei confronti del dibattito europeo contemporaneo, sul quale il filosofo si dimostra sempre aggiornato. Croce non accetta il nucleo della teoria diltheyana che postula la necessità di riconoscere alle scienze dello spirito e a quelle della natura due diversi oggetti a cui rivolgere le proprie indagini. Croce, al contrario, sosterrà sempre, anche se in questa fase non si trova una formulazione matura, l'unicità dell'oggetto verso cui si rivolgono le varie attività dello spirito, che altro non è se non la realtà nella sua totalità, ammettendo allo stesso tempo la differenza riguardo al metodo attraverso cui essa viene interrogata. La realtà a cui rivolgono la propria attenzione gli scienziati non è diversa e separata da quella che si presenta all'occhio dello storico, o per meglio dire, lo diventa nel momento stesso in cui, attraverso le attività che sono peculiari alle loro indagini, lo scienziato e lo storico, la trasformano, la colgono in maniera così diversa da farla apparire sotto una duplice veste, che lascia pensare a due oggetti distinti. Nelle pagine della *Memoria* dedicate al rapporto che sussiste fra la storia e l'arte, che rappresentano il nucleo centrale dell'intera opera, perché conducono alla famosa conclusione crociana – espressa sotto forma di sillogismo¹⁷⁶ – che riduceva la storia sotto il concetto generale dell'arte, Croce introduce il discorso ribadendo questa idea dell'unità dell'oggetto di indagine e delle diverse attività attraverso cui indagarlo, limitandosi, in questa fase della propria riflessione, alle due attività dell'ambito teoretico, scienza/filosofia e arte. Scrive Croce: «Innanzi a un oggetto qualsiasi – a un personaggio, a un'azione, a un avvenimento – lo spirito umano non può compiere se non due operazioni diverse. Può domandarsi: che cosa è?, e può raffigurarsi quell'oggetto nella sua apparizione concreta. Può volere intenderlo, o semplicemente vederlo. Può, insomma, sottometerlo a un'elaborazione scientifica, ovvero a un'elaborazione artistica. Di qui non s'esce».¹⁷⁷

Come sottolinea Gembillo, mettendo in relazione queste importanti riflessioni crociane con le discussioni che animavano il dibattito culturale dell'epoca intorno al problema delle scienze dello spirito, «Croce qui parla non di due oggetti diversi che impongono due diversi modi di trattazione, ma di un oggetto unico innanzi al quale lo spirito umano può “compiere due operazioni diverse”. In questo che potrebbe sembrare un modo originale, ma non molto significativo, di impostare il problema, Croce invece, senza esserne

¹⁷⁶ «O si fa della scienza, dunque, o si fa dell'arte. Sempre che si assume il particolare sotto il generale, si fa della scienza; sempre che si rappresenta il particolare come tale, si fa dell'arte. Ma noi abbiamo visto che la storiografia non elabora concetti, e riproduce il particolare nella sua concretezza; e perciò le abbiamo negato i caratteri della scienza. E dunque una facile conseguenza che, se la storia non è scienza, dev'essere arte» (B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, cit., p. 22).

¹⁷⁷ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, cit., p. 21.

cosciente, sta veramente rivoluzionando tutto un modo di pensare. Cioè, senza averne la consapevolezza storica, sta portando a termine quel processo per cui, opponendosi sia al monismo metodologico hegeliano, sia a quello positivistico, nella cultura europea di fine ottocento si è partiti (basti pensare a Dilthey) da una differenziazione oggettiva, distinguendo nell'ambito del sapere tra scienze aventi per oggetto lo Spirito, e scienze aventi per oggetto la Natura; e si è giunti a teorizzare una differenziazione metodologica».¹⁷⁸ Anche in un altro importante scritto di quegli anni, *Sulla classificazione dello scibile*, Croce si richiama direttamente a Dilthey – presentando la famosa divisione delle scienze dello spirito – ma, allo stesso tempo, distaccandosi in maniera radicale dalle conclusioni dello storicista tedesco. Se, infatti, la divisione e l'organizzazione delle varie attività sembra ispirata a quella operata da Dilthey nella *Introduzione alle scienze dello spirito* – opera citata in nota dallo stesso Croce –, la soluzione crociana si distanzia da quella del filosofo tedesco; Croce che, ad esempio, non accetta la tripartizione diltheyana, rigetta anche l'attribuzione del carattere teoretico operata da Dilthey nei confronti dei giudizi di valore – che per Croce sono invece da ricondurre all'attività pratica¹⁷⁹ – mostrando, infine, delle sostanziali divergenze nel modo di considerare le varie classi sotto cui ricondurre i diversi enunciati.¹⁸⁰

¹⁷⁸ G. Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce...*, cit., p. 16.

¹⁷⁹ Le scienze pratiche o di valori mettono in chiaro gl'ideali umani e, in genere, le regole da seguire per conseguire fini determinati. [...] Ma questo terzo gruppo, anche se è stato (o può dubitarsene) rettamente coordinato agli altri due, è certo il meno elaborato e determinato. Esprimere giudizi di valore ed operare verso un certo fine, non è parte della scienza e della conoscenza, ma del sentimento e dell'azione, perché la scienza in quanto scienza non valuta e non agisce, ma conosce» (B. Croce, *Sulla classificazione dello scibile* (1895), in Id., *Primi saggi* [1919], Laterza, Bari 1951, p. 62).

¹⁸⁰ Per comprendere le differenze sostanziali che intercorrono fra le due prospettive, basta gettare uno sguardo sulle due enunciazioni rispettivamente di Croce e di Dilthey. Scrive Croce: «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 degl'individui (biografia)» (B. Croce, *Sulla classificazione dello scibile*, cit., p. 64). Mentre per quanto riguarda Dilthey: «Le scienze dello spirito, così come esse sono e operano, in forza della ragione della cosa che fu attiva nella loro storia (non come auspicano gli audaci architetti che le vogliono nuovamente costruire), intrecciano in sé tre classi distinte di enunciati. I primi tra questi enunciati esprimono un elemento effettuale, che è dato nella percezione; essi contengono la componente storica della conoscenza. I secondi sviluppano il comportamento uniforme di contenuti parziali di questa effettualità, che sono separati per astrazione: essi costituiscono la componente teoretica della conoscenza. I terzi e ultimi esprimono giudizi di valore e prescrivono regole: in essi si viene a toccare la componente pratica delle scienze dello spirito» (W. Dilthey, *Introduzione alle Scienze dello Spirito: Tentativo di Fondazione per lo Studio della Società e della Storia*, trad. G. De Toni, Bompiani, Milano 2007, p. 49). Sul rapporto Croce-Dilthey cfr. G. Cotroneo, *Croce e Dilthey*, in Id., *L'ingresso nella modernità*, cit., pp. 147-170; G. Cacciatore, *Vico, Croce e l'Historismus*, in AA. VV. *Benedetto Croce e la cultura tedesca*, a cura di G. Furnari Luvarà e S. Di Bella, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 79-92; Id., *Scienze dello spirito e conoscenza storica, Croce, Dilthey, Rickert*, in Id., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, cit., pp. 37-57; Id., Cacciatore G., *Croce e Dilthey*.

Se Croce nell'atto stesso in cui si richiama a Dilthey, si allontana dal pensatore tedesco, è sul piano del confronto con Hegel che la sintonia diviene più profonda. Infatti, la netta «opposizione diltheyana alla concezione panlogista della storia, prosegue, in senso antihegeliano, la “pioneristica” avversione al teologismo storico sostenuta, ai principi del XIX secolo, da Humboldt [...]. Dilthey, in modo non dissimile da Humboldt, [...] oppone alla metafisica della filosofia della storia la dignità teoretica della storiografia».¹⁸¹ La concomitanza con le posizioni diltheyane riguardo la storia si fanno evidenti nel saggio crociano del 1896, *Intorno all'organismo della filosofia della storia*,¹⁸² in cui Croce concentra l'attenzione riguardo la filosofia della storia sul piano conoscitivo rifiutando ogni discorso metafisico e riportando la questione alla concretezza della ricerca storica e alla possibilità della conoscenza dei fatti storici. «Dunque, per la filosofia della storia non c'è spazio, non c'è scampo. Alla negazione è coerente l'utilizzazione del Dilthey della *Einleitung* col suo deciso anti-hegelismo».¹⁸³

In sostanza, Croce dimostra di saper assorbire dal dibattito contemporaneo le molteplici posizioni che lo avevano animato, sapendole condensare all'interno della propria riflessione, che, seppure immatura, si rivela all'altezza di questo dialogo. Si aggiunga il fatto che, come si è visto, molti di quei contributi, in questa fase della propria formazione, riferendosi al problema della filosofia della storia, non possono che essere meditati da Croce sulla base della propria opposizione alla posizione hegeliana.

Le due vie dello storicismo europeo, in AA.VV., *Benedetto Croce Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, cit., pp. 25-34; F. Tessitore, *Croce e Dilthey*, in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 287-308; Id., *Vico, Dilthey, Croce, Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*, in Id., *Storicismo e pensiero politico*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1974, pp. 139-184; V. Martorano, *Storia arte racconto. Su Croce e Dilthey* in “Itinerari”, 3/2005, pp. 4-27; M. Mezzananza, *Forme dello spirito e categorie della vita. Note su Croce e Dilthey*, «Magazzino di Filosofia», 14, 2004, pp. 153-167. Per quanto riguarda Dilthey cfr. G. Cacciatore, *Vita e forme della scienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Morano, Napoli 1985.

¹⁸¹ V. Martorano, *Estetica e teoria della storiografia...*, cit., pp. 111-112. Sempre all'interno della raccolta *Primi Saggi* in particolare nella noterella del 1895 intitolata *Intorno alla filosofia della storia*, Croce coglie l'occasione, grazie ad una polemica sollevata dal Bernheim contro la concezione diltheyana che, secondo lo storico tedesco, invita a considerare la filosofia della storia come assorbita dalle altre scienze dello spirito, per ribadire il carattere critico di Dilthey nei confronti della filosofia hegeliana: «A dire il vero, Dilthey, [...], combatte non contro la Filosofia della storia nel senso nuovo, ma contro la Filosofia della storia o storia filosofica, nel senso teologico e in quello hegeliano» (B. Croce, *Intorno alla filosofia della storia*, in Id., *Primi saggi* [1919], Laterza, Bari 1951, p. 70). Come sottolinea Cacciatore, nel corso della propria analisi intorno al problema della storia nei primi scritti di Croce, la quale offre un importante resoconto del dialogo-confronto che il filosofo intrattenne con i protagonisti del dibattito interno al panorama storico-filosofico contemporaneo, vi è «un profondo motivo che riconduce Croce, questo primo Croce, a Dilthey. È quello [...] del comune rifiuto critico della filosofia della storia, nel seno della netta separazione tra universale e individuale, tra valori e fatti e, dunque, della consequenziale irriducibilità fra la concreta individualità dell'esperienza storica e la pretesa di universalità affidata alla formulabilità di leggi, siano esse quelle della concettualizzazione filosofica o quella della generalizzazione sociologica» (Cacciatore G., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, cit., p. 40).

¹⁸² B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, Loescher, Roma 1896, pp. 135-139.

¹⁸³ F. Tessitore, *Filosofia e storiografia*, cit., p. 294.

La *Memoria* del 1893 – e, per certi aspetti, *La critica letteraria* – rappresenta una parentesi che condensava nelle sue pagine tutte le riflessioni che Croce era venuto maturando nel corso delle proprie ricerche e nel confronto con le teorie contemporanee riguardanti la storia. Ma ancora una volta, come era già accaduto in precedenza, nonostante le notevoli acquisizioni filosofiche raggiunte attraverso i suoi lavori, «Croce tornò agli studi di storia e di erudizione, senza provare per nulla l'impressione che “le speculazioni filosofiche” fossero la sua via, il cammino corrispondente a una sua vocazione. Ad aprire una breccia nella composta fisionomia di un simile studioso furono negli anni seguenti altri e imprevisi interessi».¹⁸⁴

1.5 Croce e il marxismo

E proprio un evento inaspettato arrivava a scuotere Croce e allontanarlo da quelle ricerche per avvicinarlo definitivamente alla filosofia. Nel 1895,¹⁸⁵ Labriola invia al proprio amico e discepolo un suo scritto, *In memoria del manifesto dei comunisti*, riguardante la filosofia di Marx.¹⁸⁶ Croce, come si è visto, mantenne sempre vivo il rapporto con Labriola, anche

¹⁸⁴ G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 116

¹⁸⁵ Anche Nicolini nelle pagine della sua biografia crociana racconta: «E ancora più piena e assoluta divenne quando, nell'aprile 1895, il Labriola inviò da Roma al nostro Benedetto, perché procurasse di farglielo pubblicare in opuscolo, il manoscritto del saggio *In memoria del “Manifesto dei comunisti”*: primo, tra quelli labrioliani, sulla concezione materialistica della storia. Non solo il Croce s'offerse a pubblicarlo, e lo pubblicò, a proprie spese (1895); non solo incitò insistentemente il suo antico maestro a far seguire, a quel primo, altri studi sull'argomento, che, stampati del pari a spese del nostro Benedetto, furono *Del materialismo storico: delucidazioni preliminari* (1896) e *Discorrendo di filosofia e socialismo* (1898): ma la lettura di quelle pagine fu per lui come una favilla cascata in una polveriera» (F. Nicolini, *Benedetto Croce*, cit., p. 163). Anche Garin sottolinea l'entusiasmo di Croce nei confronti del pensiero di Marx: «Nel '95, suscitato da Labriola, si accende in lui l'entusiasmo per l'opera geniale di Marx, come scriverà nel '99, quando ormai gli era passato; un entusiasmo, d'altra parte, che non si spiega senza tenere presente il travaglio politico di quegli anni, tale che poté far nascere perfino l'impressione di un suo originario “marxismo ortodosso”, e di una successiva “conversione”» (E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, cit., p. 10 e Cfr. Id., *Tra due secoli*, cit., p. 132). Molto interessante la prospettiva offerta da Daniela Coli riguardo a questa vicenda: «Il brillante professore romano, forse affascinato dall'idea di convertire al marxismo il nipote di due padri illustri del Risorgimento, gli passò i testi sacri di Marx, lo mise al corrente della sua corrispondenza con Engels, fino al famoso telegramma “General is dead”, con cui fu annunciata la morte dell'amico di Marx. Croce visitò a Londra Eleonor Marx e passeggiò con Liebknecht per le vie di Napoli. Fu incuriosito da una rigenerazione dell'umanità, ma a diciannove anni se ne tornò a Napoli, mise su casa, e si dedicò a studi di storia locale» (D. Coli, *Il filosofo, i libri, gli editori Croce, Laterza e la cultura europea*, Editoriale scientifica, Napoli 2002, p. 18).

¹⁸⁶ «Al tempo stesso che lo Stato etico vagheggiato dai pubblicisti tedeschi gli si mostrava un'utopia, 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

dopo il ritorno a Napoli, quando il suo interesse era tutto indirizzato verso le ricerche storiche e gli studi eruditi. Labriola, maestro di Croce fin dai tempi del soggiorno romano, che iniziò, di fatto, Croce alla riflessione filosofica, era destinato, adesso, ad accompagnarlo nel suo passo decisivo verso la maturazione filosofica. «Negata la filosofia della storia come reincarnazione della teologia, la filosofia già si faceva, per il Croce, comprensione delle guise della storia umana, o, se si voglia, del ritmo profondo dell'umanità nel suo processo. E di nuovo gli era maestro Antonio Labriola, ora non più herbartiano professore di morale, ma marxista interprete della storia».¹⁸⁷

La lettura di quelle pagine fu per Croce un evento sconvolgente che lo spinse ad abbandonare i lavori precedenti – mise immediatamente da parte le proprie ricerche intorno alla letteratura spagnola – e dedicarsi in maniera esclusiva agli studi intorno al materialismo storico, oltre che a pubblicare a proprie spese il lavoro del maestro. «L'ardore filosofico, sin allora compresso e represso, esplose, per dir così, con violenza estrema. Sospese e quasi abbandonate le ricerche sulla Spagna, per alcuni mesi non fece quasi altro che occuparsi del problema economico. Ed espertissimo, qual era divenuto, della difficile arte dello studiare, non s'avvalse punto di manuali e di libri di divulgazione: bensì lesse e rilesse i principali classici dell'economia, scorrendo inoltre ciò che v'era di non volgare nella letteratura socialista, soprattutto meditando intensamente intorno ai punti essenziali e alle questioni più ardue di quella disciplina».¹⁸⁸

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» (F. Nicolini, *Benedetto Croce*, cit., p. 161). Sul marxismo di Labriola in relazione alle ricerche e gli studi che avevano animato la precedente stagione culturale del suo pensiero, afferma Dal Pane: «L'adesione al marxismo non rappresenta dunque, per il Labriola, una deviazione dalla strada fino allora battuta, ma lo svolgimento conseguente di premesse contenute nel suo sviluppo anteriore, il coronamento felice di tutta una vita di pensiero, di un ininterrotto succedersi di sforzi e di tentativi. Anziché costituire un colpo di spugna sul passato, il nuovo indirizzo avvalorò gli scritti e gli studi precedenti del Labriola. Questi trovano nella nuova concezione della storia e nel nuovo atteggiamento mentale del filosofo il cemento che ne fissa le fila in un'orditura consistente» (L. Dal Pane, *Profilo di Antonio Labriola*, cit., p. 56). Sulla genesi del marxismo labriolano si vedano le importanti riflessioni espresse da Cotroneo, le quali offrono una prospettiva diversa attraverso cui interpretare il complesso svolgimento intellettuale di Labriola. Scrive Cotroneo: «Ma proprio per questa ragione mi vedo costretto ad anticipare la conclusione, o, forse meglio, l'argomento centrale – praticamente l'unico – di questa mia relazione: che non è tanto quello – anch'esso peraltro qui adombrato – che Labriola non arrivò al marxismo passando, per così dire, attraverso la filosofia (un concetto che, va da sé, non può né deve essere preso alla lettera) ma attraverso la prassi, l'esperienza vissuta; ma soprattutto che non raggiunse Marx attraverso Hegel, come invece da più parti, persino dallo stesso Labriola, si ritiene, ovviamente non senza qualche ragione» (G. Cotroneo, *Benedetto Croce e altri ancora*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p.126).

¹⁸⁷ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943*, cit., p. 184.

¹⁸⁸ F. Nicolini, *Benedetto Croce*, cit., p. 163.

L'incontro con la filosofia di Marx¹⁸⁹ rappresenta un evento decisivo nel corso dello sviluppo della filosofia crociana. Croce, mettendo da parte le proprie ricerche erudite, e dedicandosi in maniera esclusiva allo studio dei grandi classici dell'economia, alla lettura delle opere di Marx e di tutta quella letteratura socialista che da esse aveva tratto ispirazione, vede aprirsi davanti ai propri occhi una nuova prospettiva, una chiave di interpretazione della storia, che lo affascina e allo stesso tempo lo attrae verso di essa. Spinto da Labriola ad approfondire i temi di quella filosofia, Croce comincia a esercitare in maniera consapevole e teoreticamente sicura la propria attività critica.

È importante sottolineare come da questa stagione del pensiero crociano derivi una delle conquiste essenziali all'interno dell'articolazione della filosofia dello spirito, e che rappresenta una delle più importanti acquisizioni dell'intera filosofia crociana: la scoperta dell'Utile.¹⁹⁰ Nella *Memoria* del '93 Croce, anche se in maniera a volte ironica, nel riflettere intorno ai concetti, chiama in causa la triade di Vero, Buono e Bello. Manca ancora la consapevolezza dell'importanza del momento economico all'interno delle attività

¹⁸⁹ Per un'analisi approfondita intorno al rapporto intrattenuto da Croce con il marxismo, oltre ai testi citati, cfr. C. Tuozzolo, *"Marx possibile"*. *Benedetto Croce teorico marxista (1896-1897)*, Franco Angeli, Milano 2008; G. Cotroneo, *Croce, il liberalismo e l'oblio del "Marx possibile"*, in AA.VV., *Benedetto Croce Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, cit., pp. 139-154 cfr. R. Trombelli, *Marxismo*, in AA. VV., *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, cit., pp. 467-479; P. Di Giovanni, *Croce e Marx*, in AA. VV. *Croce filosofo...*, cit., pp. 273-279; V. Vitiello, *L'interpretazione crociana di Marx e il problema del controllo della pleonexia*, in AA. VV., *Croce filosofo...*, cit., pp. 641-661; A. Jannazzo, *Croce e il comunismo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1982; S. Cingari, *Il giovane Croce. Una biografia eticopolitica*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2000; G. Pezzino, *Il filosofo e la libertà. Morale e politica in Benedetto Croce (1908-1938)*, Edizioni del Prisma, Catania 1988; S. Petrucciani, *Appunti su Marx e Croce. Materialismo storico, etica e teoria del valore*, in AA.VV., *Benedetto Croce Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, cit., pp.175-196. Una diversa valutazione deve essere fatta invece per il volume Emilio Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino, Einaudi, 1962, che seppure si presenta come uno studio approfondito di questa importante fase della formazione crociana, porta con sé un limite ineludibile, dovuto al modo di connettere le abbondanti informazioni raccolte, che si traduce in una interpretazione della filosofia crociana che non tiene conto dello sviluppo che essa ha avuto nel tempo. Questa viene letta come una ontologia che non coglie la storicità del reale, la cui formulazione dell'utile è tesa a mistificare le concrete attività economiche degli uomini in modo da esorcizzarle, mettendole al loro posto ed evitando così che esse possano insidiare le altre sfere dello spirito, veri e propri travisamenti dell'opera crociana. L'opera sollevò numerose polemiche, provocando la reazione critica di chi, come Franchini o Parente (cfr. R. Franchini, *Si sbarca su Croce?* in «Nord e sud», n. 39, marzo 1963, pp. 43-47), non riusciva ad accettare la palese deformazione della filosofia crociana, o, al contrario, di quelli che, come Paolo Rossi, pur evidenziandone alcuni limiti storiografici, ne riconosceva comunque l'importanza (cfr. P. Rossi, *Note su Croce e il marxismo*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», Vol. 19, n. 3 (luglio-settembre 1964), pp. 316-325).

¹⁹⁰ Si guardi in tal senso il giudizio di Franchini a proposito dei risultati che il periodo di studi intorno al materialismo storico aveva prodotto all'interno della riflessione crociana: «Anche in questo campo per lui si era ripetuta l'esperienza già descritta a proposito delle meditazioni sulla storia e sull'arte: fattosi editore e studioso degli scritti marxistici del Labriola, messosi appassionatamente al corrente delle più recenti polemiche sul socialismo, si era rapidamente impossessato di difficili questioni di economia pura, riuscendo a conclusioni che non potevano non parere rivoluzionarie o quanto meno eretiche ai suoi stessi maestri o autorevoli contraddittori come il Labriola e Vilfredo Pareto. L'acquisto per lui e per noi più filosoficamente notevole di questo periodo è la prima scoperta dell'Utile come categoria autonoma, quell'Utile di cui era andato in cerca per illuminarne le sue indagini storiche, così come l'estetica gli andava illuminando e agevolando quelle letterarie» (R. Franchini, *Esperienze dello storicismo*, cit., p. 152).

dello spirito. Solo attraverso le importanti riflessioni marxiane sul ruolo giocato dall'economia nello sviluppo e nell'articolazione della storia dell'uomo, e lo studio dei classici dell'economia – Smith, Ricardo, etc. – che gli mostravano l'importanza di quella scienza “mondana” che, insieme all'estetica¹⁹¹, rappresentava una delle principali attività attraverso cui l'uomo veniva a contatto con il mondo, Croce doveva pervenire a quella felice intuizione, l'utile, che gli permetteva di maturare ulteriormente il disegno della propria filosofia.

Ma, se questo rappresenta uno dei maggiori risultati che il periodo marxista ha permesso di conseguire, bisogna aggiungere, ed è quello che più importa, che esso non è il solo. C'è, infatti, un altro aspetto importante che bisogna tenere in considerazione e che lo stesso Croce sottolinea. Scrive Croce, a proposito del rapporto intrattenuto con Hegel negli anni della propria formazione: «Il lievito dello hegelismo sopraggiunse nel mio pensiero assai tardi; e la prima volta attraverso il marxismo e il materialismo storico, che, come avevano ravvicinato il mio maestro Labriola allo Hegel e alla dialettica, così mi fecero avvertire quanta concretezza storica, fosse, pur in mezzo a tanti arbitri e artifici, nella filosofia hegeliana». ¹⁹² Nella ricostruzione autobiografica, Croce data agli anni del proprio incontro con Marx la comparsa di quello stimolo, quel “lievito”, ad approfondire il proprio rapporto con Hegel. Fino ad ora, come si è visto, a parte gli stimoli indiretti ricevuti nel corso della propria formazione, attraverso le lezioni di De Sanctis e di Labriola, e nel rapporto indiretto con la filosofia hegeliana filtrato attraverso le opere della filosofia a lui contemporanea – storicismo tedesco, neokantismo, etc. –, che comunque si traducono in una acquisizione critica nei confronti di Hegel, in cui il lato negativo domina l'interpretazione crociana, Croce non ha mai avuto modo, e neanche la voglia, di cimentarsi nello studio diretto del sistema hegeliano, e delle opere più importanti del filosofo tedesco.

Era giunta l'ora di fare i conti con quel “convitato di pietra” che aveva accompagnato, con la propria ingombrante presenza/assenza, gli anni dello sviluppo intellettuale. Come

¹⁹¹ Così Croce si riferiva alle due attività, estetica ed economica, che in quanto hanno a che fare, direttamente, con la realtà concreta, e a differenza di logica ed etica – le quali operano, rispettivamente, con le rappresentazioni estetiche e le azioni economiche –, vengono definite, appunto, “scienze mondane”. Il Saggio, composto nel 1931, e apparso sulle pagine de *La Critica* (B. Croce, *Le due scienze mondane: l'Estetica e l'Economica. I. Spirito e senso. II. Spirito e natura*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 29, 1931, pp. 401-412) successivamente raccolto in B. Croce, *Ultimi Saggi* [1934], a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 49-61, e infine posto in appendice alla edizione laterziana del *Breviario di estetica*.

¹⁹² B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 178.

afferma Franchini, a proposito del suo discorso sulla formazione crociana, una delle fonti che condussero Croce al dialogo con Hegel,

non meno importante e troppo spesso messa da parte, è costituita dal lungo e assiduo contatto del Croce con le dottrine di Marx e dalla sua viva partecipazione alle polemiche che tra il 1895 e il 1900 si svolsero tra i maggiori marxisti europei, come il Labriola, il Sòrel, il Bernstein, il Kautsky, e che risultano in parte notevole dal citato libro del Croce su *Materialismo storico ed economia marxistica*. Croce aveva largamente assimilato nel corso di quegli anni la tenace critica marxistica a Hegel, al teologismo hegeliano, alla filosofia della storia, alle astrazioni, e accettato con appassionato consenso il richiamo di Marx al concreto, al determinato, alla storia, alle condizioni di fatto. Nemmeno l'esperienza dell'umanesimo feuerbachiano, pur sempre attraverso Marx, dovette essergli estranea: tutte le critiche che più tardi rivolgerà a Hegel teologo e metafisico in nome dell'umanesimo e dello storicismo reperibili nella filosofia hegeliana e che era stato tratto a ritrovare e distinguere dai suoi maestri ed amici marxisti, si spiegano in base a tale esperienza.¹⁹³

Sottofondo incessante delle pagine dell'estetica desanctisiana, punto di riferimento costante delle accese lezioni labriolane intorno alla filosofia della storia, Hegel tornava un'altra volta a incrociare il percorso di Croce, e lo faceva attraverso uno dei suoi epigoni, forse uno dei più importanti, che in quegli anni costituiva uno dei principali interessi dello studioso. Bisogna comunque sottolineare le riserve che Croce accompagnava al riconoscimento dell'importanza di questa fase nel suo incontro con la filosofia hegeliana: «Ma anche lo Hegel, che mi veniva presentato nella interpretazione e adattamento del Marx e dell'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 opererebbe sotto la coscienza, e della soprastruttura o coscienza, che sarebbe mero fenomeno di superficie».¹⁹⁴ Come si vede, l'atteggiamento di Croce è sempre teso, giusta la lezione dei suoi maestri, a riconoscere la parte viva di ogni teoria, mettendo in evidenza l'importanza di questa per gli sviluppi del pensiero successivo, e, allo stesso tempo, distinguere da quella parte "immarcescibile" gli errori e gli abusi che, al contrario, devono essere approfonditi e dissolti.

Già nel 1886, anno del ritorno a Napoli, prima di rituffarsi nei propri studi eruditi, Croce, che evidentemente manteneva ancora accesa quella passione filosofica innescata dalle lezioni di Labriola e che aveva animato il periodo romano, aveva manifestato al maestro la voglia di confrontarsi con la filosofia hegeliana, e, memore dell'oscurità di certi espositori, che per certi versi aveva segnato i propri anni giovanili, chiedeva a Labriola un consiglio

¹⁹³ R. Franchini, *Croce interprete di Hegel...*, cit., p. 13.

¹⁹⁴ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 178.

riguardo l'esistenza di qualche valida opera critica attraverso cui avvicinarsi allo studio della filosofia hegeliana. Nel marzo del 1886, Labriola indirizzava a Croce, in seguito alle pressanti richieste dell'amico e allievo, due lettere riguardanti questa importante questione. Il 22 marzo scriveva: «Per l'Hegel non posso consigliarvi che le storie più note della filosofia tedesca, perché in tutte ne troverete l'esposizione. Quanto poi all'esposizione critica, è un altro paio di maniche. Si trova nelle altre filosofie, o implicitamente o esplicitamente».¹⁹⁵ E il 26 marzo ribadiva: «Quella esposizione critica dell'Hegel, che voi vorreste, non c'è. Come ciascuno a questo mondo ha la debolezza di occuparsi troppo di se stesso, così cotesta *storia ragionevole* della filosofia, che renda i motivi del pensiero altrui, non è ancora nata. Provate di leggere le solite esposizioni delle storie generali».¹⁹⁶

Ma, come si è visto, Croce, dopo qualche tempo, anziché continuare a coltivare quello spirito filosofico venuto fuori nel corso degli anni precedenti, concentra la propria attenzione nuovamente sull'attività che già in passato lo aveva interessato impegnando tutte le proprie energie intellettuali. E, va da sé, che il ritorno a quelle ricerche e a quegli studi, di carattere prettamente erudito, non dovevano certo avere avuto l'approvazione del maestro che, in quegli anni, indirizzò delle lettere di fuoco al giovane allievo, spesso schernito con il titolo, offensivo agli occhi di Labriola, di "letterato", e costantemente biasimato per la sua inattività politica e filosofica.

Con il sopraggiungere, nel corso delle proprie indagini, di sempre più numerosi dubbi sulla natura della storia e dell'attività estetica, Croce aveva cominciato ad avvicinarsi, come si è visto, alla vasta letteratura relativa a questo tema, racchiudendo i risultati di questi studi, nella memoria sulla storia. Ora, dopo l'incontro con Marx, e l'intensificarsi di questo bisogno filosofico, il sodalizio con Labriola diviene sempre più stretto.

E diviene sempre più profonda l'esigenza di fare i conti con quella filosofia hegeliana che, seppure riconosciuta, nella fase iniziale degli studi marxiani di Croce, – a differenza di Gentile e dello stesso Labriola, che riconoscevano l'importante contributo della dialettica hegeliana all'interno della genesi, e degli sviluppi successivi, della filosofia di Marx – come "precoltura" del giovane Marx e estranea alla sua fase matura, rimaneva un'importante questione all'interno dello sviluppo della filosofia contemporanea¹⁹⁷. Si

¹⁹⁵ A. Labriola, *Epistolario 1861-1890*, a cura di D. Dugini e R. Martinelli intr. di E. Garin, Editori Riuniti, Roma 1893, p. 220.

¹⁹⁶ Ivi, p. 221.

¹⁹⁷ «In rapporto a Marx comincia ad affacciarsi il nome di Hegel, ma negativamente. Croce rifiuta l'hegelismo di Marx, almeno del Marx maturo [...]. In Marx, secondo Croce, niente era rintracciabile 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

diceva in una fase iniziale perché, nel saggio del 1896, *Sulla forma scientifica del materialismo storico* – la cui composizione era stata innescata dalla lettura del lavoro di Labriola –, che inaugurava, di fatto, la stagione di studi intorno al materialismo storico, Croce, commentando il rapporto Marx-Hegel, sosteneva l'opportunità di «ristudiare una buona volta, con precisione e con critica, codeste affermate relazioni del socialismo scientifico con lo hegelismo». E aggiungeva, offrendo la propria interpretazione intorno alla questione: «Per accennare l'opinione che io me ne son fatta, il legame tra le due concezioni a me sembra, più che altro, meramente psicologico, perché lo hegelismo era la precoltura del giovine Marx, ed è naturale che ciascuno riattacchi i nuovi ai vecchi pensieri come svolgimento, come correzione, come antitesi». ¹⁹⁸ Croce, in sostanza, negava la filiazione diretta – e con essa il preteso ribaltamento ¹⁹⁹ – della dialettica marxiana da quella che aveva animato l'idealismo hegeliano, riportando la genesi di questa interpretazione ad un rapporto meramente biografico, derivante dall'esperienza giovanile degli studi di Marx. E tornando sulla famosa questione del capovolgimento compiuto da Marx nei confronti del sistema hegeliano affermava che, in «realtà, l'Idea dello Hegel (e il Marx doveva ben saperlo) non sono le idee degli uomini; e il capovolgimento della filosofia hegeliana della storia non può consistere nell'affermare, che le idee nascano come riflesso delle condizioni materiali. L'inverso sarebbe logicamente questo: la storia non è un processo dell'Idea, ossia di una trascendente realtà razionale, sibbene un sistema di forze: alla concezione trascendente si opporrebbe la concezione immanente». ²⁰⁰ In altri due punti di questo saggio Croce ritorna sulla questione del rapporto Marx-Hegel. La prima, che in fondo rappresenta ormai un *leitmotiv* della riflessione crociana, è quella della filosofia della storia. Croce indaga la nuova tendenza, apertasi con i successori della filosofia marxista, di fondare una filosofia materialistica della storia. Egli vede in questo

condizioni antitetiche della società». Nel 1899, scrivendo a Gentile, ribadirà il proprio dissenso da Labriola circa la valutazione del giovane Marx e la possibilità di enucleare da Marx una filosofia sfruttandone gli scritti anteriori al Manifesto» (E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, cit., p.11).

¹⁹⁸ B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* [1900], a cura di M. Rascaglia, S. Zoppi e P. Craveri, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 20-21. Per un'analisi intorno alle varie edizioni del testo, e alla continua riscrittura operata da Croce, oltre all'accurato apparato offerto dall'edizione Bibliopolis, cfr. il saggio di S. Zoppi Garampi (curatrice, insieme a Rascaglia e Craveri, del volume su *Materialismo storico*), *Sul testo del Materialismo storico di Benedetto Croce*, «La Cultura» XL, n. 3, dicembre 2002, pp. 467-480.

¹⁹⁹ «Come si sa, il Marx, discorrendo delle relazioni del suo pensiero con lo hegelismo, usò una volta una frase a punta, che è stata presa troppo per la punta. Egli disse che lo Hegel pone la storia sulla testa, e che bisogna capovolgerla per rimetterla sui piedi. Per lo Hegel, l'Idea è la realtà, laddove nella concezione di lui (Marx) l'idealità non è se non la materialità trasformata e tradotta nella testa dell'uomo. Di qui l'affermazione, tante volte ripetuta, che la concezione materialistica sia la negazione o l'antitesi della concezione idealistica della storia» (B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 20).

²⁰⁰ Ivi, p. 21.

procedimento soltanto il tentativo di sostituire l' Idea, protagonista delle filosofie della storia di marca hegeliana, con un diverso principio, la Materia; nuovo termine, stesso intento, cioè quello di costruire un nuovo canone di interpretazione teleologico attraverso cui ingabbiare il corso storico e ridurre la sua inalienabile complessità.

Se la colpa di questa tendenza non è da imputare esclusivamente a Marx, tuttavia, secondo Croce, di quei «frintendimenti teleologici e fatalistici si deve riconoscere, che un po' di colpa spetta allo stesso Marx; il quale, come una volta ebbe a dichiarare, amava di civettare (*kokettiren*) con la terminologia hegeliana: arma pericolosa, con cui sarebbe stato meglio non giocare troppo; onde ora si stima necessario fornire di parecchie sue affermazioni una interpretazione assai larga e conforme allo spirito generale delle sue dottrine».²⁰¹ E concludeva dichiarando che anziché considerarla come l'ultima e definitiva filosofia della storia, è più giusto ammettere che essa, non solo non è l'ultima, ma non è neanche una filosofia della storia.

Essa agli occhi di Croce non appare neanche come un nuovo metodo, come ebbe a sostenere Engels, ma rappresenta un importante canone di interpretazione storiografico che, riportando – o meglio, centrando per la prima volta – l'attenzione sugli sviluppi di natura economica e le dinamiche di potere che hanno animato la storia, non offriva un nuovo metodo alla storiografia, ma le faceva dono di nuovi e importantissimi contenuti, prima trascurati e ormai diventati ineludibili. E, infatti, riconoscendo l'importanza di questa nuova prospettiva, Croce può affermare: «Chi si faccia a studiare la storia dopo essere passato attraverso le lezioni della critica socialista, accade come al miope che si sia fornito di un buon paio di occhiali: vede ben altrimenti, e tante ombre incerte gli svelano i loro contorni precisi».²⁰²

Altro problema riconducibile ad un rapporto del materialismo con la filosofia hegeliana è quello, secondo Croce, del relativismo etico che sembra accompagnare alcune tendenze del marxismo. Anche in questo caso, tale tendenza, se non è da imputare totalmente ai fondatori di questo indirizzo, è comunque stata «aiutata [...] dalla origine hegeliana del pensiero del Marx e dell'Engels, essendo noto che nella filosofia hegeliana l'etica perde la rigidità datale dal Kant e serbatale dallo Herbart. E, finalmente, non è forse in ciò senza efficacia la denominazione di materialismo, che fa ripensare subito all'interesse ben inteso

²⁰¹ Ivi, p. 23.

²⁰² Ivi, p. 30.

e al calcolo dei piaceri».²⁰³ Ma, nonostante ciò, Croce conclude che il socialismo nella sua pura essenza presuppone quel rigorismo etico attraverso cui perseguire la giustizia sociale, interrogarsi sulle diseguaglianze provocate dalla società e dai rapporti di forza vigenti, e mettere al centro del proprio interesse le sorti del proletariato.

Nei saggi successivi,²⁰⁴ Croce ritorna spesso su questi temi – il marxismo non è una filosofia della storia, la dialettica di Marx condivide solo il nome con quella di Hegel, etc. – portando le indagini ad un livello teoretico più approfondito. Si veda ad esempio il ragionamento intorno alla dialettica all'interno del saggio del 1897, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*. Croce si domanda: «La spiegazione, da lui [Marx] data, della sua posizione rispetto ad Hegel: “le idee sono determinate dai fatti e non i fatti dalle idee”, può dirsi un’inversione della teoria dello Hegel, o non è piuttosto l’inversione di quella degli ideologi e dei dottrinari?»²⁰⁵ La prima questione da segnalare è il riferimento, in una nota aggiunta al passaggio citato, al giudizio espresso nel suo primo lavoro intorno al rapporto tra la logica hegeliana e quella di Marx, che evidentemente, aveva generato qualche reazione all'interno del panorama socialista. Croce, riprendendo, le sue precedenti riflessioni, argomenta con fermezza la propria tesi, e sottolinea che, con quelle affermazioni egli non voleva negare, come invece molti hanno immaginato, la relazione di Marx con la filosofia hegeliana, e ribadisce che il suo giudizio negativo si riferiva alla relazione di natura logica fra i due sistemi, non trovando in essi nessun punto di contatto se non nel comune vocabolario utilizzato. Scrive Croce, dopo aver citato un passo tratto dalla prefazione alla seconda edizione del *Capitale*²⁰⁶: «Ora a me sembra che

²⁰³ Ivi, p. 33. In riferimento a questo passaggio scrive Garin: «Perfino la difesa dell'assolutezza dei valori morali non è diretta tanto contro Marx quanto contro “l'origine hegeliana del pensiero del Marx e dell'Engels”, perché è proprio nella filosofia hegeliana che “l'etica perde intrinsecamente assai della rigidità datale da Kant e serbatale da Herbart”. Croce è disposto ad allearsi perfino con Francesco De Sarlo per combattere Labriola che aveva scritto che “la morale non pone né genera se stessa”, che “la coscienza morale... è un fatto empirico, ...un riassunto della relativa formazione etica di ciascun individuo”, e che “la morale risulta dalle condizioni della vita”» (E. Garin, *Intellettuai italiani del XX secolo*, cit., p. 12).

²⁰⁴ Non sembra il caso di citare nel testo i saggi aggiunti nell'edizione del 1907 e appartenenti ad una diversa fase della filosofia crociana, dove il giudizio su Hegel, frutto dei nuovi studi, e di una diversa consapevolezza, è decisamente cambiato. Per averne l'idea basta osservare la chiamata in causa di Hegel nella polemica intrapresa con Pareto nel saggio del 1906, intitolato *Economia filosofica ed economia naturalistica*. Dopo aver richiamato un passo della hegeliana Filosofia della religione, Croce scriveva: «Tolgo queste parole da un filosofo dei più diffamati come metafisici; e domando chi sia più metafisico e trascendente, se lo Hegel, che non ammetteva una mente divina di là dall'umana, o i naturalisti come il Pareto, che riconoscono per l'appunto (e chi sa per qual via giungano a tale conoscenza) una mente perfetta di là dalla nostra imperfetta» (B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 256).

²⁰⁵ Ivi, p. 92

²⁰⁶ «Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico, non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e

L'*Ideelle* dell'ultimo periodo non abbia nessuna relazione col *Denkprozess* e con l'Idea hegeliana del penultimo periodo. [...] Ad alcuni è parso che, con le obiezioni ivi esposte, avessi inteso negare l'ispirazione hegeliana del Marx. È bene ripetere che oppugno semplicemente l'affermata relazione logica tra le due teorie filosofiche, perché negare l'ispirazione hegeliana del Marx sarebbe negare l'evidenza».²⁰⁷ Il nuovo discorso di Croce si muove su una linea teoretica più salda rispetto a quella precedente.

Se essa non è il ribaltamento della dialettica hegeliana, e né tantomeno il suo sviluppo ulteriore, come «si deve intendere scientificamente la neodialettica del Marx?»²⁰⁸ Nel rispondere a questo quesito, Croce si rifà all'argomento engelsiano secondo cui la dialettica è la legge interna alla realtà, legge del divenire delle cose, che penetra e partecipa di ogni singolo aspetto del reale. Non una legge metafisica dalla quale dedurre, conseguentemente, il divenire storico, ma una legge che è possibile cogliere aposteriori attraverso l'indagine del reale e la comprensione del ritmo che presiede al suo svolgimento; «solo per le ripetute osservazioni e verifiche che se ne son fatte nei vari campi della realtà, si può concludere che tutti i fatti si svolgano per negazioni e negazioni di negazioni».²⁰⁹ Lasciando da parte la conclusione secondo la quale, proprio per questa descrizione fattane da Engels, la neodialettica marxiana non ha nulla a che vedere con quella hegeliana, è interessante vedere la critica al concetto di legge che Croce, anticipando, in un certo senso, un tema importante di quella che sarà la sua formulazione della teoria dello pseudoconcetto, formula in queste pagine. Croce, esprimendo i propri dubbi sul valore di una legge ricavata attraverso l'osservazione, scrive: «Ma questo ritmo naturale di svolgimento ha realtà? Ciò non potrebbe esser stabilito se non dall'osservazione, alla quale si appellava già l'Engels per affermarne l'esistenza. E che cosa è una legge, che viene ricavata dalla osservazione? Può esser mai una legge che domini assoluta sulle cose, o non è una di quelle che ora si chiamano leggi di tendenza, o

tradotto nel cervello degli uomini. Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del *Capitale* i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava lo Spinoza: come un "cane morto". Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico» (K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, trad. D. Cantimori e intr. M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 44-45).

²⁰⁷ B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 92.

²⁰⁸ Ivi, pp. 92-93

²⁰⁹ Ivi, p. 93 e Croce rimanda a queste pagine dell'*Antidühring*, parte I, cap. XIII

non è anche, piuttosto, una semplice e circoscritta generalizzazione?»²¹⁰ Si vede come Croce sia molto critico rispetto alla possibilità di ricavare attraverso leggi scientifiche la conoscenza perfetta del reale e del suo svolgimento. Croce approfondisce la questione nel paragrafo intitolato *Della conoscenza scientifica rispetto ai programmi sociali*, nel quale si sofferma, attraverso una critica profonda e matura, sulla famosa trasformazione che Marx avrebbe fatto compiere al socialismo, strappandolo all'utopia e restituendolo alla rigorosa scienza. Seppure questo tema – e in generale le riflessioni di Croce intorno alla validità della scienza – rappresenti un punto fondamentale all'interno delle considerazioni contenute in questi saggi, e un altro dei grandi lasciti che la riflessione intorno al marxismo ha offerto alla filosofia crociana, soffermarsi su queste analisi, condurrebbe il discorso lontano dalla traccia seguita.²¹¹

Bisogna, però, sottolineare ancora un'ultima cosa riguardo a questa importantissima opera crociana, ed è il giudizio espresso dallo stesso Croce, nella prefazione alla terza edizione, nei confronti di questa fase dei propri studi. Il Croce che scrive quelle parole è il filosofo che ha già affrontato il dialogo con Hegel e che con la pubblicazione, nel 1917, del quarto e ultimo volume della filosofia dello spirito, aveva portato a termine, concludendola, di fatto, una delle più importanti stagioni filosofiche della storia della cultura italiana. Scrive Croce, offrendo un contributo importante alla interpretazione del proprio operato: «E se ora ricerco le cagioni oggettive dell'interessamento onde già fui preso pel marxismo e pel suo materialismo storico, vedo che ciò accadde perché, attraverso quel sistema, io risentivo il fascino della grande filosofia storica del periodo romantico, e venivo come scoprendo 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. Nella concezione politica poi, il marxismo mi riportava alle migliori tradizioni della scienza politica italiana, mercé la ferma asserzione del principio della forza, della lotta, della potenza, e la satirica e caustica opposizione alle insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89».²¹²

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ Per una completa disanima intorno a questo tema non possiamo che rimandare al già citato lavoro di Gembillo intorno al rapporto tra filosofia e scienze nella formazione del pensiero di Croce, e in particolare al secondo capitolo, intitolato *Il primo contatto con le due «scienze mondane»* (G. Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce...*, cit., pp. 59-81) nella prima parte del quale l'autore si concentra in maniera approfondita sulle riflessioni crociane intorno al rapporto fra la scienza, e le sue leggi, e i fatti concreti, facendo emergere in maniera chiara i risultati raggiunti dalla riflessione crociana alla luce di quella filosofia dello spirito che di lì a poco, era destinata ad aprire la fase matura del Croce filosofo.

²¹² Ivi, p. 13. Come sottolinea Antoni, riepilogando i punti più importanti del contributo dato dal pensiero di Marx alla filosofia crociana, «ciò che Croce ha trovato in Marx è stato proprio quel realismo, per cui lo ha definito il "Machiavelli del proletariato", mentre ha subito ripudiato l'elemento utopistico del marxismo e,

È chiaro che siamo davanti ad una testimonianza importante, anche se, come al solito, bisogna accettare con una certa cautela il resoconto offerto dal filosofo nel corso di questi frequenti contributi autobiografici, tenendo presente che, quello di Croce, è un giudizio retrospettivo, formulato in una fase matura del suo svolgimento. È lo stesso Croce che, esordendo con quell'affermazione iniziale, “e se ora ricerco le cagioni oggettive”, ci segnala come questa sua interpretazione non coincide affatto con le impressioni che, immediatamente, accompagnarono il suo incontro con Marx,²¹³ ma rappresenta, al contrario, uno sguardo storico che tende a ricostruire, attraverso gli sviluppi successivi, quelle dinamiche che accompagnarono il suo cammino intellettuale. Anche quella pagina

sviluppando fino in fondo la revisione del Labriola, ha ridotto il materialismo storico a semplice canone di interpretazione storica, cioè alla raccomandazione di tener conto dell'importanza dei fatti economico. La distinzione ha qui operato come critica al pan-economicismo marxistico. Ma dietro a Marx Croce aveva intravisto la grande filosofia storica del periodo romantico, vale a dire, più precisamente, la dialettica di Hegel» (C. Antoni, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1964, p. 23). Come nota Galasso, riferendosi alle prefazioni dell'opera, al «collegamento con l'hegelismo dichiarato nel 1917 e a quelli con Antonio Labriola e con Sorel già dichiarati nel 1899, la prefazione di questo ultimo anno aveva aggiunto altresì un rinvio a Giovanni Gentile. Questi aveva pubblicato nello stesso 1899 il suo studio sulla filosofia di Marx» (G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 130).

²¹³ Troppo netto il giudizio di Garin, che non tiene conto di questa prospettiva di graduale maturazione: «Nel settembre del '17, ripresentando i saggi sul marxismo, in un testo sempre citato, Croce ebbe a dire di avere ritrovato attraverso Marx la “grande filosofia” del periodo romantico, scoprendo “un hegelismo più concreto e vivo” di quello degli epigoni, “che riducevano Hegel a una sorta di teologo e di metafisico platonizzante”. Si tratta di un itinerario ricostruito a posteriori, e fuorviante, che proietta all'indietro prospettive maturate molto più tardi. In una cosa sola la ricostruzione crociana era fedele: nell'originaria avversione sua per Hegel e gli hegeliani, per il sistema e le triadi; avversione di cui farà cenno ancora nella monografia del 1906, e di cui confesserà di non essersi liberato mai del tutto. Nel '98 la ripugnanza era particolarmente forte; essa resta nello sfondo di tutte le sue prese di posizione: interruzione degli studi su Marx; rifiuto a Marx di una ‘filosofia’ (quale invece volevano Labriola e lo stesso Gentile); critica acerba a Labriola per il suo modo di concepire la filosofia (“il buio e l'imbroglio nella sua testa è venuto crescendo”); professione aperta, contro l'hegelismo, di fede kantiana e herbartiana. Scrive a Gentile, anche lui “buon kantiano” (ma quanto diverso!): “credo che abbiate ragione nell'identificare il vostro idealismo col mio realismo. Herbart, dal quale ho preso le mosse, era un kantiano, e dei più tenaci, nei punti fondamentali, specie nell'etica”. Labriola intanto, fra ironico e stizzito, lo rimproverava per esser rimasto fermo a un herbartismo ormai vecchio, e superato da almeno un decennio» (E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, cit., p. 14). Lo stesso Garin, in un suo scritto sulla fortuna di Hegel nella tradizione filosofica italiana, aveva sottolineato il ruolo svolto dal marxismo di Labriola nell'approdo di Croce e Gentile alla filosofia hegeliana. Scrive Garin: «Quel Labriola appunto che, fatti i conti “col darwinismo, col positivismo, col neokantismo”, ravviverà alla fine del secolo quell'hegelismo nel quale si era “come allevato” a Napoli dopo il '60. Il suo marxismo duramente antipositivistico scuoterà Croce e Gentile e li farà tornare a Hegel. Labriola, e non Jaja, ispirerà a Gentile i saggi su Marx fra il '97 e il '99, e il primo serrato colloquio fra Croce e Gentile» (E. Garin, *La «fortuna» nella filosofia italiana*, in AA. VV., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Bari 1974, p. 136). Per quanto riguarda le evoluzioni che hanno interessato il giudizio gariniano nei confronti dell'opera di Antonio Labriola non possiamo che rimandare a S. Miccolis, *Garin interprete di Labriola*, «Rivista di storia della filosofia», n. 1, 2008, 101-104. Sul rapporto di Croce e Gentile con la filosofia kantiana, evocato da Garin nel passo riportato in precedenza, cfr. D. Bondì, *Motivi kantiani nella filosofia del giovane Croce*, «Rivista di storia della filosofia», 2006, nr. monografico: *Momenti della ricezione di Kant nell'Ottocento*, a cura di G. Micheli, pp. 275-90; R. Faraone, *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 2011; C. Tuozzolo, *Logica della storia e logica della filosofia: problematiche neokantiane nel primo Croce*, in AA. VV., *Croce all'aprirsi del XXI secolo*, Atti del Convegno di studi, Chieti-Pescara, 7-8 maggio 2003, a cura di M. Agrimi, R. Ciafardone, B. Razzotti, Lanciano 2006, pp. 373-420; R. Viti Cavaliere, *Croce e Kant. Critica del criticismo* in Id., *Saggi su Croce. Riconsiderazioni e confronti*, Luciano Editore, Benevento 2002, pp. 65-9; M. Berlanda, *Gentile e l'ipoteca kantiana: linee di formazione del primo attualismo.1893-1912*, Vita e pensiero, Milano 2006.

del *Contributo* in cui Croce chiama in causa il “lievito dell’hegelismo” va interpretata nel senso che – e qui, forse, la metafora del lievito non è per nulla casuale – il periodo di studi sul materialismo storico, non fu una sorta di evento epifanico che dischiuse davanti agli occhi di Croce tutto l’Hegel con cui di lì a poco avrebbe ingaggiato il suo confronto, ma, allo stesso tempo, non è possibile sostenere che la filosofia di Marx, e il legame più stretto con Labriola – un Labriola che negli anni della crisi del marxismo si riavvicina, seppur con tutte le cautele del caso, a Hegel²¹⁴ –, non abbiano influito, aggiungendosi a quegli

²¹⁴ Come si era visto nelle pagine precedenti dedicate al rapporto Hegel-Labriola, «Labriola si era allontanato dalle tematiche hegeliane già alla fine degli anni '60, e nel corso degli anni '80 era venuto assumendo nei confronti dello hegelismo – e non solo di quello della “scuola” – un atteggiamento di netta distanza critica, documentato in misura primaria dal rifiuto della concezione hegeliana dello sviluppo storico e dello stato. Nei *Saggi* degli anni '90, il suo sostanziale disinteresse per quanto riguarda l’esigenza di procedere a un confronto diretto con l’effettiva problematica di Hegel – confronto capace di avere ragione delle incomprensioni e aberrazioni della “scuola” – è evidentemente la conferma del permanere di tale atteggiamento, certo ben diverso da quello assunto in proposito da Feuerbach prima e poi da Marx e da Engels e da quest’ultimo espresso con indiscutibile chiarezza nel *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*» (S. Poggi, *Introduzione a Labriola*, cit., pp. 87-88). Eppure, quell’Hegel mai rigettato definitivamente, doveva ritornare nuovamente ad affacciarsi nelle riflessioni dell’ultimo Labriola, infatti, «negli anni della incombente “crisi” del marxismo, Labriola si faceva dunque sostenitore dell’esigenza di riconoscere, di recuperare, di approfondire le matrici filosofiche della concezione materialistica della storia, dell’esigenza cioè della ripresa della filosofia di Hegel» (Ivi, p. 94). Come sottolinea Poggi, «tale “ritorno a Hegel” di Labriola nei suoi ultimissimi anni è un dato di fatto che è tanto più interessante e importante sottolineare se considerato alla luce dei rapporti che negli stessi anni si intrecciavano tra la riflessione non mai totalmente pessimistica e radicalmente scettica dell’ormai anziano primo marxista italiano e quella – da quest’ultimo giudicata troppo “epicurea” – di Benedetto Croce» (*Ibidem*). Questo riavvicinamento a Hegel è testimoniato anche da alcune lettere indirizzate a Engels, in cui Labriola, nella ricostruzione del proprio sviluppo intellettuale, rimarca l’origine hegeliana dei suoi studi. Certo, come molti critici hanno sostenuto, bisogna vedere in questa forte rievocazione delle radici hegeliane – la quale sembra decisamente amplificata rispetto alla reale incidenza di Hegel nel pensiero labriolano, che pure aveva avuto, come si è visto, un peso decisivo nell’*iter* filosofico di Labriola – un tentativo di legittimazione filosofica agli occhi dell’interlocutore. Così scriveva il 14 marzo 1894 a Engels: «Ho letto, capito e gustato tutto. Capire potranno molti, ma gustare come me ora pochi. A Napoli, privatamente dal 1840-60, e poi pubblicamente all’Università dal 1860-75, ci fu la rinascenza dell’Hegellismo. Il bravo Tari (del resto un uomo geniale) deduceva gl’istrumenti musicali e la cupola di S. Pietro, e costruiva i romanzi di Balzac. Il gran divulgatore Vera ha lasciato molti libri e molti scolari. Sopravvive ora il mio quasi coetaneo Mariano, che insegna ancora a Napoli dell’Hegellismo di estrema destra. Lo Spaventa (ottimo fra tutti, e taccio degli altri) scrisse di dialettica in modo squisito, scoprì di nuovo Bruno e Campanella, delineò la parte utile ed utilizzabile di Vico, e trovò da sé (nel 1864!) la connessione fra Hegel e Darwin. Son nato in tale ambiente. A 19 anni scrissi una invettiva contro Zeller per il ritorno a Kant (prolusione di Heidelberg). Tutta la letteratura hegeliana e post-hegeliana ci era familiare. Ora quei libri son finiti, o nelle auzioni degli antiquarii, o su le pancarelle. Studiai Feuerbach nel 1866-68, e poi la scuola di Tubinga: ich habe, leider, auch Theologie studiert. Tutto ciò è finito, perché questo nostro paese è come un pozzo della storia. Ora domina il demi-monde positivistic. Forse – anzi senza forse – io sono diventato comunista per effetto della mia educazione (rigorosamente) hegeliana, dopo esser passato attraverso la psicologia di Herbart, e la *Völkerpsychologie* di Steinthal ed altro. Dunque nel leggere l’*heilige Familie* mi son trovato assai facilmente nella situazione psicologica di voi che la scrivevate. Sono lieto di scrivere queste parole nel giorno commemorativo del 14 marzo. Tanti affettuosi ringraziamenti anche al Sorge, e saluti alla signora Luisa. Vostro sempre» (A. Labriola, *Epistolario 1861-1890*, cit., pp. 471-472). Già in una lettera del 1890 scriveva a Engels descrivendo l’*iter* che da Kant, attraverso Hegel e Herbart, lo aveva condotto al marxismo e che a molti conterranei riusciva difficile da comprendere: «Pochissimi dei miei conterranei riescono a capire come uno che per tanti anni si è affaticato con la filosofia astratta, proprio attraverso questa stessa filosofia si sia lentamente convertito al socialismo e partecipi poi attivamente alla sua propaganda pratica. Poiché lei non solo padroneggia nel suo spirito tutta la cultura moderna, ma ha direttamente contribuito in modo così

elementi di critica hegeliana, cui si è accennato nei paragrafi precedenti, sul percorso atipico che Croce ha intrapreso, e ora in maniera davvero consapevole, verso Hegel. Come il lievito, tutti questi elementi, cominciano a reagire nella mente dello studioso e lo portano progressivamente a maturare sempre di più il bisogno del dialogo.

Il marxismo, quindi, arriva come una svolta inattesa che spinge Croce verso una consapevolezza filosofica destinata a esplodere in maniera determinante di lì a qualche anno. La stagione degli studi sul materialismo storico, non solo spinse Croce al confronto con Hegel, ma soprattutto lasciò, con le interpretazioni che lo stesso Croce elaborò in questo periodo, un segno evidente nell'organizzazione concettuale della futura filosofia dello spirito. Eppure bisogna affermare che in questa fase, che aveva spinto Croce e Labriola in una relazione di collaborazione oltre che, come sempre fu, di amicizia, fu anche il teatro dell'allontanamento dei due, e di una lunga fase di dissidi e polemiche che dovevano segnare, pur mantenendo sempre il reciproco rispetto che li aveva contraddistinti, il loro lungo rapporto.

Come si è accennato, le interpretazioni di Croce spesso si muovevano in direzione diversa, se non addirittura opposta a quella del maestro. E se in un primo tempo Labriola non dava troppo peso a queste letture eterodosse dell'allievo, e, anzi, lo incitava continuamente ad approfondire quelle sue riflessioni, non soltanto attraverso lo studio, ma anche attraverso un più serio impegno politico, Croce da parte sua, rispondendo all'invito del maestro, e scavando in profondità nelle teorie del materialismo storico, arrivava ad un esito che proprio al Labriola doveva risultare indigesto. Non solo Croce contraddiceva, come si è visto, l'assunto labriolano secondo il quale il marxismo è l'ultima filosofia della storia, ma negava di fatto la natura filosofica a quel pensiero che, pur essendo un importante canone di interpretazione storiografica, non rappresentava né una nuova filosofia, né un nuovo metodo. Certo, Labriola era soddisfatto della passione dimostrata da Croce, soprattutto nelle numerose polemiche, come quella con il prof. Loria,²¹⁵ in cui l'allievo, non solo manifestava una più profonda comprensione filosofica, ma riusciva a colpire i propri bersagli con arguzia e cognizione di causa, facendolo bene sperare circa l'esito di quegli sforzi polemici. Ma, pian piano, quegli sforzi vennero rivolti anche nei confronti del maestro. Un maestro che, vedendo l'allievo diventare uno degli avviatori di quella crisi del

meritorio allo sviluppo delle nuove idee sociali, non troverà certo innaturale che uno studioso dall'alto della filosofia morale di Kant, attraverso la filosofia della storia di Hegel e la psicologia dei popoli di Herbart, sia arrivato alla convinzione di sostenere pubblicamente il socialismo come propria vocazione» (Ivi, p. 287).

²¹⁵Cfr. B. Croce, *Le teorie storiche del prof. Loria*, in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., pp. 35-65.

marxismo, insieme a Sorel, Berenstein, Kautsky, inaugurando una stagione fortemente critica all'interno del panorama socialista, cominciava a mostrare il proprio disappunto. A ciò si aggiunga, e questo aspetto rappresenterà un elemento centrale del prossimo capitolo, che in quegli stessi anni ha inizio uno dei più importanti sodalizi, ancora solo larvato, che scuoteranno la cultura italiana del Novecento, e che rappresenterà per molto tempo, uno dei punti di riferimento centrali all'interno del panorama filosofico del nostro paese.

Si sta alludendo all'inizio di quella amicizia che legherà per anni Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Questo è un elemento di non poco conto per le dinamiche che animarono questi anni e per gli sviluppi del rapporto Croce-Labriola. Gentile, come Croce, anche se attraverso convinzioni spesso completamente opposte, si concentrò nella fase giovanile sullo studio della filosofia di Marx mettendosi, in un primo tempo, nella scia dell'insegnamento di Labriola – fatto inevitabile visto il ruolo del filosofo che di fatto aveva inaugurato la stagione di studi marxisti in Italia.

Gentile vedeva in Marx, a differenza di Croce, una forte influenza della filosofia hegeliana ed era intento a riconoscere il debito che il materialismo aveva nei confronti di quella filosofia. D'altronde, Gentile, educato alla scuola ideale di Bertrando Spaventa, e allievo di quel Donato Jaja che, come si è visto, rimproverava a Croce la sua insufficiente conoscenza del sistema hegeliano, aveva ben altra dimestichezza con la filosofia di Hegel rispetto al suo futuro collaboratore. Non sorprende perciò che la lettura hegeliana della filosofia di Marx si muova nel solco dell'interpretazione della *praxis* sulla quale Gentile comincia a concentrarsi in quegli anni e che, per certi aspetti, rappresenterà un contributo fondamentale per la formulazione del suo attualismo.

È possibile sottolineare, con Galasso, la rilevanza di questa stagione culturale per la filosofia italiana, poiché

lo studio del marxismo – attraverso il quale passarono, nella scia di Antonio Labriola, sia Croce che Gentile – svolse in Italia una funzione di grande importanza, benché la discussione su di esso avesse carattere più filosofico che politico e gli effetti non se ne tradussero in cospicue innovazioni nella condotta del movimento socialista. Anche in questo l'Italia differiva dai paesi transalpini (Francia e, soprattutto, Germania e Austria). In questi ultimi la discussione investì specialmente l'economia politica e la filosofia sociale. In Italia i problemi dominanti furono, invece, quelli della storia, della dialettica, della filiazione hegeliana del marxismo, della storiografia, del diritto; l'economia costituì anch'essa un terreno di forte dibattito, ma con incidenza nettamente minore non solo verso la politica, bensì anche verso il dibattito culturale in generale. Si spiega, di conseguenza, che il marxismo abbia potuto avere in Italia ripercussioni filosofiche maggiori che altrove. Esso costituì, infatti, un elemento essenziale nella reazione al positivismo e, nello stesso tempo, attraverso il fortissimo richiamo a Hegel, una premessa di primaria importanza nella formazione della filosofia sia di Gentile che, ancor più, di Croce.²¹⁶

²¹⁶ G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., pp. 96-97.

Nel corso del tempo, la relazione Croce Gentile si fa sempre più forte e Labriola, che dei due giovani diventa spesso oggetto di critica, perde via via quella posizione di riferimento che aveva rappresentato per Croce. Come sottolinea Garin, nel '97 «l'atteggiamento del Croce comincia a cambiare. I due momenti '93-95 e '95-98 (quest'ultimo con la fiammata di studi marxisti) avevano risentito specialmente di Labriola. Ora si vengono accentuando la collaborazione col Gentile e il distacco da Labriola, che si manifesta come abbandono degli studi su Marx [...], e deciso impegno filosofico»²¹⁷. Sia chiaro, l'ammirazione di Croce nei confronti di Labriola non cesserà mai, e mai verrà meno quel rispetto che legava l'allievo al maestro, tant'è che alla morte del filosofo Croce sistemerà i testi inediti del maestro pubblicandoli, nel tentativo di mantenere vivo il lavoro di Labriola e la sua eredità. Resta comunque il fatto che Gentile è, in qualche maniera, la pietra dello scandalo, e come si vedrà, ha avuto un ruolo importante nelle dinamiche di questo allontanamento. Labriola non sopportava Gentile, e il sentimento, come testimonia il carteggio Croce-Gentile, era reciproco. Vale la pena, a tal proposito, menzionare alcune lettere che hanno animato questo “triangolo” filosofico.

E centrando l'attenzione su quel 1987 individuato da Garin come l'anno dell'inizio di questo graduale processo di allontanamento, è importante mostrare come il 13 gennaio Gentile scriveva a Croce chiedendo il permesso di potere confrontarsi con lui riguardo ad alcune incongruenze che gli era sembrato di cogliere, nel corso delle sue letture intorno al materialismo storico, tra le sue posizioni e quelle di Labriola.²¹⁸ Croce, il 15 gennaio, rispondeva, riconoscendo a Gentile la correttezza della sua intuizione, ma limitandola ad un aspetto particolare: «Veramente, la divergenza tra me e il Labriola è grande rispetto alla *forma scientifica*, e quindi alla portata teorica della dottrina. Il Labriola, di cui faccio grandissima stima, è un ingegno poco schematico, e bisogna leggerlo tra le linee. Egli porta all'eccesso il suo aborrimento per lo scolasticismo e per l'astrattismo».²¹⁹ Croce, in un primo momento, quindi, riconduce quelle “incongruenze” soltanto al piano formale, e alla natura, spesso confusionaria, delle riflessioni del maestro, escludendo ogni divergenza riguardo le interpretazioni del materialismo.

Gentile, a questo punto, indirizza a Croce una lettera-fiume, densissima di contenuti, che dopo aver toccato, in maniera profonda, molti aspetti della filosofia di Marx, si concentrava sulla questione Croce-Labriola:

²¹⁷ E. Garin, *Intelletuali italiani del XX secolo*, cit., p. 14.

²¹⁸ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., pp. 17-18.

²¹⁹ Ivi, p. 19.

Ella si affrettava ad avvertire che tra Lei e il Labriola la divergenza non poteva essere “di sostanza”; e altrettanto, su per giù, mi scrive ora, esortandomi ad indagare sotto le espressioni il pensiero vero e fondamentale del Labriola. A me invece parrebbe che la divergenza sia rilevantissima e così sostanziale da farmi dubitare che Ella, pensando quel che ho letto di suo intorno al materialismo della storia, non lo abbia accolto integralmente e nel suo essenziale significato. Le due questioni sono strettamente connesse, e in fondo ne costituiscono una sola: – è il materialismo storico una filosofia della storia? – Ed è relazione necessaria quella che intercede tra cotesta dottrina e il socialismo?²²⁰

Gentile aveva centrato il punto. Il problema riguardante l’interpretazione del materialismo come filosofia della storia, era quello che più allontanava l’allievo dal maestro. E, infatti, l’1 febbraio, pensando di aver urtato la sensibilità di Croce con la sua lunga lettera, in cui, di fatto, metteva in evidenza con estrema chiarezza quelle divergenze teoriche che allontaneranno Croce da Labriola, Gentile scriveva una nuova lettera chiedendo a Croce se avesse ricevuto la sua precedente missiva. Nella sua risposta Croce, dopo aver attribuito il motivo del ritardo della sua risposta ad un fastidioso stato influenzale, non senza prima aver elogiato Gentile per la conoscenza profonda dimostrata intorno alla questione e per aver formulato «le obiezioni con una limpidezza ed esattezza di espressione, veramente notevoli», esprimeva le proprie posizioni nei confronti di Marx e i dubbi intorno ad alcune delle sue teorie. Per quanto riguarda il suo rapporto con le riflessioni di Labriola, rivolgeva all’amico una importante confessione, riguardante il suo saggio *Sulla concezione materialistica della storia*: «Nelle mie *Osservazioni* lette alla Pontaniana, c’è qualche cosa di *voluto* nella *forma*. Io ho voluto accentuare il consenso; e senza tacere il dissenso, metter questo come in secondo piano. Ho temuto, presentandomi come oppositore reciso, di fare il giuoco di quelli che, per dirla alla tedesca, *gettano via il bagno col bambino dentro!* E poi anche per Labriola mi si ripete in parte il dubbio che ho espresso di sopra per Marx ed Engels. Io sono un cattivo interprete dei libri del Labriola, perché, oltre i libri, ho letto anche... l’autore; e quindi nel libro veggo spesso *più e meno* di quel che dicono le parole. Il Labriola è alquanto impressionabile e si lascia trasportare oltre il segno. Non è didattico, non ordinato, non ha la tattica della discussione minuta ed analitica».²²¹ Le considerazioni crociane, contenute nelle pagine di questa lettera, sono molto importanti per comprendere quel moto di allontanamento che, come si comprende, si era già innescato sul nascere, alle prime battute della fase di studi sul materialismo inaugurata soltanto l’anno precedente. Seppure non nasconda, nei propri saggi, le divergenze con Labriola, Croce evita di entrare in polemica diretta con il maestro, tenendo a freno la propria *vis polemica*, anche in attesa di schiarire i propri dubbi riguardo la questione.

²²⁰ Ivi, pp. 20- 21.

²²¹ Ivi, pp. 31-32.

Gentile, insomma, agisce come un catalizzatore nei confronti di queste incongruenze che, seppure già presenti nella mente di Croce, attraverso il confronto con l'amico diventano sempre più chiare, allontanandolo gradualmente da Labriola. Non che l'intenzione di Gentile fosse poi quella mettersi di mezzo ai due, poiché le critiche che egli non risparmiava al Labriola, non taceva nemmeno nei confronti delle parti delle teorie crociane che non lo convincevano. Si veda solo a titolo di esempio l'ampia critica riservata ad alcune posizioni crociane nel proprio lavoro su Marx; lavoro nel quale, Gentile, prende spesso di mira Croce per il mancato riconoscimento del carattere filosofico del marxismo e della riduzione a canone empirico, il cui carattere polemico è dichiarato apertamente anche nell'affettuosa dedica, in forma di lettera, indirizzata all'amico.²²²

Gentile torna a incalzare Croce – che nel frattempo²²³ lo aveva rassicurato dicendo che un nuovo libro del Labriola sull'argomento, avrebbe fugato i suoi dubbi, e mostrato una più stretta vicinanza tra le due posizioni – dopo la propria visita a Roma in cui aveva avuto modo di incontrare Labriola e discutere con lui di materialismo storico:

Un passo del nuovo libro del Labriola che Ella cita, mi fa sospettare che questi s'avanzi sempre per una via divergente dalla sua per modo che più vada e più debba necessariamente allontanarsi da Lei. Ancora a me non è riuscito di vedere quest'altro libro (alcune citazioni da Lei fattene me lo fan credere stampato già tutto): desidero vivamente di leggerlo per vedere come il procedimento del Labriola risponda alle critiche di Lei così caute e prudenti. Quando ultimamente passai da Roma io mi credetti in dovere di visitare il valente professore, che m'era stato cortese di parole forse troppo benevole per il mio opuscolo. Così si discorse insieme per quasi un'ora di materialismo storico, filosofia, socialismo ecc.; e siccome ero fresco allora della gradita conversazione avuta già a Napoli con Lei sugli stessi argomenti, era naturale che in me sorgesse, ascoltando il Labriola, il confronto. E se Le debbo dire la verità, fra moltissime cose in cui loro andavano d'accordo, ne ho pure avvertita qualcuna in cui il loro disaccordo m'è parso molto grave; e quando me ne andai, pensandoci su, ho veduto crescere cotesto disaccordo per modo che di Lei mi son dovuto formare il concetto, che ora m'è rimasto, di un critico inesorabile di tutta questa nuova speculazione dell'amico, e come un gravissimo piombo a' suoi piedi.²²⁴

²²² Scrive Gentile: «Carissimo Amico, A voi che conoscete l'origine di questo opuscolo, nel quale ritroverete molti concetti già insieme discussi nelle nostre frequenti dispute, desidero sia esso intitolato, in segno di gratitudine verso la cordiale premura onde sovvenite spesso a' miei poveri studi, e attestato della grandissima stima che fo del vostro ingegno e del vostro carattere. Dal frequente ricorrere del vostro nome in queste pagine potrete argomentare quanto il mio spirito si compiaccia di conversare col vostro. E infatti il felice accordo che ammiro in voi, delle facoltà speculative con le storiche, del bisogno de' principii che vivano ne' fatti, con quello dei fatti che s'adunino e compongano in ideale organismo, è in Italia rarissimo esempio di quel realismo – così facile a predicarsi e così difficile a intendersi, – dal quale a me pare che non differisca punto questo idealismo, in cui s'acqueta il mio pensiero. Pure, spesso vi vedrete da me citato per essere contraddetto; e in più d'un punto, forse, i nostri pareri sono divisi. Ma non sfuggirà, spero, al lettore intelligente, né sfuggirà certo a voi, che identico è il nostro giudizio fondamentale sulla filosofia da me criticata in questo volumetto. Né, d'altronde, voi dubiterete un momento che sia per valere forza di dispareri in queste ricerche scientifiche a scemare l'affetto che vi professa il vostro amico ecc. » (G. Gentile, *La filosofia di Marx studi critici* [1989], Sansoni, Firenze 1955, pp. 8-9).

²²³ Cfr. lettera del 28 ottobre 1897 (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., pp. 63- 64.

²²⁴ Ivi, p. 77.

Non è utile, ai fini di questa ricerca, continuare nella esposizione del rapporto che si venne a istaurare fra i tre filosofi, che, per la complessità e la vastità dell'argomento, ci condurrebbe lontano dalla nostra ricerca.²²⁵ Quel che ci premeva sottolineare è l'acuirsi della distanza tra Croce e Labriola e l'emergere di una sempre più profonda collaborazione fra lo stesso Croce e il giovane amico Gentile, che, divenendo un nuovo importante punto di riferimento, influirà in maniera importante su quel percorso che Croce ha imboccato, e che lo condurrà, gradualmente, al suo importante confronto con la filosofia di Hegel. Per questo motivo si farà cenno solo ad alcuni passaggi di queste dinamiche, giusto per cogliere il senso generale del loro sviluppo.

In una lettera di Croce dell'anno successivo, risalente al 23 novembre del 1898, si può vedere il diverso atteggiamento, rispetto alle posizioni iniziali molto caute, mostrato da Croce nei confronti delle ormai manifeste critiche di Labriola:

Sarò curioso di sentire ciò che vi ha scritto il Labriola. In questi giorni ho ricevuto parecchie sue lettere. Mi accusa di aver contribuito a confondere le menti dei socialisti italiani e non italiani. Gli ho risposto che si tratta di un caso di eterogeneità di fini, perché io volevo, anzi, riordinarle. Posso essere colpevole di aver detto spropositi; ma non degli effetti indiretti delle mie elucubrazioni accademiche. Ora siamo sempre lì: se egli non mi dimostra che io ho sbagliato, non può spingermi a pentirmi con la contemplazione della confusione prodotta tra gli scrittori socialisti dalle mie scritture. Mi accusa anche di essere stato cagione che le mie opinioni si attribuiscono anche a lui: e questa accusa è forse più ragionevole, benché nessuno che legga con attenzione potrà scambiare la cortesia della forma e il desiderio che ho mostrato di intendermi con lui, nessuno, dico, potrà scambiare queste cose con l'identificazione del mio pensiero col suo e della mia personalità con la sua..²²⁶

E Gentile rispondeva: «Ciò che mi ha scritto il Labriola sul conto vostro coincide con quanto ha scritto anche a voi. Io ancora non gli ho risposto; ma gli dirò in proposito quello stesso che gli avete risposto voi. Curioso davvero quel lagnarsi con voi della stoltezza degli altri, che non s'accorgono che Croce sia una cosa diversa da Labriola, e che gli scritti di Croce se si allontanano dagli scritti di Labriola, non importano contraddizioni o pentimenti in questo, ma critiche alla sua dottrina!»²²⁷

E ancora, qualche mese più avanti, nel giugno del '99, Gentile parlando di Labriola scriveva: «La mia stima del primo scema ogni giorno più, perché mi vengo persuadendo che in quella testa c'è di molto buio insieme con molta dottrina indigesta. Le vostre dichiarazioni mi sono parse aggiustatissime. Avete detto bene che la miseria intellettuale di molti marxisti fa paura. Quella metafisica unità, poi, del Marx cui vi richiama il Labriola,

²²⁵ Cfr. L. Dal Pane, *Il materialismo storico nelle lettere di Benedetto Croce a Giovanni Gentile*, «Giornale degli Economisti e Annali di Economia Nuova Serie», 28, N. 7/8 (Luglio-Agosto 1969), pp. 491-512.

²²⁶ Ivi, p. 177.

²²⁷ Ivi, p. 180.

che si scandalizza delle vostre critiche alle idee di quello, considerate e valutate in sé, dimostra solo la confusione che c'è nella testa del Labriola». ²²⁸ Croce rispondeva: «Ciò che mi dite del prof. Labriola è verissimo. Ma il buio e l'imbroglione nella sua testa è venuto crescendo negli ultimi anni. Ora mi sembra disorientato». ²²⁹

L'epilogo di questa drammatica polemica si può leggere in una delle ultime lettere di Labriola a Croce. Labriola malato da tempo, privo dell'uso della parola, e ormai rassegnato, scrive a Croce una lettera di fuoco, in cui si sofferma su Gentile, sul suo ritorno a Hegel, e sul suo rapporto con lo stesso Croce. Questa rappresenta una testimonianza davvero importante perché mette in luce alcuni elementi interpretativi attraverso cui potere leggere, nel prossimo capitolo, il rapporto di collaborazione che ha legato per anni Croce e Gentile.

Nella lettera del 2 gennaio del 1904, ²³⁰ poco più di un mese prima della sua morte, a proposito di Gentile, con un tono che oltrepassa di gran lunga la semplice polemica, a proposito delle lamentele rivolte da Gentile a Tocco riguardo l'esito di un concorso – della cui commissione faceva parte anche Labriola – scriveva: «Il Gentile m'era parso sempre un po' infatuato di sé, un po' presuntuoso... un po' ultrasiciliano, in somma. Ma come in fondo l'ho visto due volte sole incidentalmente, e non ho proprio l'obbligo, né l'occasione, di pensare a lui, così non m'ero fermato mai a configurarmene dentro di me la natura morale. Ora poi mi pare che sia pazzo. Lui rappresentante della filosofia sana; anche lui personaggio della commedia umana?! È un po' troppo. E ciò solo perché lui, su le tracce delle lezioni di quell'idiota del Iaja [*sic*], tornando a studiare gli scritti di Spaventa, ha immaginato di tornare ad Hegel! Di fatti lasciando da parte i lavori assai pazienti e giudiziosi che il Gentile ha saputo fare in genere di esposizione – la sua personale manifestazione filosofica si riduce in vero a questo: bisogna tornare ad Hegel!» Labriola dirige la propria polemica nei confronti di quella operazione attuata da Gentile di recupero della tradizione spaventiana, e delle continue lamentele nei confronti degli antichi allievi, che, non seguendo la lezione del maestro, avevano condannato la sua filosofia ad un rapido declino che, come si vedrà nel prossimo capitolo, Gentile aveva cercato di arrestare,

²²⁸ Ivi, p. 256

²²⁹ Ivi, p. 258.

²³⁰ I passi che seguono sono tratti dalla lettera che il 2 gennaio del 1904 Labriola aveva indirizzato a Croce (A. Labriola, *Epistolario 1896-1904*, a cura di V. Gerratana e A.A. Santucci Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 1000-1003). A questa lettera ne segue una del 5 gennaio in cui Labriola risponde ad alcuni chiarimenti richiesti da Croce. Per una panoramica intorno al rapporto epistolare che ha legato Croce e Labriola cfr. G. Cacciatore, *Marxismo e storia nel carteggio Labriola-Croce*, e A. Giugliano, "Caro Benedetto..." / "Caro Professore..." *A proposito dell'epistolario Labriola-Croce*, in AA. VV., *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850-1950)*, cit., rispettivamente pp. 89-112 e pp. 113-128.

riportando Spaventa al centro delle discussioni filosofiche del primo Novecento. Continuava Labriola, ricordando il rapporto di affetto e stima che sempre lo legò a Spaventa: «Ora se D. Bertrando (che fu principalmente una gran buona persona!) ha tollerato che io suo amico e familiare per circa 24 anni non fossi suo seguace – perché proprio questo giovincello presuntuoso si deve dar la pena lui di pigliarsela con gl'infedeli scolari di Spaventa, i quali in verità non ci sono mai stati? E il *mondo di questi ultimi* 30 o 40 anni non ha secondo lui progredito, proprio per aver ignorato questo mirabolante scritto di Spaventa su l'Etica (?) di Hegel! (nel sistema di Hegel è possibile una sociologia ma non un'Etica — se il Gentile vuole delle lezioni di filosofia hegeliana favorisca da me, che gliene do senza testo... a memoria)». E subito dopo aver affrontato la questione Gentile, rivolgeva le proprie invettive nei confronti di Croce: «Del resto, per parlare più allegramente, non potresti tu per il primo far contento il Gentile convertendoti alla filosofia di Hegel? Sei molto lontano... più lontano certo di tutti quegli scolari (?) dello Spaventa che il Gentile tartassa. Ma la conversione tua sarebbe appunto più interessante e meritoria. Perché tu sei l'antidivenire, l'antistoria, l'antievoluzione, l'antiempirico, l'antigenesi, l'antisecolodecimonono... per eccellenza».

E dopo aver preso di mira il nucleo della filosofia crociana, per il momento esposta essenzialmente nella sua *Estetica*, e averlo accusato di formulare soltanto giudizi analitici accostandolo, nel suo filosofare, nientemeno che a Wolff, concludeva, mettendo in rilievo, in maniera quasi profetica, uno dei punti decisivi del rapporto Croce-Gentile: «E qui mi fermo, in primo luogo, perché volevo soltanto dire scherzosamente che il tuo filosofare è tanto contrario a quello della invocata ombra dello Spaventa, che io non capisco perché il Gentile, che inveisce per fino in istile ieratico contro il reo mondo, non si dia proprio all'opera benigna (avendo il diavolo dentro casa) di convertire innanzitutto te; e in secondo luogo perché le discussioni filosofiche mi son diventate a dirittura antipatiche». Labriola aveva colto chiaramente – e chi se non lui che, maestro fin dal lontano 1883, aveva avuto una parte importantissima nella maturazione della filosofia crociana – quella netta distanza che separava Croce da Gentile, e che negli anni sarebbe venuta aumentando, facendo saltare gli equilibri di quella *concordia discors* che animava già dai primi anni la relazione dei due filosofi.

E chiudeva la lettera con un'ultima battuta, profondamente cinica, contro il neoidealismo di Croce che nel contesto in cui è formulata, mette a nudo la drammaticità della polemica: «Questa lettera è stata interrotta dal tentativo che ho fatto d'ingoiare della crema, o del

cacao, e non ci sono riuscito. Come vedi c'è da rallegrarsi. Peccato che il tuo neoidealismo non possa nulla contro la *sprucida (spröde)* materia».

Questa battuta, in fondo, rappresenta l'epilogo di quel rapporto che, come abbiamo avuto modo di constatare, è risultato decisivo per la formazione del giovane erudito, e per la preparazione ad una approccio diretto a Hegel, attraverso l'assimilazione delle riflessioni critiche del maestro, paragonabili a degli anticorpi, che permetteranno a Croce di compiere la sua importante operazione ermeneutica nei confronti del pensiero hegeliano di cui ci si occuperà nel prossimo capitolo. Con la pubblicazione nel 1900 dei saggi intorno al marxismo, Croce aveva salutato come conclusa quella esperienza estremamente importante della propria vita, e, in quegli stessi anni, il suo rapporto con Labriola, sempre riconosciuto come un punto di riferimento importante, come si è visto, lasciava il campo alla nuova collaborazione con Gentile. Ed è proprio con l'analisi di questo importante rapporto, almeno per quanto riguarda la tematica riguardante la filosofia hegeliana, che si aprirà il prossimo capitolo.

Capitolo II

Dalla “rinascita dell’idealismo” al *Saggio sullo Hegel*

2.1 La collaborazione con Gentile e la “rinascita dell’idealismo”

Negli anni degli studi su Marx, come si è visto, Croce incontra Gentile e inizia una collaborazione importante per il proprio sviluppo intellettuale e, soprattutto, per quel confronto con Hegel, spesso sentito come una necessità improrogabile, ma sempre rimandato. Nel corso degli anni la riflessione crociana si era arricchita di importanti prospettive filosofiche che spingevano lo studioso ad un approfondimento, soprattutto di natura logica, delle posizioni teoretiche acquisite, in modo da poter offrire una maggiore organicità alle molteplici intuizioni presenti all’interno di esse, che seppure dotate di una grande profondità, rimanevano, nel loro rapporto eterogeneo, ancora acerbe e prive di una prospettiva comune entro la quale legarsi. Nella prima parte del proprio percorso, Croce ha acquisito una quantità importante di stimoli, accrescendo in maniera esponenziale le proprie conoscenze storico-filosofiche, svestendo i panni dell’erudito e facendo il suo ingresso nel panorama filosofico italiano e internazionale. Ma, adesso, oltre

all'accrescimento quantitativo – non privo di una importante componente qualitativa – si è reso necessario un affinamento di tutte quelle teorie che, seppure originali e dotate di un certo rigore, rimangono ancora, il più delle volte, poco rigorose, se non addirittura contraddittorie.

I primi anni del Novecento possono considerarsi quindi come uno dei periodi più importanti, dal punto di vista della formazione filosofica crociana, e la collaborazione con Giovanni Gentile – anche se non bisogna sopravvalutarne troppo il ruolo, ma riconoscerne comunque l'importanza – rappresenta un elemento importante di questo complesso percorso. Croce, nel ricordare quegli anni, sottolinea l'importanza di questo incontro, e della sua fecondità, soprattutto dal punto di vista filosofico:

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.¹

A dire il vero l'occasione che mise in contatto per la prima volta i due fu data dal saggio composto da Gentile, *Delle commedie di Antonfrancesco Grazzini detto Lasca*², che il giovane studioso aveva inviato a Croce nell'estate del 1896 per riceverne il parere. Croce, ricevuto il lavoro, rispondeva a Gentile congratulandosi con lui per l'ottimo lavoro svolto, per la sua «erudizione sobria e calzante», e per le «conclusioni [...] esattissime»³ a cui era

¹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 364

² G. Gentile, *Delle commedie di Antonfrancesco Grazzini detto il Lasca*, in «Annali della R. Scuola Superiore di Pisa, Filosofia e Filologia», vol. XII, tip. Nistri, Pisa 1897, pp. 1-30 ora in G. Gentile, *Frammenti di critica e storia letteraria*, a cura di H.A. Cavallera, Le lettere, Firenze 1996, pp. 99-213. Come sottolinea Sasso, può «esser considerato singolare che ad avvicinare, nell'estate del 1896, il giovane Gentile, che ancora era studente presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, al trentenne Croce, fosse un'occasione non filosofica, ma letteraria. [...] La ragione, tuttavia, per la quale si era rivolto a Croce non stava solo nella competenza che gli riconosceva in quel campo di studi [...], nel giovane erudito napoletano Gentile aveva subito scoperta la vocazione teorica, attestata, non solo dalla memoria che, tre anni prima, aveva dedicata a *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, ma anche dall'altra concernente *La critica letteraria*. Ad attrarlo erano anche gli studi sul marxismo, nei quali, vicino com'era ad Antonio Labriola, Croce aveva, in quel periodo, cominciato a seriamente impegnarsi» (G. Sasso, *Introduzione*, in B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., p. XVI).

³ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., p. 5. Sull'importanza del vasto carteggio intercorso tra Croce e Gentile non si può che rimandare ai lavori di Francesca Rizzo, sempre attenta, nelle profonde analisi intorno ai due grandi filosofi, al loro rapporto epistolare, non solo perché testimone della genesi di molte delle loro più importanti elaborazioni filosofiche, ma anche per la profonda umanità contenuta in quelle pagine. A proposito dell'epistolario Croce-Gentile scrive Rizzo: «Si scrissero per ventotto anni: 989 lettere Croce, 1069 Gentile. Il che significa una media di una lettera ogni quattro giorni. Un ritmo che ha qualcosa di strabiliante, essendo difficile persino immaginare la possibilità di una consuetudine epistolare di tal frequenza, che per di più non era l'unica, visti i numerosi altri carteggi da entrambi intrattenuti. Rendere conto di esse non è facile, e non solo per l'enorme loro numero. Leggendole si ha l'impressione di voltare non pagine di libri, ma i giorni stessi dei corrispondenti, e di penetrare per un sentiero privato nella storia di

giunto, e inviava al giovane una copia de *La critica letteraria*. D'altronde, non bisogna dimenticare che il giovane Gentile,⁴ se dal punto di vista filosofico aveva trovato in Jaja il proprio riferimento più saldo, per quanto riguarda gli studi storici e filologici bevve alla fonte di D'Ancona, figura di grande rilievo nell'ambito degli studi letterari.

Croce ricorda questo dato della formazione gentiliana, considerandolo come uno degli aspetti che più contribuirono all'iniziale sintonia che si instaurò fra i due:

Col Gentile, oltre alcune affinità pratiche mi stringevano 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 piacere in quel genere di lavoro, che richiama la mente al determinato e al concreto e che non è lavoro che possa affidarsi ai "carrettieri" (come dicono i tedeschi), ma che ogni studioso valido deve saper compiere da sé, pei propri bisogni e secondo i propri fini. Così, con animo ampliato e con compagnia intellettuale assai migliore di quella che mi era toccata in giovinezza a Napoli, si rinnovò in me il bisogno di dare forma, prima d'imprendere altri particolari lavori, alle vecchie mie meditazioni sull'arte.⁵

Quel bisogno di sistemare le proprie riflessioni intorno all'arte si trasformerà presto, una volta archiviata la fase di studi sul materialismo storico, nella composizione delle *Tesi di estetica*, che rappresentano, con la successiva risistemazione nella *Estetica* del 1902, non senza pesanti cambiamenti, il primo approccio alla costruzione crociana della filosofia dello spirito.

È proprio sui temi teorici riguardanti l'arte che il rapporto tra i due si intensifica facendosi sempre più serrato. Gentile invia a Croce i propri lavori e chiede di poter ricevere a sua volta alcuni saggi crociani, ad esempio quello sulla *Kulturgeschichte*.⁶ L'argomento delle discussioni comincia a cambiare quando Croce coinvolge Gentile nelle proprie riflessioni in merito alle tematiche marxiste. Abbiamo già avuto modo di vedere, nel precedente capitolo, la profondità e lo spessore teoretico di quegli scambi epistolari, e di inquadrarli all'interno di quel movimento di progressivo allontanamento di Croce da Labriola e il concomitante approfondimento del rapporto con Gentile.

quello che certamente è stato il più alto e fecondo periodo della filosofia italiana del Novecento: il periodo in cui la nostra filosofia tornò ad affiatarsi con la filosofia europea, non in un ripetitivo riecheggiamento dei suoi temi, ma rivestendo all'interno di essa una fisionomia propria, che traeva il suo intimo motivo ispiratore dalla grande tradizione dell'Umanesimo e dalla passione civile del nostro Risorgimento» (F. Rizzo, *Sei studi sulla filosofia italiana del Novecento*, cit., pp. 11-12).

⁴ Per quanto riguarda la formazione gentiliana le diverse fasi, storiografica e filosofica, degli studi del filosofo siciliano cfr. F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, Rubbettino Soveria Mannelli 2007 e A. Passoni, *Donato Jaja nella formazione di Giovanni Gentile. Il problema del metodo tra critica gnoseologica e deduzione metafisica*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 2, 2000, pp. 205-228.

⁵ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 364.

⁶ B. Croce, *Intorno alla storia della cultura (Kulturgeschichte)*. Nota letta all'Accademia Pontaniana di Napoli nella tornata del 1° dicembre 1895, «Atti», vol. XXV, 1895, memoria 7, p. 18 (ora in B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie I, Laterza, Bari 1918, pp. 201-224).

Arrivati a questo punto, però, bisogna centrare l'attenzione sulle considerazioni che Croce esprime, in una pagina molto importante del *Contributo*, nei confronti del proprio rapporto filosofico con Gentile. Se, precedentemente, il filosofo aveva descritto l'amico come una figura fondamentale per la ripresa delle proprie riflessioni estetiche, adesso, Croce attribuisce a Gentile un altro merito – che riconoscerà sempre, anche negli anni in cui, in seguito alle vicende polemiche che li divisero, la distanza fra i due sarebbe divenuta incolmabile – importantissimo all'interno del proprio svolgimento intellettuale. Scrive Croce: «In modo più diretto mi ravvicinai ancora allo Hegel mercé l'amicizia e la collaborazione col Gentile, nel quale rinasceva la tradizione dello Spaventa, resa più flessibile, più moderna, più aperta alla critica e all'autocritica, più varia d'interessi spirituali; sicché s'iniziò una reciproca efficacia tra noi due e una scambievole correzione pur nelle vie alquanto diverse talvolta da ciascuno di noi seguite».⁷

Nella ricostruzione del proprio approdo al pensiero di Hegel, Croce aveva mostrato come, attraverso la lezione di De Sanctis e del suo idealismo estetico, alcune linee della filosofia hegeliana avevano influito sulla propria formazione iniziale, facendogli assorbire «nel sangue molto buon idealismo vichiano e hegeliano»,⁸ anche se, bisogna sottolinearlo, in maniera non del tutto ragionata, ma come spunti slegati, che non trovavano spazio in un'argomentazione organica. Poi attraverso l'«antihegeliano» Labriola e il suo herbartismo, prima, e nelle sue lezioni sulla filosofia della storia, aveva visto, una volta messa a nudo dal maestro, i limiti di quella filosofia, non riuscendo ancora a recepirne la parte positiva, se non in qualche elemento estetico di derivazione desanctisiana. Infine, gli studi su Marx – che, secondo Croce, avevano riavvicinato «Labriola allo Hegel e alla dialettica» – gli avevano mostrato, seppur non in maniera immediata, un Hegel diverso, più concreto e meno metafisico di quello degli interpreti fedeli alla scuola hegeliana, e avevano fatto nascere in lui il bisogno di affrontare finalmente lo studio diretto del sistema

⁷ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 378. Morani, mettendo in dubbio, e, per molti versi, non senza motivo, il ruolo del marxismo nell'avvicinamento di Croce a Hegel, pone l'accento sull'incontro con Gentile come tappa importante della formazione di Croce, pur sottolineando il valore critico, a suo avviso, del richiamo a Spaventa nel passo del *Contributo* appena citato. Scrive Morani: «Mentre gli accenni crociani all'incontro con uno "Hegel diverso" tramite la mediazione del marxismo appaiono poco convincenti, ben più fondato dal punto di vista storiografico risulta invece il riconoscimento del ruolo essenziale svolto da Gentile nel suo progressivo avvicinamento a Hegel [...], anche se l'accostamento del fondatore dell'attualismo al capostipite dell'hegelismo napoletano presenta un risvolto velenoso, specialmente in considerazione della valutazione espressa poche pagine prima sullo hegelismo arido, asfittico e polveroso di Spaventa» (R. Morani, *La dialettica e i suoi riformatori...*, cit., pp. 442-443).

⁸ Ivi, p. 377.

hegeliano. Epperò, terminata la parentesi marxista, chiusa in “una bara”⁹ con la pubblicazione dei saggi composti in quegli anni, il filosofo ritorna alle riflessioni sull’arte, e lo fa in maniera decisamente diversa rispetto alla *Memoria* del 1893, con una sicurezza teoretica nuova e finalmente consapevole. Hegel sarà presente nelle opere di questo periodo ma ancora in maniera marginale, in quanto non ha ancora maturato il bisogno di fare il passo decisivo verso il filosofo tedesco. Passo che, a detta di Croce, sarà Gentile a stimolare attraverso quel progetto di ripresa dell’hegelismo che già da qualche tempo aveva impegnato la mente del filosofo siciliano. E la prima occasione che permise ai due di confrontarsi su Hegel fu, inaspettatamente, Spaventa.

Inaspettatamente, perché quello Spaventa da cui Croce aveva sempre preso le distanze – e che, anzi, a proposito di distanza, lo aveva “stornato” dalle opere di Hegel – tornava a incrociare la vita del filosofo, nella figura di Gentile, allievo ideale del filosofo di Bomba; e, paradossalmente, questa volta, tornava per riavvicinarlo a Hegel. «Di qui l’importanza di coglier bene il peso dell’inserzione del nuovo idealismo nella vita della cultura italiana e, a un tempo, la necessità di afferrare il tono di un colloquio, che fu dapprima collaborazione costruttiva, e si mutò poi in aspra e cruda polemica, sanguinosissima: destinata a prolungarsi, oltre una catastrofe nazionale e la tragica fine di uno dei protagonisti. Il dialogo, e poi il contrasto – ma ancor esso dialogo concitato e commosso – fra Croce e Gentile, ecco, forse, il tema più significativo della nostra filosofia dell’ultimo

⁹ In una delle sue lettere a Gentile, del 23 novembre del 1898, scriveva: «Quanto al materialismo storico, vi annuncio che non voglio più occuparmene. Se vi piace, vi manderò il libro dello Stammler, ed anche il manoscritto del mio articolo di recensione, che tarda a comparire in francese. Nell’anno prossimo penso di riunire i miei vari scritti sul marxismo, aggiungendovi un paio di articoli su punti difficili dell’economia marxistica; correggerò tutto, vi farò una prefazione; e li comporrò in un volume... come in una bara» (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., p. 176). Nella sua risposta Gentile, dopo aver espresso la sua sorpresa nell’apprendere la decisione di Croce, accenna alle polemiche che Labriola aveva diretto anche nei suoi confronti. Scrive Gentile il 29 dello stesso mese: «Mi sorprende, per dirvi la verità, il vostro improvviso proposito di non occuparvi più del materialismo storico, ma non so non approvarvi, essendo parso sempre anche a me che si possa cavarne poco costrutto; e ormai le esagerazioni e le pretese del Labriola sono pressoché sfatate. Questi ultimi scritti del Sorel mi sembra che facciano sfumare il materialismo storico. – Ma non sarebbe opportuno che prima scriveste quel vostro libro sul Marx di cui mi parlaste nello scorso luglio? Ciò che mi ha scritto il Labriola sul conto vostro coincide con quanto ha scritto anche a voi. Io ancora non gli ho risposto; ma gli dirò in proposito quello stesso che gli avete risposto voi. Curioso davvero quel lagnarsi con voi della stoltezza degli altri, che non s’accorgono che Croce sia una cosa diversa da Labriola, e che gli scritti di Croce se si allontanano dagli scritti di Labriola, non importano contraddizioni o pentimenti in questo, ma critiche alla sua dottrina!» (Ivi, p. 180). All’invito rivolto da Gentile riguardo il volume su Marx, così rispondeva Croce: «Non vi meravigliate dell’aver io abbandonato l’idea di scrivere un libro sul Marx, di cui avevo già fatto il disegno e pel quale avevo raccolto del materiale. Ma dallo scrivere questo libro io non imparerei nulla, o quasi. Imparerebbero gli altri? o meglio: vale la pena ora in Italia, con tanto che ci è da fare, di spiegare e criticare minutamente le teorie scientifiche del Marx? Ho fatto questo esame ponderatamente, e mi son convinto che ora almeno sarebbe una perdita di tempo, e che forse a mezzo del libro mi mancherebbero gli stimoli esterni ed interni al proseguire» (Ivi, p. 185).

cinquantennio».¹⁰ Certo, Croce non mancava di sottolineare come, in Gentile, la tradizione della filosofia spaventiana si fosse fatta più flessibile e moderna, ma in sostanza, almeno in questa fase, quella di Gentile è una operazione di ripresa della tradizione di Spaventa. Una tradizione che con la morte di questi e la dispersione della sua scuola, aveva conosciuto un inesorabile declino.

Croce, che in quel periodo rappresenta per il giovane Gentile un punto di riferimento importante, soprattutto per la centralità che il filosofo napoletano aveva cominciato ad acquisire all'interno del panorama culturale italiano, veniva chiamato in causa in quella impresa di rinascita dell'idealismo che di lì a qualche anno avrebbe mostrato i suoi frutti più maturi. E, infatti, nella lettera del 3 marzo 1898, Gentile decide di confessare a Croce il proprio progetto; e lo fa con un tono che lascia trasparire il suo profondo coinvolgimento emotivo nei confronti di questa operazione culturale: «Carissimo amico, Rivolgo da qualche tempo a questa parte dentro me stesso un disegno, che avrei voluto subito comunicare a lei, se non fossi stato a lungo tenuto in forse – da parecchie considerazioni e difficoltà. Ma ormai intendo aprirle l'animo mio e rimettermi a' suoi consigli, prima di continuare una fatica intrapresa, la quale se m'è cara oltremodo, potrebbe anche riuscire infine inutile a me stesso, e agli altri».¹¹

Dopo aver ricordato a Croce le recenti fatiche filosofiche relative al proprio studio intorno alla figura di Gioberti ed esponendo la difficoltà da lui riscontrata nel muoversi fra quegli scritti sparsi di Spaventa, Gentile confessa il proprio progetto all'amico:

Ma a che fine tutto questo preambolo? Ecco: tra gli effetti non pochi prodotti in me dallo studio di questi scritti dello Spaventa, non tiene l'ultimo luogo il vivo desiderio di veder raccolti in un volume almeno quelli degli scritti di lui, che per essere sparsi in giornali e riviste fuori di mano, sono rimasti e rimangono pressoché sconosciuti, sebbene siano degnissimi di essere letti fra noi, che abbiamo una così scarsa letteratura filosofica, dopo l'orientamento nuovo, per così dire, e scientifico degli studi nostri [...]. Non m'ha detto Ella stessa, quando in novembre passai da Napoli, che sarebbe questo il tempo di raccogliere quegli altri saggi che Bertrando aveva in animo di pubblicare dopo il volume già da lui stesso dato alle stampe? E non mi diceva Ella che dopo il successo del volume delle lettere, il successore di Morano non avrebbe forse esitato a dar fuori un volume di Saggi?¹²

Croce, nel corso di un precedente dialogo tenuto con l'amico, e qui richiamato da Gentile, aveva sostenuto che, seppure tale operazione sarebbe stata auspicabile, egli non avrebbe potuto attendere a tale impresa poiché lo avrebbe impegnato troppo e distolto dai lavori che andava meditando; e si augurava che qualcuno degli scolari di Spaventa si sarebbe sobbarcato tale gravoso compito che, seppur necessario, risultava davvero impegnativo.

¹⁰ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana ...*, cit., p.172.

¹¹ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., p. 96

¹² Ivi, pp. 97-98.

Gentile da parte sua, parlando dei discepoli di Spaventa, ricordava come, dispersa la scuola, il compito di attendere ad un simile lavoro sarebbe dovuto ricadere, se non su Jaja – confusionario e poco bibliofilo, nonché sempre rinchiuso nelle proprie riflessioni solitarie – su Felice Tocco,¹³ il quale però, messo al corrente del progetto, aveva subito espresso le proprie perplessità dinnanzi alla mole di tale impresa. E concludeva: «Ed eccomi alla conclusione. Quello che non fanno i discepoli ho un vivo desiderio di farlo io; e vorrei farlo, se Ella mi dicesse che è possibile. Mi par difficile che l'editore abbia fiducia in me, che non conosce né punto né poco; e non so dire precisamente a me stesso, d'altra parte, se un nuovo volume di saggi dello Spaventa, debba essere presentato da persona autorevole o se possa anche essere messo insieme da un semplice volenteroso».¹⁴

Il progetto di Gentile è chiaro, ed è altrettanto chiaro il bisogno che l'amico prenda parte a questa impresa, non solo dal punto di vista della natura del lavoro – Croce, che aveva da poco curato l'edizione delle lettere dei fratelli Spaventa, aveva una qualche conoscenza dei saggi spaventiani e della loro reperibilità – e dell'argomento, ma soprattutto per il ruolo che il filosofo napoletano comincia ad avere all'interno del mondo dell'editoria italiana. Croce è già un autore importante, curatore di numerosi volumi, editore, addirittura, dei primi lavori di Labriola sul marxismo, e, soprattutto, personaggio riconosciuto, anche a livello internazionale, all'interno del panorama culturale degli studi storici e filosofici.

«In questa sua valutazione Gentile sapeva di trovare il pieno consenso di Croce, ma sapeva anche di essere del tutto sconosciuto al mondo accademico ed editoriale e che solo il nome di Croce poteva garantire questa operazione di recupero, ad un tempo, degli scritti di Spaventa e dell'idealismo, pur sapendo di poter contare sulla disponibilità accademica di Jaja. Croce gli risponde brevemente, considerando “ottima la sua idea”[...]. Ma è tanto quanto basta per dargli credito, per mettersi al lavoro e dare corpo a questo progetto editoriale e filosofico, consistente nel rilancio dell'idealismo».¹⁵ E, infatti, nella lettera di risposta, Croce esprime il proprio parere favorevole a tale impresa con queste parole:

¹³ Per un'approfondita analisi intorno al magistero di Bertrando Spaventa e le vicende relative agli allievi del filosofo di Bomba cfr. G. Cotroneo, *La scuola di spaventa*, in Id., *L'ingresso nella modernità*, cit., pp. 13-46.

¹⁴ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., p. 98. Come sottolinea G. Bonacina, a proposito del progetto di pubblicazione degli scritti spaventiani e a quello, al primo strettamente collegato, relativo alla rinascita dell'idealismo, «Gentile pensava a se stesso e alla necessità di potenziare l'interpretazione hegeliana di Bertrando Spaventa, imparentato a Croce per via familiare e a lui per via spirituale, in quanto maestro di quel Donato Jaja suo professore a Pisa. L'opera di ripubblicazione del *corpus* spaventiano, patrocinata da Croce e realizzata da Gentile a partire dagli *Scritti filosofici* raccolti nel 1900 per l'editore Morano di Napoli, doveva costituire il primo passo in questa direzione» (G. Bonacina, *Croce, Gentile e la 'scoperta di Hegel'*, in AA. VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Direttore scientifico M. Ciliberto, Treccani, Roma 2016, p. 52).

¹⁵ P. Di Giovanni, *Kant ed Hegel in Italia. Alle origini del neoidealismo*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 14-15.

«Ottima la sua idea di raccogliere gli scritti sparsi di B. Spaventa. Non dispero di persuadere il Morano ad assumerne l'edizione; ma occorre perciò ch'egli si sbrighi delle opere che ha in corso e che riprenda fiato dopo il suo fallimento e il concordato. Ella è in grado di occuparsene meglio di ogni altro che io conosca».¹⁶

Il giudizio di Croce nei confronti del giovane studioso siciliano non era per niente esagerato, perché Gentile, che aveva già iniziato la ricopiatura di alcuni saggi sparsi fra riviste e giornali, si dedicò con dedizione impareggiabile a quella impresa. Il carteggio è testimone della costante, quasi maniacale, ricerca dei lavori e delle discussioni con Croce circa la scelta del materiale da pubblicare e del criterio di selezione degli scritti. Una ricerca che doveva presto tramutarsi anche in uno scambio di vedute che, dato l'argomento, non poteva non spostarsi sul piano filosofico. E se Croce scriveva a Gentile, il quale aveva stilato già una abbondante lista di scritti: «Con tutto questo materiale, si farà un volume assai grosso, e forse converrà, dopo più matura considerazione, abbandonare qualcun altro degli scritti. Voglio dirvi anche che, essendosi lo Spaventa travagliato intorno ad un unico problema, a me sembra che si possa essere parchi nella scelta, evitando le ripetizioni e le ovvie applicazioni critiche»¹⁷; Gentile, a proposito del problema unico dello Spaventa, rispondeva: «[È]vero che lo Spaventa si è travagliato quasi sempre sullo stesso problema; ma non s'è mai ripetuto, come tanti altri, né i suoi scritti sono stati per anco superati. D'altra parte il problema, cui egli rivolse particolarmente la sua attenzione, è così ampio, così complicato in sé e nelle sue attinenze, da offrire materia sufficiente a una lunga e varia operosità. Sicché io non credo che nel volume, che si vuol mettere insieme, si potranno notare ripetizioni d'argomenti o di trattazioni, nella stessa uniformità generale delle questioni. Insomma, ci siamo intesi; e quando avrò pronto tutto il manoscritto, vedrete e giudicherete».¹⁸

A prescindere dalla scelta e dal progetto editoriale, ciò che preme sottolineare, per restare sul piano della paradossalità dell'aneddoto, è che quel Croce che, come si è visto, ripose immediatamente i volumi di Spaventa quando da giovane in casa dello zio Silvio si era avventurato nella lettura di questi, si dedicò con impegno, seppur non paragonabile a quello di Gentile, alla elaborazione di tale progetto, aiutando l'amico, quando possibile, nella correzione delle bozze e revisionando direttamente alcuni degli scritti in questione.

¹⁶ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., p. 100.

¹⁷ Ivi, p. 126.

¹⁸ Ivi, pp. 128-129. Croce, dal canto suo, rispondeva: «Quanto al volume dello Spaventa, aspetto il manoscritto come a voi sarà parso di ordinarlo. Siamo di accordo nella sostanza. Il resto è questione di opportunità pratica, o meglio, commerciale, di cui pur bisogna tener conto. Il volume dovrebbe non oltrepassare le 500 pagine, compresa la vostra introduzione, che, credo, sarà abbastanza lunga» (Ivi, p.132).

Ad esempio, nel maggio del 1899, scrive a Gentile: «Carissimo Amico, Ho riveduto i due primi fogli, e ho tolto una trentina di giudicii, mutandoli in giudizi. Spero che non me ne siano sfuggiti. Ho ordinato una nuova prova dei fogli 3° e 4° per verificare l'esatta composizione della nota da voi aggiunta. Badate che sono stato costretto a mutar la nota che precede lo scritto, mettendo semplicemente: Pubblicato la prima volta nel 1860». E Gentile lo ringraziava per le «nuove correzioni fatte alle stampe dello Spaventa».¹⁹

Questa impresa editoriale si protrasse per alcuni anni. Partita nel marzo del 1898, attraverso difficoltà e interruzioni, doveva vedere la luce soltanto negli ultimi mesi del 1900.

Lasciando da parte la questione relativa alla pubblicazione delle opere di Spaventa, che comunque rappresenta una vicenda fondamentale all'interno delle dinamiche che hanno animato i primi anni della collaborazione fra i due filosofi, si può notare che, gradualmente, il carteggio acquista col passare del tempo un carattere filosofico sempre più profondo. I due, che fin nella prima fase di questo rapporto epistolare, avevano cominciato, soprattutto nel periodo relativo agli studi su Marx, a confrontarsi su svariati temi, e come si è visto nel capitolo precedente, a condividere i propri dubbi riguardanti i punti principali dei loro scritti, con il passare del tempo, e forti di un legame più stretto, cominciano a confrontarsi seriamente sui temi principali che via via andavano formulando all'interno delle rispettive filosofie.

2.2 Hegel e l'estetica

Già nel novembre del 1898 Croce confessava a Gentile la propria scelta di approfondire gli studi di carattere filosofico. Come si è visto, Croce aveva avuto sempre un rapporto occasionale con la filosofia affidandosi alle riflessioni teoretiche soltanto saltuariamente per affrontare e risolvere i problemi che via via andavano emergendo nel corso delle ricerche storiche e letterarie o, come nel caso del marxismo, per dirimere alcuni gli aspetti teorici fondamentali sui quali aveva concentrato l'attenzione. In fondo, il giovane Croce nonostante fosse stato introdotto agli studi filosofici attraverso la lezione di Labriola e

¹⁹ Ivi, p. 245.

nonostante avesse sentito più volte la necessità di affinare le proprie competenze teoretiche, non aveva mai affrontato in maniera seria e impegnata gli studi di carattere filosofico, accostandosi soltanto saltuariamente ai volumi o ai pensatori che potevano contribuire attraverso le loro riflessioni alla risoluzione dei problemi particolari incontrati nel corso delle proprie ricerche. E se nel 1892, in occasione della polemica con Jaja riguardante la *Commemorazione a Giacomo Lignana*, Croce aveva espresso la volontà di delimitare il campo delle proprie ricerche a due ambiti precisi, ora chiusa la parentesi degli studi sul materialismo storico, che comunque hanno rappresentato un banco di prova importante per le riflessioni di Croce, lo studioso sente il bisogno di dovere concentrarsi in maniera più organica sullo studio filosofico. Nel novembre del 1898, scrive a Gentile:

Vi ho detto che studiavo filosofia. Ecco di che si tratta. Io mi son occupato finora di questioni filosofiche spintovi da un irresistibile bisogno intellettuale, ma un po' occasionalmente: *sicut canes ad Nili fontes bibentes et fugientes*. Ora vorrei bere con un po' d'agio: ho perciò sinora lavorato a procacciarmi l'ozio necessario; e per un anno o più potrò occuparmi solo di filosofia. Vi confesso che vorrei tra l'altro menare a termine un trattato di estetica, e perciò mi occorre di approfondire tutte le questioni filosofiche che hanno relazione con l'estetica, ossia tutta la filosofia. Questo ora sto facendo, e può darsi che fra qualche mese vi potrò discorrere dei frutti raccolti. Non scriverò per qualche tempo neanche un rigo: salvo la recensione del vostro libro, di cui non mi sono ancora occupato, ma che non costituirà una distrazione. Vi stringo la mano, e credetemi sempre vostro B. Croce.²⁰

Croce sente la necessità di affinare le proprie competenze teoretiche per poter affrontare al meglio il progetto di comporre il proprio trattato di estetica, sempre progettato, ma non ancora realizzato. La precedente memoria sulla storia, del 1893, seppure aveva condotto lo studioso a delle conclusioni rivoluzionarie, e aveva dimostrato la capacità di Croce di riuscire a dialogare alla pari con i pensatori più importanti all'interno del panorama filosofico contemporaneo, portava con sé alcuni problemi, dovuti all'immaturità speculativa di Croce, e lasciava aperti numerosi problemi a cui le conclusioni crociane, a volte contraddittorie, non avevano dato una risposta sufficiente. La *Memoria*, per quanto riguarda la riflessione estetica di Croce, ha una duplice valenza, perché, se, da un lato, racchiude nelle proprie pagine le riflessioni e gli sforzi delle prime ricerche del giovane studioso, dall'altro, apre a delle nuove sfide che il Croce maturo dovrà affrontare in maniera più seria e articolata.

In una lettera del 2 giugno del '99, Croce informava Gentile di avere ripreso le proprie riflessioni relative all'estetica e soprattutto alla questione del rapporto che lega forma e

²⁰ Ivi, p. 185.

contenuto, a cui Gentile rispondeva,²¹ salutando con piacere il ritorno di Croce a quel campo di studi, augurandosi di vedere presto il frutto di quelle nuove riflessioni che di sicuro avrebbero offerto uno stimolo importante alla discussione in Italia riguardo l'estetica. Dopo aver formulate le proprie considerazioni intorno al rapporto che lega forma e contenuto, e, chiamato in causa Hegel a proposito del prodotto dell'intelletto astratto, concludeva: «Ma, basta: voi siete andato molto più avanti di me in questa materia; e spero che quanto prima tornerete a scrivermene, portando maggior luce tra le mie idee. Vi prego di farlo quanto più presto potete; ché siete il solo, che possa darmi l'alto godimento di sì interessanti conversazioni. Tutti dormono attorno a noi; negli studi, almeno, di cui mi occupo io».²²

In una lettera del 15 giugno 1899, anticipando a Gentile che presto avrebbe ricevuto un suo scritto, tratto dalla *Storia dell'Estetica*, Croce coglieva l'occasione per manifestare all'amico il proprio parere intorno al carattere complesso, e per niente scontato, del rapporto intellettuale che lo legava a lui. Scrive Croce: «Vi assicuro che godo veramente nel trovarmi in tanta corrispondenza con voi non solo nelle idee, ma, ch'è più, nel metodo di cercarle, e nei presupposti. L'accordo nelle idee è spesso un accordo *morto*; quello nel metodo e nei presupposti è un accordo *vivo*. E dà talora il piacevole effetto di essere corretto da un amico, e di essere rimesso sul retto sentiero».²³ Come si può notare, tra i due si è creato, ormai, un rapporto profondo; l'uno desidera confrontarsi con l'altro, e insieme cominciano a sentire la necessità di un risveglio culturale che possa scuotere quel sonno in cui sembravano sprofondati gli studi filosofici e letterari italiani. Certo, Croce, mettendo l'accento sul metodo, piuttosto che sulle idee, comprende la distanza che lo separa dall'amico, ma, in questa fase, sono più importanti i punti comuni, e il comune obiettivo. Il legame che unisce i due amici non si nutre, semplicemente, dell'affinità d'idee, ma trae la sua vera forza dalle differenze, dalle diverse posizioni a cui i due filosofi sono giunti attraverso percorsi eterogenei, e che, in un certo momento, come due rette incidenti, si sono incontrate perché destinate a convergere verso lo stesso punto. E come due rette incidenti, per restare dentro l'immagine utilizzata per descrivere questo movimento, condannate ad allontanarsi sempre di più una volta incrociate le loro strade. Perché se è

²¹ «Sento con molto piacere che avete ripreso e proseguite alacramente i vostri studi di estetica; di cui spero di veder prossimi i frutti. Giacché il vostro libro potrebbe richiamare l'attenzione di chi studia in Italia su questo genere di questioni, che sole possono rinsanguare e rinvigorire la nostra languente critica letteraria» (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., p. 247).

²² Ivi, p. 248.

²³ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., p. 250.

vero che in una prima fase, sul momento della differenza, ha la meglio quello dell'unità,²⁴ nutrito dai comuni obiettivi polemici e dal comune progetto di rinascita della cultura italiana; è altrettanto vero che, gradualmente, a quell'equilibrio, alla potenza dell'oraziana *concordia discors*,²⁵ si sostituisce un'instabilità crescente, dovuta al ritornare dei contrasti, sempre messi da parte, e mai superati. Bisogna comunque fare un appunto, che risulta doveroso una volta giunti a questo punto, poiché riguarda il tema di questa ricerca; infatti, se è vero che Gentile diede importanti stimoli in direzione dell'incontro con Hegel, dall'altro non bisogna dimenticare la distanza che ha sempre separato i due amici, proprio riguardo all'interpretazione della filosofia hegeliana, tanto che, la famosa polemica del 1913, senza esagerare, può essere ricondotta a questo diverso modo di intendere la filosofia e il rapporto dello spirito con il reale, e quindi ha a che fare direttamente con il diverso modo di intendere l'idealismo hegeliano.²⁶ Come sottolinea Jacobelli, «a proposito di Hegel, va rilevato che le filosofie di Croce e Gentile si differenziano, anzi si contrappongono, proprio rispetto al filosofo di Stoccarda» anche se «va ricordato che Croce prese a studiarlo a fondo spintovi dall'amico».²⁷ E proprio il saggio *Ciò che è vivo e*

²⁴ In un primo momento, le divergenze che cominciavano a emergere in maniera sempre più evidente furono messe da parte in favore del comune progetto di rinnovamento della cultura nazionale. Come sostiene Daniela Coli, Croce e Gentile, nonostante «le divergenze, rimasero a lungo uniti da un'amicizia fraterna. Entrambi avevano l'obiettivo di "fare gli italiani" e di fondare per questo una nuova classe dirigente. Avevano un progetto politico-culturale in comune [...] Croce si richiamava a Francesco De Sanctis, Gentile a Bertrando Spaventa, allo storico della letteratura e al filosofo, a due uomini del Risorgimento, della Destra storica, due uomini della cultura meridionale ottocentesca in contatto col romanticismo e l'idealismo tedesco. [...] Oltre a creare una tradizione culturale italiana miravano a sottolineare i rapporti con quella europea. Entrambi, per esempio, rilanciarono Vico precursore di Hegel» (D. Coli, *Benedetto Croce e la fondazione della Weltanschauung italiana*, in AA. VV., *Croce filosofo...*, cit., p. 166). «Ma che tra i due a un'aperta e forte differenziazione filosofica si dovesse prima o poi giungere sarebbe stato facile prevedere per chi avesse seguito negli scambi epistolari il loro colloquio pressoché quotidiano. A ogni tappa dello svolgimento filosofico di Croce Gentile aveva avuto l'occasione di avanzare riserve, precisazioni, perplessità, critiche che, con l'andar del tempo, vennero formando una vera e propria cortina logico-filosofica fra loro. Basti qualche esempio, al riguardo. Nel dicembre 1901 Gentile aveva ricevuto le bozze di stampa dell'*Estetica*. Del libro fece molti e grandi elogi, a cui accompagnò l'esposizione di alcuni motivi critici altrettanto rivelatori di quelli di alcuni anni prima a proposito di Marx» (G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 173 per il contenuto di questi appunti fatti da Gentile a Croce cfr. nota 53 di questo lavoro).

²⁵ Sul tema della *concordia discors* che ha contraddistinto il rapporto tra i due amici cfr. J. Jacobelli, *Croce Gentile. Dal sodalizio al dramma*, prefazione di Norberto Bobbio, Rizzoli, Milano, 1989; G. Sasso, *Dalla concordia discors alla polemica: filosofia e psicologia di una vicenda*, in AA. VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, cit., pp. 826-838; R. Franchini, *Per la storia dei rapporti Croce -Gentile*, in Id., *Il diritto alla filosofia*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1982, pp. 153-175. Per un'approfondita analisi del modo diverso di intendere il rapporto di unità e distinzione da parte dei due filosofi cfr. G. Sasso, *Gentile, Croce, e la distinzione*, in «La Cultura» XLVI, n. 2, agosto 2008, pp. 187-227.

²⁶ Per una panoramica della polemica sulla storia della filosofia e sulla sua derivazione dal diverso giudizio dato dai due filosofi intorno alla teoria hegeliana concernete il rapporto storia-filosofia cfr. G. Cotroneo, *La polemica con Croce*, in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, a cura di Piero di Giovanni, contributi di G. Cacciatore, C. Cesa, G. Cotroneo, L. Malusa, F. Rizzo, A. Savorelli, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 97-119 ora con il titolo *La polemica sulla storia della filosofia*, in Id., *Croce filosofo italiano*, cit., pp. 281-298.

²⁷ J. Jacobelli, *Croce Gentile. Dal sodalizio al dramma*, cit., p. 56.

ciò che è morto della filosofia di Hegel, secondo Gembillo, «rappresenta anche la migliore “cartina di tornasole” per valutare la profonda differenza che intercorre tra Croce e Gentile; del quale ultimo sono documenti preziosi la recensione al saggio hegeliano di Croce, scritta nel 1907, ma pubblicata soltanto nel 1920, seminascosta nel volume: *Frammenti di Estetica e Letteratura* [...]; e *La riforma della dialettica hegeliana* [...], dove, in un passo di commento a Hegel, Gentile di fatto si rivolge indirettamente a Croce (che peraltro in tutto lo scritto non viene mai chiamato in causa espressamente!)»²⁸ Per questo, e per altri motivi, non sembrano «convincenti i ritornanti tentativi di assimilare i due, facendoli, a seconda delle prospettive, l’uno maestro dell’altro».²⁹

*Le Tesi di estetica*³⁰ e *l’Estetica*, rappresentano un passaggio fondamentale, poiché inaugurano – le prime in maniera embrionale e la seconda in modo definitivamente maturo – la stagione della Filosofia dello spirito, la quale rappresenta una delle fasi del pensiero crociano teoreticamente più rilevanti, non perché le altre, ad esempio quella “post-sistemica”, se così si può dire, aperta nel ’17 con la chiusura del sistema, siano connotate da una minore tensione teoretica, ma perché nel giro di un decennio Croce dedica le proprie energie alla costruzione del proprio sistema filosofico, facendo un salto di qualità evidente rispetto alle opere precedenti, e raggiungendo una maturità speculativa mai posseduta nelle fasi anteriori della propria formazione. *L’Estetica*, momento aurorale dello spirito, può essere considerata anche come il momento aurorale del sistema crociano poiché, in essa, Croce raccoglie, mettendole a frutto, tutte le riflessioni che nel corso della formazione giovanile lo avevano impegnato seriamente, stimolandolo a mettere insieme quei pensieri sparsi all’interno di un orizzonte di senso unitario.

²⁸ G. Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce...*, cit., p. 229.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ B. Croce, *Tesi fondamentali di un’estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale, Memoria letta all’Accademia pontaniana nelle tornate del 18 febbraio, 18 marzo e 6 maggio 1900 dal socio Benedetto Croce*, Stab. Tipografico nella R. Università di A. Tessitore e figlio, Napoli 1900, poi in B. Croce, *La prima forma della estetica e della logica: memorie accademiche del 1900 e del 1904-5*, a cura di A. Attisani, Principato, Messina 1925. Su questo argomento cfr. R. Garbari, *Genesi e svolgimento storico delle prime tesi estetiche di Benedetto Croce (1899-1900)*, Fussi, Firenze 1949; V. Martorano, *Estetica e teoria della storiografia*, cit.; C. Antoni, *Chiose all’estetica*, Cadmo, Roma 2002; F. Audisio, *Filologia e filosofia. Sull’estetica di Benedetto Croce e altri saggi*, Bibliopolis, Napoli 2003; P. D’Angelo, *L’estetica di Benedetto Croce*, Laterza, Roma-Bari 1982 e Id., *Il problema Croce*, Quodlibet, Roma 2015; E. Paolozzi, *L’estetica di Benedetto Croce*, Guida, Napoli 2002; Id., *Le origini dell’Estetica di Benedetto Croce*, in AA. VV., *Filosofia e Storiografia. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. I, a cura di F. Rizzo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 361-370; G. Sasso, *L’“estetica” di Benedetto Croce*, in Id., *Filosofia e idealismo. 1. Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 217-72; G. Gembillo, *Filosofia e scienze...*, cit., pp. 59-152; C. Sgroj, *Benedetto Croce. Svolgimento storico della sua estetica*, D’Anna, Messina-Firenze 1947; M. Verdicchio, *Naming Things. Aesthetics, Philosophy and History in Benedetto Croce*, La città del sole, Napoli 2000; M. Maggi, *La filosofia di B. Croce*, Il Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 92-101.

A differenza di quanto era accaduto per la pubblicazione degli scritti intorno al materialismo storico, riannodare le precedenti questioni non significava affatto risolverle e dissolverle all'interno dell'opera, ma, al contrario, nell'atto stesso della sistemazione, aprire altri e importanti problemi, nuovi orizzonti inesplorati verso cui rivolgere il nuovo impegno. Il sistema e la sua articolazione, le due sfere dello spirito, teoretica e pratica, e le attività che ne stanno alla base (estetica, logica, economia, etica), il rapporto non ancora risolto fra la storia e le attività della sfera teoretica, il materiale che sta alla base delle rappresentazioni, sono problemi che seppure vengono posti in maniera matura e speculativamente sicura, lasciano ancora uno scarto che soltanto attraverso le riflessioni successive Croce riuscirà a colmare.

Per quanto riguarda la presenza di Hegel nelle pagine dell'*Estetica*, o meglio nella parte teorica di questa, è possibile affermare che essa non è centrale – soprattutto se si trascurano gli elementi di idealismo estetico di ascendenza desanctisiana, già evidenziati nel capitolo precedente a proposito della *Memoria* del '93, che possono essere fatti risalire, più che a Hegel, al pensiero hegeliano filtrato dalla lettura ermeneutica del critico irpino – o comunque non si discosta molto rispetto alle precedenti chiamate in causa nell'ambito delle riflessioni sull'arte.³¹

Croce, al contrario, dedica ad Hegel ampio spazio nelle riflessioni intorno alla storia dell'estetica come ad esempio nel capitolo IX, *L'Estetica dell'idealismo. Schiller, Schelling, Solger, Hegel*, in cui si concentra sulla ripresa da parte dei rappresentanti dell'idealismo della terza critica kantiana, considerata come l'opera che rappresenta una possibile soluzione delle antinomie lasciate aperte dal filosofo di Königsberg nelle opere precedenti, e, a detta di Croce, «la correzione che il Kant preparava a sé medesimo, la veduta concreta con la quale venivano spazzati gli ultimi residui del suo astratto

³¹ «Come Croce testimoniò nel *Contributo alla critica di me stesso*, in una pagina composta nel 1915, fino al 1905 non aveva ancora intrapreso uno studio sistematico delle opere di Hegel, il cui nome ricorreva, nell'*Estetica* e negli altri scritti dello stesso periodo, solo incidentalmente e, per lo più, attraverso il filtro di alcune interpretazioni» (M. Mustè, *Croce*, Carocci, Roma 2009, p. 63).

È da sottolineare comunque l'importanza della citazione tratta dalle hegeliane lezioni di estetica, e riguardante il concetto, che dimostrano l'inizio dell'attenzione del filosofo nei confronti di questo tema che risulterà centrale nelle opere successive: «Certamente, in tempi moderni, a *nessun concetto* è andata così male come al concetto stesso, al *concetto* in sé e per sé. Infatti, per concetto si è soliti intendere abitualmente una determinatezza ed unilateralità astratte del rappresentare o del pensiero intellettuale, con cui naturalmente né la totalità del vero, né la bellezza in sé concreta possono essere portati concettualmente a coscienza. Infatti la bellezza, come abbiamo già detto e come dopo ancora mostreremo, non è una simile astrazione dell'intelletto, ma è il concetto assoluto in se stesso concreto e, ancor più determinatamente, è l'idea assoluta nella sua apparenza a se stessa conforme» (G. W. F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, trad. it. N. Merker e N. Vaccaro, Feltrinelli, Milano 1978, p.126).

soggettivismo».³² Il filosofo mostra di avere una buona conoscenza dell'estetica hegeliana, dovuta soprattutto all'intenso studio preparatorio che lo aveva impegnato durante la composizione della parte storica dell'estetica – la cui composizione segue di qualche anno quella teorica, pubblicata in via provvisoria nella forma delle *Tesi di estetica* –, impresa che lo aveva costretto a fare i conti con le maggiori opere della storia della filosofia.

Nell'espone la teoria hegeliana riguardante l'arte, Croce sottolinea come essa non si trovi nelle parti del sistema, o della *Fenomenologia*, dedicate alla conoscenza teoretica o alla sensibilità, ma nella sfera dello Spirito Assoluto, accanto alla Religione e alla Filosofia. Per il filosofo questo è un dato importante che fa presentire quella che sarà la conclusione a cui giungono le riflessioni hegeliane intorno all'arte. «Chi apra la *Fenomenologia* e la *Filosofia spirito*», avverte Croce, «non s'aspetti che vi si parli dell'arte là dove si analizzano le forme dello Spirito teoretico e si definiscono la sensibilità e l'intuizione, il linguaggio e la simbolica, e i vari gradi della fantasia e del pensiero. L'Arte è dallo Hegel assegnata alla sfera dello Spirito assoluto, insieme con la Religione e con la Filosofia».³³

Hegel, insieme ai suoi predecessori, non solo nega che l'arte abbia a che fare con il concetto astratto, ma le attribuisce la rappresentazione del concetto concreto, la rappresentazione sensibile dell'Idea, che Croce aveva ripreso, seppure in forma equivoca, nella *Memoria* del 1893.

In queste pagine il filosofo si sofferma in maniera più approfondita su questi temi cercando di mostrare come Hegel, attraverso l'accentuazione del carattere concettuale dell'arte, arrivi al dissolvimento di questa attività, nella somma realizzazione del concetto operata dalla Filosofia. L'idealismo estetico, allontanando l'arte dalla pura rappresentazione e dalla fantasia, e avvicinandola al concetto, cercava di elaborare «la concezione di una facoltà che non fosse né fantasia né intelletto, ma partecipasse d'entrambe, di una intuizione intellettuale o intelletto intuitivo, di una fantasia mentale al modo di Plotino».³⁴ Secondo Croce,

Hegel accentua più dei suoi predecessori il carattere conoscitivo dell'arte; ma appunto perciò va incontro a una difficoltà, che gli altri scansano alla meglio. 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 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

³² B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, vol. I, a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014, p. 355.

³³ Ivi, pp. 362-363.

³⁴ Ivi, p. 366.

eliminabili, dello Spirito. Concorrendo, invece, entrambe al medesimo oggetto della Filosofia, permettendosi di rivaleggiare con questa, qual valore possono serbare?³⁵

Il filosofo tedesco, riconoscendo all'arte e alla religione lo stesso oggetto della filosofia, non fa altro che decretarne la condanna a morte. Come possono queste tenere il passo, accanto alla filosofia, pensiero perfetto e più alto del concetto? Esse sono destinate a essere dissolte, una volta che lo Spirito sia giunto al sommo grado del proprio sviluppo. Se all'arte fosse stata riconosciuta una funzione distinta da quella della filosofia, essa sarebbe potuta sopravvivere, rappresentando un momento autonomo dello sviluppo, insuperabile, perché distinto da quello filosofico.

Croce porta ad un livello più maturo le proprie critiche al panlogismo hegeliano che, come si vedrà più avanti, costituiranno uno dei temi centrali della parte critica del saggio del 1906. Hegel, nonostante le brillanti intuizioni nei confronti dell'attività artistica e della sua importante funzione teoretica, e malgrado il suo profondo gusto estetico e l'insuperabile, per certi versi, sguardo critico gettato sulla storia dell'arte, non può fare altro, per rimanere fedele al proprio sistema filosofico, che decretare la morte dell'arte. «La tendenza dello Hegel, com'è in fondo antireligiosa e razionalistica, così è anche antiartistica. Strana e dolorosa conseguenza, quest'ultima, per uomo come egli era, fornito di senso estetico assai vivo e dell'arte amatore fervente: quasi ripetizione del duro passo a cui si trovò condotto Platone. Ma come il filosofo greco, obbedendo al presunto comando della religione, dannò la mimesi e la poesia omerica a lui carissima, così il filosofo germanico non volle sottrarsi all'esigenza logica del suo sistema e dichiarò la mortalità, anzi la morte già accaduta dell'arte».³⁶ Come Platone, che fu costretto a bandire l'arte dalla propria città ideale, per rimanere fedele alle proprie considerazioni riguardanti le idee e il loro rapporto con la realtà, così Hegel, riconosciuta l'arte come una dei sommi prodotti dell'attività umana, non riesce a salvarla dalla dissoluzione a cui essa era già destinata, sul nascere, poiché incardinata in una tale struttura logica. «L'Estetica dello Hegel è, perciò, un elogio funebre: passa a rassegna le forme successive dell'arte, ne mostra gli stadi progressivi che esse rappresentano di consunzione interna, e le compone tutte nel sepolcro, con l'epigrafe scrittavi sopra dalla Filosofia. Il romanticismo e l'idealismo metafisico 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».³⁷ Il giudizio nei confronti di Hegel, in queste pagine dell'Estetica, è quindi dotato di una duplice connotazione; se, da un lato, mette in evidenza

³⁵ Ivi, p. 367

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Ivi, p. 368.

i meriti che le riflessioni hegeliane sull'arte hanno avuto all'interno della storia dell'estetica, dall'altro, non risparmia le critiche nei confronti delle degenerazioni cui il sistema, e il suo principio panlogista, costringono le varie forme, risolvendo le differenze nell'unità del principio logico.

Tale atteggiamento si può riscontrare anche in altre pagine appartenenti alla parte storica dell'*Estetica* in cui Hegel occupa un posto importante. Si tratta delle riflessioni crociane intorno al contributo dato alla storia della filosofia da Francesco De Sanctis. Non è un caso che il paragrafetto in cui Croce si sofferma in maniera più approfondita sulle relazioni fra le riflessioni del critico irpinate e le teorie del filosofo tedesco si intitoli *Critica inconscia dell'hegelismo*. Anche le riflessioni operate all'interno delle pagine dell'*Estetica* si collocano, infatti, lungo il solco di quella interpretazione, sempre sostenuta da Croce, che riconosce nella figura di Francesco De Sanctis uno dei primi riformatori della filosofia hegeliana, e nelle sue critiche al sistema uno dei più importanti tentativi ermeneutici, seppure poco maturo e organico, nei confronti del pensiero hegeliano, teso a riconoscerne la parte vitale e a liberarla dalle storture e dalle esagerazioni che l'avevano insidiata e corrotta. Secondo Croce, e il giudizio espresso è in perfetta sintonia con le considerazioni fatte intorno all'hegelismo desanctisiano nel corso delle sue ripetute analisi intorno a questo tema, De Sanctis da «Hegel succhiò tutta la parte vitale e delle dottrine di lui porse interpretazioni attenuate; ma si mantenne diffidente, e alla fine si ribellò apertamente, a tutto ciò che nello Hegel era artificioso, formalistico e pedantesco».³⁸ Non giova qui ritornare su questi aspetti del giudizio di Croce su De Sanctis, in quanto affrontati ampiamente attraverso le considerazioni che, nel capitolo precedente, si sono dedicate a questo problema specifico.

Ritornando al problema della presenza di Hegel all'interno dell'opera del 1902 bisogna ancora affrontare una importante questione, tutt'altro che secondaria, che riguarda le correzioni e le modifiche che Croce apporgerà nelle edizioni successive. Come si è visto, a proposito della ripresa, e del successivo svolgimento, che l'idealismo estetico aveva compiuto nei confronti della *Critica del giudizio*, Croce aveva messo bene in chiaro alcuni caratteri irrisolti che la filosofia kantiana portava con sé; in particolare, il dualismo insito all'interno del soggettivismo, e la conseguente visione meccanicistica della realtà. Problemi risolti poi dai pensatori successivi, e da Hegel in maniera più matura e ragionata, attraverso l'eliminazione del residuo noumenico e dell'identificazione di essere e pensiero.

³⁸ Ivi, p. 432.

Croce, attraverso la messa in evidenza dei limiti della filosofia di Kant – il cui superamento, prospettato dal Kant della terza critica, fu compiuto dall'idealismo successivo – sembrava muoversi in direzione di quella soluzione che Hegel e i suoi predecessori avevano proposto. Eppure, se si prende in esame il passo del *Contributo* in cui il filosofo prende in esame il periodo che lo vide impegnato nella composizione delle *Tesi*, prima, e dell'*Estetica*, poi, si resta alquanto sorpresi nel leggere le considerazioni di Croce nei confronti di queste due opere. Scrive Croce, con tono fortemente autocritico: «Nella memoria delle *Tesi fondamentali* e nella prima edizione della *Estetica* rimangono per altro 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».³⁹

Se le *Tesi*, nate come opera transitoria, pubblicata da Croce come banco di prova del proprio trattato di estetica – progettato ma ancora in fase di elaborazione⁴⁰ – da sottoporre al giudizio di amici e critici, in modo da riceverne le impressioni, le critiche, e chiarirne i punti più oscuri, proprio per questo loro carattere provvisorio, erano ricche di incertezze e residui di meccanicismo, l'*Estetica*, rifacimento ed ulteriore elaborazione delle memorie lette alla *Pontaniana*, arricchita dalle profonde riflessioni intorno allo svolgimento dell'estetica nei secoli, e dall'intenso studio della storia della filosofia e delle sue opere principali, che avevano impegnato Croce nel corso degli anni – la gestazione dell'*Estetica* è una delle più travagliate all'interno dell'intera produzione crociana –, sarebbe dovuta rimanere al riparo da quelle imperfezioni e astrattezze che avevano connotato la sua pubblicazione provvisoria. Invece – e la testimonianza critica offerta da Croce è più che

³⁹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 379.

⁴⁰ L'11 marzo 1900 Croce così comunicava a Gentile la volontà di pubblicare la parte teorica dell'*Estetica* attraverso una memoria da presentare all'Accademia Pontaniana: «In questi giorni ho arretrato tutta la mia corrispondenza. Sto dando l'ultima mano alla parte teorica della mia *Estetica*. Ne farò una memoria per la Pontaniana, una grossa memoria di 120 o 140 pagine, credo: è divisa in 8 capitoli e suddivisa in un'ottantina di paragrafi. La stampa comincerà in questa settimana. Non sono scontento del lavoro. Nello scrivere mi si sono chiariti o mutati alcuni punti. Sono stato condotto di necessità ad una concezione di gradi di concretezza delle attività umane, alla quale prima ripugnavo per certe abitudini di opposizione o meglio di divisione recisa di concetti, che avevo appreso da giovane esercitandomi su Herbart. Voi mi domanderete perché mi risolvo a stampare così questa parte teorica. 1°) Ho bisogno di sentire il giudizio di qualche amico. 2°) Ho bisogno di acquistare una certa libertà verso le idee da me esposte: il che non si può ottenere se non pubblicandole. Solo più tardi potrò tornare sullo schema per rimpolparlo di qualche esempio e di qualche polemica o questione secondaria ora tralasciata. – Io conto dunque di mettermi fra un mese a lavorare alla storia dell'*Estetica*: per la quale ho già raccolto bastante materia. Finita questa, riprenderò la prima parte; la correggerò; e chi sa? verso ottobre potrò consegnare a un editore il libro completo in due parti». B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., pp. 362-363.

mai giustificata – nella prima edizione dell’opera permangono alcuni nodi problematici irrisolti che, soltanto successivamente, il filosofo potrà affrontare sciogliendoli.

2.2.1 *La terza edizione dell’Estetica: dal meccanicismo all’idealismo*

Ci si potrebbe domandare, a questo punto, qual è il nesso, se c’è, tra le vicende editoriali che interessarono la pubblicazione dell’*Estetica*, e l’argomento di questa ricerca? E, in maniera più diretta, qual è il rapporto, se c’è, tra le diverse edizioni dell’*Estetica* – in particolare fra quella del 1902 e la terza edizione del 1908 – e l’incontro, sempre rimandato, e finalmente affrontato con la filosofia di Hegel?

Le due edizioni, seppure nelle linee generali e nella articolazione del sistema non presentino, apparentemente, sostanziali cambiamenti, mostrano, invece, differenze sostanziali, soprattutto in quelle parti che lo stesso Croce, nell’avvertenza alla terza edizione, ci tiene a segnalare. Scrive Croce: «Oltre un’accurata revisione letteraria (nella quale, come in quella delle bozze, mi ha soccorso il valido aiuto del mio buon amico Fausto Nicolini), ho fatto, in questa terza edizione, alcune modificazioni di concetto (specie nei capitoli X e XII della prima parte), nel modo che l’ulteriore meditazione e l’autocritica mi consigliavano».⁴¹

Oltre alla perpetua revisione formale, cui sempre Croce sottopose le diverse edizioni delle sue opere, questa volta ci si trova davanti a delle modificazioni di concetto, che, in sostanza, trasformano in maniera profonda alcuni importanti aspetti dell’opera.⁴²

⁴¹ B. Croce, *Avvertenza*, in Id., *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*, vol. I, cit., p. 10. Scrive Maggi: «Rispetto alla prima e alla seconda edizione, pubblicate da Sandron, la terza edizione dell’*Estetica*, pubblicata come le successive da Laterza, presenta non solo, come era nel costume di Croce, una minuziosa revisione della forma letteraria, ma anche un po’ dovunque modificazioni significative e spesso profonde. Di questa edizione (evidentemente tutta riconsiderata alla luce delle acquisizioni della Filosofia della pratica e della Logica, che appaiono di lì a poco), lo stesso autore segnala, nell’avvertenza datata novembre 1907, le “modificazioni di concetto”» (M. Maggi, *La filosofia di B. Croce*, cit., p. 95).

⁴² Una dimostrazione di tale cambiamento è dato dalla scelta, per certi versi obbligata, di Felicità Audisio, curatrice dell’opera per l’Edizione nazionale intrapresa dalla casa editrice Bibliopolis, di pubblicare due diverse edizioni dell’opera, stampando, assieme all’edizione definitiva, quella del 1904 dell’editore Sandron. Come sottolinea la stessa curatrice, «la terza edizione dell’*Estetica* (1908), e prima stampa presso Laterza, segna l’ingresso dell’opera nel *corpus* disegnato dall’autore, ed è cardine della Filosofia dello Spirito fin dall’inizio organata nella mente di Croce», non solo per questo essa ha un’importanza centrale, ma soprattutto per il fatto che si tratta «di una vera e propria riscrittura del testo, condotta in un periodo densissimo dell’operare del filosofo che va dall’inizio del 1907 all’inizio del 1909. Croce attendeva alla

Cambiamenti che, come Croce lascia intendere, potevano essere ancora più pesanti, ma che, per evitare uno stravolgimento totale del lavoro originale, ha preferito non operare, rimandando, per un maggiore chiarimento delle principali tematiche filosofiche collegate alla *Filosofia dello spirito*, a lavori successivi quali la *Logica* e la *Filosofia della pratica*.
Scrive Croce:

Ma non ho voluto introdurre correzioni e ampliamenti tali che mutassero il primitivo disegno del libro; il quale era, o voleva essere, una teoria estetica, compiuta ma breve, inquadrata in uno schizzo generale della Filosofia dello spirito. Per tutte le dottrine filosofiche generali o laterali, e per quelle stesse di Estetica che richiedono un più particolare svolgimento delle altre parti della filosofia (per es., quella della natura lirica dell'arte), rimando, chi desideri maggiori schiarimenti e più precise determinazioni, ai volumi della *Logica* e della *Filosofia della pratica*. I quali fanno tutt'uno con questo, e insieme compongono quella Filosofia dello spirito, in cui a mio vedere, deve assolversi l'intero compito della Filosofia.⁴³

In questo cambiamento,⁴⁴ che rappresenta un punto essenziale dello svolgimento del sistema crociano, una parte importante è stata giocata dal confronto che negli anni

composizione della *Filosofia della Pratica*, al rifacimento della *Logica*, con l'intermezzo, nel 1908, devoluto alla 'memoria' per il Congresso di filosofia di Heidelberg, *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte che dell'Estetica è la prima integrazione*» (F. Audisio, *Nota al testo*, in B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, vol. III, a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014, p. 31). Per un giudizio intorno all'edizione nazionale delle opere del filosofo napoletano – a cura del comitato scientifico presieduto da Mario Scotti e composto da Ettore Bonora, Enzo Bottasso, Alda Croce, Piero Craveri, Raffaello Franchini, Franco Gaeta, Aldo Garosci, Gaetano Mariam, Maurizio Mattioli, Giovanni Nencioni, Benedetto Nicolini, Alfredo Parente, Giorgio Petrocchi, Giovanni Pugliese Carratelli, Rosario Romeo, Gennaro Sasso, Vittorio Stella e Leo Valiani, – edita da Bibliopolis, e del complesso lavoro di sistemazione che essa ha richiesto, cfr. A. Savorelli, *I primi sedici volumi dell'Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce*, in «Rivista di storia della filosofia», LIX- 2004, n. 2, pp. 541-544 e P. Rossi, *Il ritorno di Croce*, in «Rivista di filosofia» LXXXIX, n. 2, agosto 1998, pp. 317-328. Si aggiunga, inoltre, l'importante convegno tenuto a Prato nel novembre 2006 i cui interventi sono stati raccolti in AA. VV., *Il filosofo Croce: venticinque anni dell'edizione nazionale delle Opere: giornata di studio, Prato, 17-18 novembre 2006*, a cura di M. Torrini, Bibliopolis, Napoli 2008. Per una breve ricognizione intorno agli interventi che hanno animato il convegno di Prato cfr. A. Musci, *Il filosofo Croce*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 3, 2007, pp. 599-604.

⁴³ Ivi, pp. 10-11.

⁴⁴ Come sottolinea Mustè «tra la prima e la terza edizione dell'*Estetica*, apparsa nel 1908, Croce aveva ripensato alcuni aspetti fondamentali della sua filosofia. Questo percorso, che fu rapido ma non lineare o privo di asperità, lo condusse a rimettere in discussione anche diversi momenti della teoria estetica. Tra l'una e l'altra edizione infatti, tra il 1902 e il 1908, erano apparsi scritti quali i *Lineamenti di logica* (1904-05), il *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1907) e la *Riduzione della filosofia del diritto al principio economico* (1907). Inoltre, Croce si era trovato a rispondere alle obiezioni che la sua *Estetica* aveva sollevate, e dunque a chiarire questioni non marginali, che dal problema dell'intuizione trascorrevano a quello delle altre forme e, quindi, della loro reciproca relazione» (M. Mustè, *Croce*, cit., p. 55). Anche Galasso, nelle sue considerazioni, riconduce all'incontro con Hegel le profonde modifiche compiute da Croce nella terza edizione dell'*Estetica*, mostrando come il sistema crociano, attraverso di esso, arrivi alla sua forma più matura. Scrive Galasso: «Nella determinazione di questo principio fu decisivo lo studio sistematico che all'uopo Croce sentì di dover intraprendere del pensiero hegeliano. Storico anche qui attendibile di se stesso, egli avrebbe poi raccontato che dall'*Estetica*, quale l'aveva formulata per la prima edizione del 1902, gli risultavano "residui di un certo naturalismo, che è piuttosto kantismo" e un riapparire qua e là dello "spettro della natura", di "cosa in sé", di trascendenza, mentre le distinzioni teorizzate nella vita dello spirito gli sembravano "poste con qualche astrattezza, almeno nelle parole e nelle immagini adoperate". E, avendo, dopo l'*Estetica*, "abbozzato una Logica", sentì che l'interlocutore decisivo in materia era fatalmente quello Hegel, del quale non poteva vantare una conoscenza soddisfacente. [...] Fu allora, infatti, che il "sistema"

successivi alla prima stesura Croce ha intrattenuto con la filosofia hegeliana. Come sostiene Mustè, riferendosi al lento e faticoso percorso di affinamento teoretico compiuto da Croce nel primo decennio del secolo, la «lotta contro quel dualismo fu dunque lunga e difficile, e attraversò in primo luogo, come ora vedremo, la costruzione dell'estetica. Solo diversi anni più tardi, quando (grazie allo studio di Hegel e all'elaborazione di una filosofia della pratica) Croce arrivò a congedare la teoria dei gradi e a elaborare quella del circolo delle forme spirituali, nella quale – scrisse – il capo (l'intuizione) si ricongiunge alla coda (alla vita pratica), trovando in essa il proprio contenuto, – solo allora il problema di fondo espresso dal concetto di intuizione sembrò sciogliersi, allontanando le ombre che ancora la vecchia metafisica gettava sopra di esso».⁴⁵ Nell'*Estetica*, infatti, le diverse attività vengono concepite come gradi delle due diverse sfere, teoretica e pratica, le quali sono poste in una relazione ascendente per cui le prime, estetica ed economica, costituiscono la base per le seconde, teoretica e etica, senza però avere alcuna relazione tra loro. Come si comprende si è molto lontani dalla circolarità, e soprattutto da quella idea di organismo, a cui il sistema crociano, nella sua maturità, ha affidato la complessa vita dello spirito. Ma nella terza edizione, seppure senza sconvolgere in maniera totale il disegno attuato nella prima forma dell'opera, cambia qualcosa.

Questo cambiamento è stato descritto in maniera puntuale ed estremamente preciso da Giovanni Gentile, le cui considerazioni occupano un punto di vista privilegiato poiché, dalla gestazione delle *Tesi* fino alla composizione della prima *Estetica*, Gentile è stato per Croce un importante interlocutore, nonché suo fidato collaboratore, e amico sincero. Come si è visto, nella già citata lettera del novembre 1898, Croce aveva confessato a Gentile il proprio progetto di comporre un trattato di estetica e di bere con più agio alle fonti filosofiche; e sempre a Gentile, aveva espresso la volontà di pubblicare, in forma di

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. Sicché è in questi anni tra il 1905 e il 1908 che va riconosciuta, se mai si volesse o dovesse argomentarla, una scansione del pensiero di Croce ancor più che fra il 1898 e il 1900, quando l'*Estetica* aveva assunto la sua “prima forma”» (G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., pp. 154-155). Anche secondo Maggi, le modifiche operate da Croce nei confronti della propria teoria estetica sono strettamente collegate agli sviluppi “logici” che hanno interessato il sistema negli anni successivi alla pubblicazione della prima *Estetica*. Scrive Maggi: «In modo consentaneo alle impostazioni della logica, il ripensamento dell'Estetica quale si riassume nella formula dell'intuizione lirica garantisce che anche l'oggetto di essa sia risolto pienamente in un prodotto: identificandosi con il sentimento, la passione, gli stati d'animo, cioè con quell' “economico-vitale” che a pieno titolo fa anch'esso parte dello spirito, come un suo grado specifico. E se Croce continuerà ad affermare la sostanziale continuità tra la primitiva e la nuova definizione dell'arte, egli stesso però metterà in evidenza la portata delle acquisizioni concettuali che sono presupposte al passaggio dalla formulazione iniziale all'intuizione “lirica”» (M. Maggi, *La filosofia di B. Croce*, cit., p. 93)

⁴⁵ M. Mustè, *Croce*, cit., p. 40.

memoria, la parte teorica del lavoro; e sempre con l'amico, il filosofo si era costantemente confrontato, esprimendo i propri dubbi, e mettendo alla prova gli abbozzi delle proprie teorie nelle lunghe lettere e nelle animate discussioni tenute a Napoli.

Eppure, sorprende che il filosofo siciliano sia stato tenuto allo scuro di questo progetto di revisione. Croce annuncia a Gentile il lavoro svolto, soltanto a stesura completata, il 28 febbraio del 1908, dopo aver già inviato il manoscritto al tipografo per l'inizio del lavoro di composizione.⁴⁶ L'amico, sorpreso dalla scelta di lasciarlo allo scuro di questa importante iniziativa – visto soprattutto il ruolo di interlocutore privilegiato svolto lungo tutto il periodo di gestazione dell'opera – scrive a Croce: «Ho appreso con gran piacere che è in corso di ristampa, con molte modificazioni, la tua estetica. Non me ne avevi scritto nulla».⁴⁷ A dire il vero, Gentile era a conoscenza da tempo della volontà di Croce di modificare l'*Estetica*, il quale lo aveva informato, nell'agosto del 1907,⁴⁸ circa il proposito di dare fuori, prima della riedizione dell'opera, una filosofia della pratica e la seconda edizione della *Logica*, a cui stava lavorando. La sorpresa di Gentile non era rivolta quindi tanto al lavoro di rielaborazione del trattato, del cui progetto era informato, quanto al fatto di non essere stato fatto partecipe di questo importante passo editoriale. Nonostante questo, il punto di vista di Gentile – grande conoscitore delle posizioni estetiche crociane – offre un importante contributo intorno al problema.

Nel proprio lavoro intorno all'estetica di Croce, e, in particolare, nel capitolo dedicato alla terza edizione dell'*Estetica*, Gentile offre delle analisi approfondite intorno a quei cambiamenti concettuali che hanno investito la nuova edizione dell'opera, centrando l'attenzione sul ruolo giocato dalle conquiste teoretiche, soprattutto quelle legate alla prospettiva idealistica, che l'amico era venuto via via elaborando. Scrive Gentile: «La nuova edizione differisce dalle precedenti non solo per l'accurata revisione letteraria, da cui il libro ha acquistato assai in lucidità e nettezza di contorno, ma principalmente per frequenti e importanti modificazioni di pensiero, che non toccano le idee fondamentali dell'estetica, ma la dottrina filosofica generale, a cui quelle fin da principio eran connesse, e che ha continuato dal 1900 ad oggi ad esercitare senza posa lo spirito sempre vigile del nostro amico, approfondendosi sempre più, come apparisce dai posteriori lavori sulla logica e su Hegel, e dai molti saggi della sua *Critica*».⁴⁹

⁴⁶ B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, cit., p. 288.

⁴⁷ G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. III, a cura di S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1976, p. 186.

⁴⁸ Cfr. B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, cit., p. 255.

⁴⁹ G. Gentile, *Frammenti di estetica e letteratura*, Carabba, Lanciano 1920, p. 162.

Uno dei cambiamenti più importanti, come si diceva, e come ricordava lo stesso Croce nel *Contributo* – nelle pagine in cui riconosceva i limiti della prima edizione e i residui naturalistici presenti in essa – è quello riguardante il rapporto fra natura e spirito. Nella prima *Estetica* lo spirito, nell'elaborare le rappresentazioni, riceve il materiale da una realtà a esso esterna, subendo quasi passivamente tale flusso di dati materiali. La realtà, come natura, estranea e non perfettamente conoscibile, permane come altro in cui c'è un residuo noumenico, uno scarto incolmabile, cui lo spirito si deve arrendere. Le stesse sensazioni, non sono altro che reazioni meccaniche a quegli stimoli, che giungono da questo fondo irrazionale e che determinano quindi la produzione delle rappresentazioni. Come si comprende, seppure questi residui di kantismo coinvolgono solo una parte della prima *Estetica*, avendo a che fare con il rapporto che l'attività spirituale ha con la realtà, essi condizionano un aspetto essenziale della struttura e dell'organizzazione delle attività spirituali, in quanto, fanno sì che la forma aurorale dello spirito nasca, essenzialmente, da dei dati passivi ricevuti dall'esterno. Passività che, essendo all'origine della vita dello spirito non può che ripercuotersi, come peccato originale, sull'intera struttura in cui esso si articola. Ma, nella terza edizione, come sottolinea Gentile, «il progresso dell'idealismo primitivo ha portato logicamente il Croce alla negazione della natura in quanto tale, com'era sempre ammessa nella Prima Estetica, quasi meccanismo e passività».⁵⁰ E in particolare, uno dei mutamenti più importanti, ad esempio, «è quello introdotto al principio del cap. XIII intorno a quello che si diceva accompagnamento fisico psicofisico dell'attività estetica. Dove infatti il concetto più profondo del rapporto tra natura e spirito esigeva una radicale trasformazione del punto di vista, da cui si guardava la questione nelle edizioni precedenti».⁵¹

Il sentimento estetico, come si vedrà più avanti, sarà il protagonista di una delle più importanti variazioni presenti nella nuova edizione. Nel 1902, a proposito della relazione che coinvolge l'attività estetica e il materiale su cui essa forgia le rappresentazioni, Croce scriveva:

A prima vista, la formola: *sentimento estetico* sembra irrazionale. Il fatto estetico è attività spirituale: il sentimento è passività organica. Piacere e dolore, i due poli del sentimento, sono impressioni dell'organismo. [...] E teniamo per esattissimo che il sentimento di piacere e di dolore è semplice fatto organico. Gli è perciò che, quando si parla di un'*attività del sentimento*, noi non possiamo scorgere in questa frase se non un mero uso linguistico. Ed illusoria ci sembra la ricerca, tentata e

⁵⁰ Ivi, p.163.

⁵¹ Ivi, p. 164.

ritentata più volte di un *ideale* o *regolativo* del *sentimento*: quest'ultimo non può dar luogo a un ideale, appunto perché è un fatto dell'organismo.⁵²

Come si può notare esiste una netta scissione fra ciò che, in quanto attività, appartiene alla vita dello spirito e gli elementi passivi che, sotto forma di impressioni, forniscono il materiale alla rappresentazione estetica. Al sentimento è negato ogni carattere di attività, esso è e rimane un fatto materiale legato alla natura animale dell'uomo, un fatto organico coincidente con la materialità estranea allo spirito. Ma nonostante questo, dovendo comunque conciliare i due aspetti, l'attività spirituale e il materiale su cui essa si innalza, Croce riconosce il ruolo fondamentale giocato da quest'ultimo nella sfera estetica affermando che, «se il sentimento non è attività, non è detto che non possa accompagnarsi con l'attività spirituale. Questa, infatti, si svolge non altrove che in ciò che si chiama organismo: ha per base ciò che si dice l'essere naturale dell'uomo».⁵³

Ciò che è stato escluso dalle attività spirituale, poiché connotato da una passività originaria, e quindi estraneo alla laboriosità dell'individuo, torna a giocare un ruolo fondamentale nel processo della conoscenza, e di tutte le sfere della vita dello spirito, in quanto base su cui questa stessa vita si fonda.

L'essere naturale dell'uomo, alieno al dinamismo e alla vivacità proprie delle attività in cui si suddividono le due sfere della teoresi e della pratica, diventa il centro su cui viene costruito il sistema. Affermare, come ha fatto Croce, che ogni attività spirituale ha come base l'essere naturale dell'uomo, inteso come materiale irrazionale impenetrabile ad ogni attività spirituale, significa ricadere in un dualismo insuperabile di Spirito e natura, in cui non ci può essere conciliazione o tentativo di mediazione. Croce tenta, comunque, di mediare questo dualismo mettendo in evidenza le relazioni che intercorrono fra l'organismo, base di ogni successiva attività, e la facoltà estetica di creare rappresentazioni. Scrive Croce, in un passaggio molto importante: «Non solo l'organismo psichico le fornisce la materia o il contenuto, che son le *impressioni*, senza le quali essa ozierebbe agitandosi nel vuoto; ma l'elaborazione stessa delle impressioni non può non essere, a sua volta, un fatto psichico, cioè altre impressioni. Gli è per questo che molti non riescono a constatarne l'esistenza, e a coglierne la peculiarità e l'originalità. Chi guarda di fuori, scorge il di fuori; e chi appunta, come Nelson il cannocchiale sull'occhio cieco, può affermare con tutta la verità che non vede nulla».⁵⁴ Senza il materiale fornito dalla natura

⁵² B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia* [Sandron 1904], vol. II, a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014, p. 98.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, pp. 98-99.

organica dell'individuo, lo spirito resterebbe immobile, in uno spazio vuoto e privo di movimento. Ma, nonostante il tentativo di trovare questa conciliazione, legando in maniera stretta attività spirituale e impressioni, o sentimenti che dir si voglia – riconoscendo una certa consequenzialità, che rimane comunque vittima di un rapporto di causa-effetto –, in ultima istanza, il filosofo è costretto ad ammettere il permanere di un residuo insopprimibile, e mai conoscibile, di quelle impressioni più profonde, appartenenti alla parte animale dell'uomo. Scrive Croce: «L'attività spirituale si traduce, dunque, sempre in un fatto psichico, cioè in impressioni e sentimenti. Ma una profonda distinzione è da fare tra le impressioni concomitanti dell'attività e quelle che si presentano scompagnate dall'attività e sono meramente organiche: tra le impressioni dell'uomo in quanto uomo, e quelle dell'animale o dell'uomo in quanto animale. Se si volesse figurare ciò graficamente, si dovrebbe porre tra le une e le altre la relazione che corre tra due parallele».⁵⁵ Quella delle due rette parallele è una metafora che rappresenta in maniera precisa il dualismo che regge questa prima costruzione del sistema crociano, una scissione che porta con sé numerosi problemi per potere concepire quella che invece sarà la matura formulazione, la quale attinge sempre alle figure della geometria, del circolo delle attività spirituali. Considerate le impressioni e il sentimento come un che di meccanico che colpisce l'individuo, come qualcosa di esterno a esso, e dotato di un fondo inconoscibile, si crea un punto di discontinuità ineludibile che spezza il dinamismo dello spirito, in quanto l'attività cede, in quella parentesi, alla discontinuità, il valore trapassa nel non-valore – e non nel disvalore che rappresenta comunque l'altra faccia della medaglia.

Come si è visto, quindi, rimane un residuo noumenico ineliminabile, “meramente organico”, impossibile da mediare attraverso l'attività dell'uomo, che condanna questa prima forma dell'*Estetica* a un dualismo insuperato e, date le premesse, insuperabile, che soltanto una rivoluzione all'interno della formulazione crociana poteva cancellare.

Gentile, ricevute da Croce le bozze della prima parte dell'*Estetica*, il 10 dicembre del 1901,⁵⁶ fa consegnare a Croce quattro fogli con alcuni appunti che manifestano all'amico

⁵⁵ Ivi, p. 99.

⁵⁶ Scrive Gentile: «Carissimo Croce, Quando stamane è venuto il vostro servitore, io non m'ero ancora levato; perciò gli feci dare senz'altro le bozze con alcuni appunti che ieri avevo scritti a letto. Ma avrei voluto anche mandarvi due righe per congratularmi un'altra volta con voi del bellissimo lavoro che avete fatto. È un'opera veramente filosofica come in Italia non se ne vede più da un pezzo, e che resterà a fare onore a voi e agli studi nostri. Voi sapete se son facile alle lodi e se sono sincero, e vorrete quindi credermi pienamente che ho letto le vostre bozze con viva soddisfazione da una parte e con non minore orgoglio dall'altra pel nostro paese, che entra o rientra in questo campo dell'estetica con un'opera tale. E ciò anche vi spieghi perché io sia stato corrivo quanto sono stato a proporvi qua e là lievi mutamenti e a sottoporvi le osservazioni suggeritemi dalla lettura affrettata che ho potuto fare del vostro lavoro. Ciò che piace e si ama si vorrebbe perfetto» (B.

alcuni importanti dubbi relativi alla parte teorica del trattato. Il contenuto di quegli appunti è molto importante perché mostra come molti degli aspetti che Gentile portava all'attenzione di Croce subiranno un sostanziale cambiamento nella terza edizione.

In primo luogo Gentile punta l'attenzione sul problema metafisico della filosofia della natura e sulle relazioni che intercorrono tra il soggetto e la realtà circostante, e sul mancato riconoscimento, a suo avviso, da parte di Croce del complesso rapporto che lega spirito e natura. Scrive Gentile: «Facendo della filosofia la scienza dello spirito voi ne escludete la metafisica, e mi pare che per questa intendiate la filosofia della natura. Ora: 1° la realtà, che è il vero oggetto della metaf. non è soltanto la natura ma anche lo spirito; sicché per intendere che è lo spirito occorre intendere prima che è la realtà; 2° anche studiando lo spirito non si può prescindere dalla natura; perché come si dà lo spirito conto di se medesimo se non riesce a darsi conto di ciò che è il suo contenuto? Lo spirito non perviene alla filosofia, se non dopo aver acquistato la cogniz. del mondo esterno. Lo spirito, in generale, domina tutta la natura. Dalla cognizione empirica, elaborata anche dalle cosiddette scienze naturali, è necessario che lo spirito, per intender se stesso, salga al concetto della natura». Non è possibile, insomma, che ci sia un fondo inconoscibile, estraneo allo spirito, un residuo inaccessibile davanti al quale lo spirito è costretto a rinunciare ad ogni sua ambizione conoscitiva, deponendo le proprie armi e arrendendosi all'irrazionale. E continuava criticando il concetto espresso da Croce del sentimento come fatto organico, pur accettando la conclusione crociana che poneva in risalto l'importanza dell'essere naturale dell'uomo, intesa come componente essenziale dello stesso spirito: «Non mi pare che il sentimento possa dirsi mai *fatto organico, naturalità organica*; perché il sentire è estraneo al concetto dell'organismo; es.: la pianta. Tra l'organismo e lo spirito c'è l'anima, il psichico. Bene è detto a p. 78 in principio *l'essere naturale* dell'uomo, perché la natura comprende anche l'animalità». Anche se bisogna tenere presente il discorso precedente intorno al concetto di natura, la quale, tutt'altro che estranea allo spirito e a esso inaccessibile, è vista, piuttosto, come un momento essenziale della vita spirituale.

Per quanto riguarda la questione del sentimento, e del suo mancato riconoscimento all'interno delle attività dell'uomo, appuntava: «[A] p. 80 si ammette che l'attività dello spirito possa svolgere [*sic*] *esplicare* dal sentimento l'appetito. Ma non si dice in che modo; e

Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Nino Aragno Editore, Torino 2014, p. 37). Le citazioni che seguono sono tratte dai fogli inviati da Gentile e pubblicati in coda alla lettera del 10 dicembre (cfr. Ivi, pp.38-40).

non par possibile. Il sentimento voi lo dite passività (tale è relativamente allo spirito); e l'appetito è attività. Come può essere involuto il secondo nel primo? — Avete pienamente ragione circa la classificazione dei sentimenti. Ma non mi pare giusto paragonare a questa la classificazione dei fatti psichici. Una volta si tratta di differenza di aggettivi, un'altra di sostantivi. Pensateci un po'. — Per lo meno bisognerebbe chiarire che intendete voi per sentimento».

Croce, ricevuti gli appunti di Gentile, scrive all'amico: «Vi ringrazio di cuore della vostra lettera sul mio libro. So quanto siete ponderato e prudente, e perciò do molto valore al vostro giudizio; e ne traggio conforto: conforto di cui ho bisogno perché da un pezzo si sviluppa in me sempre maggiore l'*ipercritica*».⁵⁷

Quel bisogno di ipercritica crescente nel profondo dell'animo doveva portare Croce a ripensare a molti di quei problemi evidenziati dall'amico e già presenti nell'intimo della propria coscienza, come testimonia la precedente lettera, conducendolo a un sostanziale ripensamento del sistema che, seppure nelle sue linee generali, aveva trovato una accomodamento che resterà pressoché definitivo, coinvolgerà molti aspetti importanti, portando ad una vera e propria rivoluzione concettuale rispetto all'edizione precedente.

Una rivoluzione che passa attraverso delle tappe importanti e progressive su cui non ci si può soffermare, poiché condurrebbero il discorso lontano dal percorso tracciato. Basti ricordare, oltre ai volumi successivi del sistema e al saggio intorno al pensiero hegeliano, la conferenza che Croce tenne ad Heidelberg nel 1908, in cui il filosofo cerca di eliminare il residuo dualistico che aveva connotato la sua prima teoria estetica attraverso il riconoscimento del sentimento come appartenente alla sfera pratica dello spirito. In questa conferenza, infatti, «Croce aveva tentato di risolvere il dualismo di intuizione e sentimento, di forma e contenuto, estetica l'una ed economico l'altro, mostrando come il carattere lirico dell'arte coincidesse con il suo carattere d'intuizione pura, cioè priva di concetti. Ma in seguito egli si volse a esaminare ora l'uno ora l'altro dei termini della sintesi».⁵⁸

E, infatti, Croce, in un lungo passaggio che merita di essere citato per intero, scriveva:

⁵⁷ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p.41.

⁵⁸ C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., pp. 160-161. Poco prima Antoni aveva messo in evidenza un altro sviluppo essenziale delle riflessioni crociane intorno all'attività estetica. A proposito del *Breviario di estetica* scrive Antoni: «Ma nel 1912, nel *Breviario di Estetica*, vi è una novità di capitale importanza: alla forma è applicato il concetto kantiano della sintesi a priori. La forma acquistava così il carattere d'un atto, che aveva davanti a sé o prima di sé, come sua materia, un altro momento spirituale, un'altra forma. Il problema, quindi, si allargava, in quanto diventava il problema del trapasso da una forma ad un'altra e della riduzione di una forma a materia d'una sintesi successiva» (Ivi, p. 160).

Or bene, la verità è proprio questa: che l'intuizione pura è essenzialmente liricità. Tutte le difficoltà, che si muovono in proposito, nascono dal non avere inteso a fondo quel concetto, penetrandone l'intima natura ed esplorandone le molteplici relazioni. Quando lo si considera attentamente, dal seno di esso si vede spuntare l'altro, o, meglio, l'uno e l'altro si svelano come uno e medesimo; e si esce dal trilemma disperato: o di negare il carattere lirico e personale dell'arte; o di asserirlo come aggiuntivo, estrinseco e accidentale; o di escogitare una nuova dottrina di Estetica, che non si sa dove trovare. – Infatti, come si è già notato, che cosa vuol dire intuizione pura, se non pura di ogni astrazione e di ogni elemento concettuale, e, perciò; né scienza, né storia, né filosofia? Il che importa che il contenuto dell'intuizione pura non può essere né un concetto astratto, né un concetto speculativo o idea, né una rappresentazione concettualizzata ossia storicizzata; e, quindi, neppure una così detta percezione, la quale è rappresentazione intellettualmente discriminata e, perciò, storicizzata. Ma, fuori della logicità nelle sue varie forme e miscugli, altro contenuto psichico non rimane se non quello che si chiama appetizioni, tendenze, sentimenti, volontà; fatti, i quali, in fondo, sono tutt'uno, e costituiscono, cioè, la forma pratica dello spirito, nelle sue infinite gradazioni e nella sua dialettica (piacere e dolore). L'intuizione pura, non producendo concetti, non può, dunque, rappresentare se non la volontà nelle sue manifestazioni ossia non può rappresentare altro che stati d'animo. E gli stati d'animo sono la passionalità, il sentimento, la personalità, che si trovano in ogni arte e ne determinano il carattere lirico.⁵⁹

Senza entrare in maniera più approfondita nel merito della questione che questa densissima riflessione crociana porta con sé, quello che più importa è sottolineare come, attraverso l'approfondimento della prospettiva idealistica, Croce riesca a superare quello scarto, presente nelle *Tesi* e nella prima edizione dell'*Estetica*, tra organico e spirituale, Natura e Spirito, materia brutta e attività. Un grande contributo, in tale direzione, fu dato sicuramente anche dalla composizione della *Filosofia della Pratica*, opera all'interno della quale il filosofo approfondisce alcuni aspetti essenziali dell'attività economica, affrontando il problema della realtà e di quel "manichino", la natura, che di essa ci formiamo. E, infatti, scrive Croce: «Natura, tuttavia, potrà apparire l'attività pratica rispetto alla teoretica; ma non già come qualcosa fuori dello spirito, che a questo si contrapponga, si bene come forma dello spirito, che venga contrapposta ad altra forma».⁶⁰

⁵⁹ B. Croce, *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 6, 1908, p. 335 poi in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana* [1910], Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 11-39. Per quanto riguarda la dimensione problematica del sentimento all'interno della teoria estetica crociana e nei suoi sviluppi successivi – in particolare, nel libro sulla *Poesia* – cfr. G. Sasso, *Croce: estetica e critica letteraria*, in «La Cultura» XLVII, n. 3, dicembre 2009, pp. 371-411.

⁶⁰ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica* [1909], a cura di M. Tarantino con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 30. Per quanto riguarda la *Filosofia della pratica*, cfr. A. Bausola, *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1966; Sasso G., *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, pp. 425-706 e Id., *Pratica*, in *Il filosofo Croce. Venticinque anni dall'Edizione nazionale delle Opere...*, cit., pp. 85-180; M. Montanari, *Saggio sulla filosofia politica di Benedetto Croce. La "filosofia dello spirito" come costruzione di una egemonia*, Angeli, Milano 1987; G. Giordano, *Il concetto di legge nella Filosofia della pratica di Benedetto Croce*, in AA. VV., *Croce filosofo...*, cit., pp. 407-426 e Id., *L'etica di Croce. La Filosofia della pratica*, in "Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti", Classe di Lettere Filosofia e Belle Arti, vol. LXXVIII (2002), Acc. Pel. – ESI, Messina-Napoli 2005, pp. 139-154, Id., *Ripensando "Filosofia della pratica"*, in "Complessità", 1-2, 2010, Sicania, Messina 2011, pp. 101-120, Id., *Filosofia dell'economia e scienza dell'economia. Intorno ad alcune pagine crociane di "Filosofia della pratica"*, in "Bollettino Filosofico", XXVIII, 2013, pp. 167-182; G. Pezzino, *Morale e società in Benedetto Croce*, CUECM, Catania 1998 e Id., *La fondazione dell'etica in Benedetto Croce*, CUECM, Catania 2008; B. Troncarelli, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce*

E, tornando su questo problema della natura, riconoscendo l'importanza delle proprie riflessioni intorno al riconoscimento della natura pratica delle scienze e del loro metodo schematico e classificatorio di agire sulla realtà, operate nella *Logica*, afferma: «Fa ostacolo un pregiudizio scolastico, un idolo dell'intelletto, l'ipostasi di quel concetto di "natura", che la Logica ci ha insegnato essere nient'altro che il processo astrattivo, meccanizzante, classificatorio dello spirito umano: si scambia il procedere naturalistico dell'intelletto con la realtà concreta, e, mitologizzando un modo del fare spirituale per cui si spezza la realtà e la si rende materiale, si viene a favoleggiarlo come reale esistenza di una sequela di enti materiali. Dell'errore di tale ipostasi furono schiavi anche quegli idealisti i quali, pur pensando tutto come attività dello spirito, si arrestarono dinanzi alla Natura e ne fecero un gradino inferiore dello Spirito o uno spirito alienato da sé, una coscienza inconsapevole, un pensiero pietrificato; e per essa crearono una speciale filosofia (quasi che tutta l'altra non bastasse), che vollero intitolare Filosofia della natura». ⁶¹ Come si può notare, Croce, pur mettendo in evidenza il contributo – che per certi versi rappresenta una delle migliori soluzioni offerte intorno a questo problema ⁶² – dato dagli idealisti, con la loro coscienza del fatto che tutto è attività spirituale, al problema

(1900-1952), Giuffrè, Milano 1995; C. Bertani, *Il posto del diritto nella filosofia della pratica di Benedetto Croce. Un'interpretazione*, in AA. VV., *Croce filosofo...*, cit., pp. 51-78.

⁶¹ Ivi, p. 177.

⁶² Si vedano in proposito alcuni importanti passi dell'Enciclopedia, opera tenuta in gran considerazione da Croce, e della quale curò la traduzione in lingua italiana. Nel commento al paragrafo §95 scrive Hegel «Nell'esser per sé è introdotta la determinazione dell'*idealità*. L'*essere determinato*, concepito dapprima solo secondo il suo essere o la sua affermazione, ha *realtà* (§ 91); e, per conseguenza, anche la finità è dapprima nella determinazione della realtà. Ma la verità del finito è invece la sua *idealità*. Egualmente, l'infinito dell'intelletto, che, posto accanto al finito, è anche sol uno dei due finiti, è qualcosa di non vero, d'*ideale*. Questa idealità del finito è la proposizione fondamentale della filosofia, e ogni vera filosofia è perciò *idealismo*» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad., pref. e note di B. Croce, prefazioni di Hegel tradotte da A. Nuzzo, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 112). Un altro importante contributo, riguardante il rapporto tra il soggetto e la realtà, è dato dall'aggiunta al § 359, in cui Hegel mostra come l'abbandono dell'idea, di stampo meccanicista, che il rapporto tra l'individuo e la realtà circostante avvenga attraverso l'azione di cause esterne al soggetto, rappresenti un momento importante del cammino verso l'idealismo, pur denunciando l'insufficienza della teoria dell'eccitamento. Afferma Hegel: «È un passo importante fatto verso l'idea esatta dell'organismo l'aver sostituito in essa all'*azione delle cause esterne* l'*eccitamento* per mezzo di *potenze esterne*. Comincia qui l'*idealismo*; che, cioè, niente potrebbe avere una relazione positiva col vivente, se questo non fosse in sé e per sé la possibilità di tale relazione; e cioè se la relazione non fosse determinata mediante il concetto, e quindi del tutto immanente al soggetto. Ma l'introduzione nella *teoria* dell'*eccitamento* di certe condizioni materiali e formali, che per molto tempo sono state considerate come filosofiche, è così antifilosofica, come un qualsiasi miscuglio scientifico di determinazioni riflessive» (Ivi, p. 351). E, infine, per quanto riguarda il problema del sentimento, le riflessioni hegeliane risultano molto importanti nell'ottica del ripensamento crociano intorno al sentimento estetico e il suo riconoscimento all'interno delle attività dello spirito. Nell'aggiunta al § 447, è possibile leggere il seguente ragionamento: «Contro la semplicità del sentimento si suole presupporre piuttosto come originario il *giudizio* in genere, la distinzione della coscienza in un soggetto ed un oggetto così la determinatezza della sensazione viene dedotta da un *oggetto indipendente* esterno o interno. Qui, nella verità dello spirito, è andato in rovina questo punto di vista della coscienza, che era opposto al suo idealismo; e la materia del sentimento è posta di già come immanente allo spirito» (Ivi, p. 438).

della Natura, allo stesso tempo, sottolinea il loro errore consistente nel non aver riconosciuto anche nel concetto di natura l'attività dello spirito, considerandola come un gradino inferiore rispetto a esso, e necessitante di una filosofia speciale, a essa dedicata, attraverso cui dedurre i fenomeni naturali e riconoscere il loro graduale sviluppo fino al raggiungimento della coscienza.

Nella nuova edizione, questa sopraggiunta consapevolezza nei confronti della natura ha permesso delle modifiche sostanziali nella struttura di quei capitoli, come il X e il XII, che nella precedente versione presentavano, come si è visto in precedenza, degli elementi di insuperabile dualismo fra l'attività dello spirito e la natura organica che ne sta alla base, descritte da Croce attraverso la significativa immagine delle rette parallele. A proposito di questi cambiamenti scrive Gentile:

Del resto, tutto il cap. X e il XII (lo avverte lo stesso autore nell'Avvertenza preliminare) sono stati rifatti. E se uno comprende una teoria affatto nuova dei sentimenti estetici; l'altro una nuova critica all'estetica del simpatico e dei concetti pseudoestetici. Rispetto ai sentimenti estetici il pensiero del Croce ha acquistato maggiore coerenza, liberandosi dal concetto di natura, che anche qui faceva capolino. Giacché nelle edizioni precedenti il così detto sentimento estetico, negatogli il carattere di attività, era ridotto a un elemento passivo come impressione organica concomitante all'attività estetica, derivante dal rapporto che questa, come ogni attività spirituale avrebbe con "ciò che si dice organismo" o "essere naturale dell'uomo".⁶³

⁶³ G. Gentile, *Frammenti di estetica e letteratura*, cit., pp. 167-168. Gentile, in queste pagine, mostra come anche intorno al problema del principio dell'arte, e della sua genesi, Croce, alla luce delle nuove acquisizioni concettuali, abbia operato sostanziali cambiamenti. Scrive Gentile: «Prima egli aveva definito questo problema "metafisico e a nostro parere inesistente". Definizione che comprometteva il carattere filosofico dell'estetica, la quale può essere filosofia solo a patto di dedurre il suo principio, cioè di entrare a sua volta nel sistema unico della verità. Ora invece il Croce riconosce che questo problema filosofico, come quello intorno all'origine (natura, indole) dell'arte, è "compimento del precedente, anzi coincidente con esso, sebbene sia stato talvolta stranamente interpretato e risolto da alcune arbitrarie e fantastiche metafisiche". E dice benissimo perché la vera determinazione filosofica della natura dell'arte, è la sua deduzione, o dimostrazione della sua necessità nell'organismo del reale. Questo nuovo orientamento nella considerazione fondamentale dell'Estetica è gran progresso della nuova edizione sulle precedenti; e non può risultare, com'è facile intendere, se non dall'intero sistema. Intanto fin d'ora è chiaro il carattere più rigorosamente idealistico assunto dall'estetica del Croce» (Ivi, p. 165). E dopo aver sottolineato come la teoria dell'errore, maturata nelle opere posteriori, venga utilizzata nella nuova *Estetica* a proposito del brutto e delle sue relazioni con l'attività pratica, Gentile passa a mostrare come il problema del brutto dava il modo a Croce di mettere alla prova un altro aspetto delle sue riflessioni successive: «Ma il problema del brutto tentava il Croce da un altro lato a riprendere le sue precedenti teorie col cresciuto vigore speculativo di questi ultimi anni, là dove (cap. X) tratta *I sentimenti estetici e la distinzione del bello e del brutto*: e gli si presentava l'occasione di mettersi a profitto la dottrina hegeliana da lui accolta nel suo saggio su Hegel del 1906, dell'unità dei contrari» (Ivi, p. 167). Gentile fa notare, comunque, come Croce, nonostante le nuove posizioni, non abbia calcolato la mano nelle sue modifiche dell'opera: «Ma, venuto a definire il concetto del valore e del disvalore rispetto all'attività estetica (bello e brutto), egli ha creduto che l'intervento del principio dialettico potesse essere causa di turbamento al primitivo disegno del libro; e s'è contentato perciò di un semplice accenno, lasciando aperta la questione, rinviata così ad altra parte dell'opera» (*Ibidem*). Ma d'altronde come si è visto anche lo stesso Croce nell'avvertenza segnalava la scelta operata di non modificare in maniera pesante il piano dell'opera, se non per quanto riguarda le parti in cui una revisione si presentava come necessità inaggirabile, per non sconvolgere lo spirito e l'originalità di quel lavoro.

Ma vediamo direttamente le modifiche apportate da Croce. Prendendo in esame il capitolo X, in cui il filosofo si sofferma sulla questione del sentimento estetico, definendo il sentimento come passività organica, e piacere e dolore come impressioni dell'organismo e in quanto tali semplici fatti organici, ci si accorge della rivoluzione compiuta all'interno della teoria estetica crociana. Dopo aver definito il sentimento come una delle parole maggiormente polisense della storia della filosofia, e descritti alcuni dei significati che in genere gli sono stati attribuiti, Croce, ribaltando completamente la precedente prospettiva, scrive: «Ma qui essa non ci riguarda in nessuno di cotesti due significati, né negli altri che pure le sono stati conferiti per designare altre forme conoscitive dello spirito, sì bene in quello soltanto onde il sentimento è inteso come una speciale attività, di natura non conoscitiva, avente i suoi poli, positivo e negativo, nel piacere e nel dolore. Attività, cotesta, che ha messo sempre in grandi impacci i filosofi i quali si sono provati perciò o a negarla in quanto attività o ad attribuirle alla natura, escludendola dallo spirito. Ma entrambe queste soluzioni sono irte di difficoltà, e tali che a chi le esamini con cura si dimostrano alla fine inaccettabili. Perché che cosa potrebbe mai essere un'attività non spirituale, un'attività della natura, quando noi non abbiamo altra conoscenza dell'attività se non come spiritualità, e della spiritualità se non come attività, e natura è in questo caso, per definizione, il meramente passivo, inerte, meccanico, materiale? D'altra parte, la negazione del carattere di attività al sentimento viene energicamente smentita proprio da quei poli del piacere e del dolore, che appaiono in esso e mostrano l'attività nella sua concretezza e, diremmo, nel suo fremito».⁶⁴ La prima grande acquisizione è data dal riconoscimento del sentimento come attività, un'attività non conoscitiva ma comunque facente parte, in quanto pratica, di una delle sfere dello spirito. Piacere e dolore, che precedentemente erano stati definiti come dei semplici fatti organici, divengono, adesso, gli elementi centrali attraverso cui riconoscere il dinamismo spirituale del sentimento, partecipi del fremito dell'"attività nella sua concretezza".

In un discorso che, seppure sembri genericamente indirizzato al modo di considerare il sentimento nel corso della storia della filosofia, è chiaramente indirizzato alle sue precedenti conclusioni intorno al problema scrive, quasi giustificandosi per la soluzione prospettata nella precedente versione dell'opera: «Se il sentimento è stato alle volte considerato come attività organica o naturale, ciò è accaduto appunto perché esso non coincide né con l'attività logica né con quella estetica né con quella etica; e, guardato dal

⁶⁴ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, vol. I, cit., pp. 113-114.

punto di vista di quelle tre (che erano le sole che si ammettessero), appariva fuori dello spirito vero e proprio, dello spirito nella sua aristocrazia, e quasi determinazione della natura o della psiche in quanto natura». ⁶⁵

Con queste importanti modifiche Croce risolve il rapporto tra l'attività spirituale e la realtà circostante, riconoscendo, ora in maniera sicura, nel sentimento una delle principali attività dello spirito, sottraendolo così da quella natura inorganica cui precedentemente lo aveva relegato. Come sottolinea Gentile, nella versione precedente, «il sentimento postulava qualche cosa di diverso dallo spirito, ancorché privo d'ogni forma di attività. Ciò che veniva ad essere un imbarazzo per l'idealismo, a cui il Croce tendeva. Imbarazzo ora vinto, una volta riconosciuta la natura attiva del sentimento, che diviene un'attività, esso stesso, dello spirito: secondo il Croce, la forma più elementare dell'attività pratica, qual'è [*sic*], per lui, l'economica». ⁶⁶ Pare, allora, giustificato il giudizio con cui Gentile chiude le proprie riflessioni intorno alla nuova edizione dell'*Estetica*: «In conclusione, tutta l'*Estetica* del Croce ha in questa terza edizione acquistato più piena e ferma coscienza del proprio carattere idealistico; e quindi tutte le sue parti hanno raggiunto più salda coerenza. Che se qua e là lascia tuttavia aperti problemi, che prima parevano già risolti, essi sono come tanti tentacoli che questo primo trattato getta verso quelli che lo seguiranno subito». ⁶⁷

E questa “più piena e ferma coscienza del proprio carattere idealistico” fu uno degli aspetti che legò i due in un'altra grande impresa, forse il frutto più maturo di quella collaborazione, che tenne insieme i due amici fino al dissidio, già aperto dalla famosa polemica, e reso insanabile dalle diverse scelte politiche. L'impresa era quella di unire gli sforzi per rianimare gli studi italiani, soprattutto quelli di natura letteraria e filosofica, attraverso un progetto ambizioso di rinnovamento culturale. «La cosa sembrava allora tanto più fattibile, in quanto la già raggiunta intesa col Gentile era, dopo il trasferimento del filosofo siciliano da Campobasso a Napoli (1901), divenuta pratica quotidiana. Frutto, appunto, delle discussioni e delle riflessioni dei due fu la pubblicazione del programma della nuova rivista, *La Critica* (novembre 1902), destinata a uscire dal gennaio 1903 tutti i mesi dispari». ⁶⁸

⁶⁵ Ivi, pp. 114-115.

⁶⁶ G. Gentile, *Frammenti di estetica e letteratura*, cit., p. 168.

⁶⁷ Ivi, pp. 168-169.

⁶⁸ N. Nicolini, *Croce, Gentile e altri studi*, Sansoni, Firenze 1973, p. 23. «Siamo giunti così all'uscita della *Critica* che, come abbiamo visto, apparve il 20 gennaio 1903 e fu per molti anni la punta di diamante del loro tandem culturale per divenire poi, quando fra loro si sarà verificata la rottura politica, la roccaforte di Croce e la bandiera del suo antifascismo» (J. Jacobelli, *Croce Gentile. Dal sodalizio al dramma*, cit., p. 45). «Che

2.3 *La Critica e la rinascita dell'idealismo*

L'impresa editoriale che coinvolse i due amici rappresenta una delle rivoluzioni più radicali e durature all'interno del panorama culturale italiano.⁶⁹ *La Critica*, con le sue osservazioni pungenti e le profonde riflessioni filosofiche e storico-letterarie, prorompeva nel dibattito italiano in maniera rumorosa, animandolo di vita nuova e provocando molteplici reazioni che mettevano in moto un ambiente che ormai da tempo era rimasto inerte e chiuso nello specialismo di alcune riviste; «un programma rivoluzionario e

cos'è *La Critica* è facile a dirsi: la più importante rivista di lettere e filosofia della cultura italiana. Il primo numero uscì il 20 gennaio 1903 e così, per il 20 di ogni mese dispari, la rivista rispettò la sua uscita fino al 1945 quando fu sostituita dai *Quaderni della Critica* che uscirono tre volte l'anno fino al 1951. Un caso di straordinaria longevità e puntualità contrassegnate da un lavoro critico che, forse, non ha eguali al mondo. Croce e Gentile si divisero i compiti: il primo lavorò sulla storia e sulla letteratura, riguardante soprattutto la seconda metà dell'Ottocento e, poi, il primo Novecento; Gentile si occupò della storia della filosofia dal 1850 a seguire» (G. Desiderio, *Vita intellettuale e affettiva...*, cit., p. 111). Per un'analisi più approfondita di questa importante impresa critico-letteraria cfr. A. Parente, *La critica e il tempo della cultura crociana*, in A. Parente, *Croce per lumi sparsi. Problemi e ricordi*, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 459-487; AA. VV., *L'indice ragionato della Critica di Benedetto Croce*, intr. di R. Colapietra, Edizioni del Centro librario, Bari-Santo Spirito 197.

⁶⁹ È da segnalare che, nel 1920, Gentile fonda il "Giornale critico della filosofia italiana", rivista che, in una lettera a Croce, esattamente dell'1 ottobre 1919, aveva definito un "germoglio" de *La Critica* (cfr. G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. V, a cura di S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1990, p. 240) a cui Croce rispondeva con entusiasmo. Ma la verità è che la presenza di Croce, soprattutto dopo la famosa polemica del 1913, era divenuta troppo ingombrante all'interno de *La Critica* e Gentile sentiva sempre più forte la necessità di uno spazio in cui potere attuare il proprio progetto di risveglio filosofico, in chiave attualistica, lontano dall'influenza del filosofo napoletano. Così scriveva a Laterza, in una lettera del 1919: «*La Critica* diventa organi sempre più personale del nostro Benedetto, malgrado la mia collaborazione, che lì non può essere strettamente filosofica, ma di cultura, di storia, letteratura. Invece ci sono molti giovani valenti e capaci di nutrire con scritti sostanziosi una rivista, che promuova, diriga e disciplini il movimento filosofico» (Gentile a Laterza, 21 febbraio 1919 in G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995). Come sottolinea R. Faraone, «il "Giornale critico della filosofia italiana" fu, tra il 1920 e il 1944, vale a dire dalla fondazione della rivista fino alla morte di Gentile, l'organo ufficiale dell'attualismo [...]. Non è possibile sottovalutare il ruolo di questo movimento nell'orientare il dibattito filosofico e culturale dell'Italia di quegli anni» (R. Faraone, *Il "Giornale critico della filosofia italiana" e altre riviste del Novecento filosofico italiano*, Le Lettere, Firenze 2013 p 15). Per una analisi legata alle vicende che hanno accompagnato la genesi e lo sviluppo di questa importante impresa editoriale cfr. R. Faraone, *Per una storia del "Giornale critico della filosofia italiana"*, e Id., *Guido Calogero, Giovanni Gentile e il "Giornale critico della filosofia italiana" negli anni trenta*, in Id., *Il "Giornale critico della filosofia italiana" e altre riviste del Novecento filosofico italiano*, cit., pp. 15-44 e 45-68; M. Torrini, *Gentile e il "Giornale critico della filosofia italiana"*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e antiidealismo*, a cura di P. Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 206-314.

costruttivo come non mai, anche se suscitatore a sua volta di non pochi pseudorivoluzionarismi e della ben nota orecchiabilità dei cosiddetti critici puri».⁷⁰

Il rapporto che si istaura fra i due in questa comune battaglia è profondo e nonostante le differenze, che col passare del tempo, come si è ripetuto più volte, emergono nella loro inconciliabile opposizione, Croce e Gentile creano un fronte comune compatto, pronti a difendersi reciprocamente nel corso delle tantissime dispute sollevate e a colpire con forza i bersagli polemici che gli si paravano innanzi. «Gli anni che vanno dal 1903 al 1912, dominati dal successo della Critica e della comune battaglia contro i “nemici”, sono anni in cui prevalgono i comuni ideali e i comuni interessi, anziché i contrasti ideologici. Può adattarsi a loro, per quegli anni, il motto coniato tanti anni dopo e a fini del tutto diversi: “Marciare divisi, ma colpire uniti”. Tutte le volte che capita, ognuno dei due riafferma le proprie convinzioni – Croce, la filosofia dei distinti; Gentile, l’unità di soggetto-oggetto –, ma ognuno dei due evita, in questa fase, di enfatizzare il contrasto».⁷¹ Per il momento, era bene lasciare da parte le incomprensioni e i dubbi reciproci, spesso affrontati “in famiglia”, privatamente, nelle pagine delle lettere e nelle lunghe discussioni che animarono il periodo in cui Gentile si stabilì a Napoli, e in cui, com’è logico, il rapporto epistolare si riduce, senza però esaurirsi del tutto, a qualche scambio occasionale, non di certo paragonabile ai periodi in cui i due amici, lontani l’uno dall’altro, affidano alla forma della lettera il loro profondo rapporto.

Come sottolinea Desiderio, a proposito del ruolo svolto dalla rivista all’interno del panorama italiano, «La Critica non fu una rivista neutra ma di battaglia e Croce stesso per essere un protagonista dovette essere un antagonista. La battaglia sua e di Gentile contro il positivismo fu fatta e vinta; e, forse, non ci volle molto perché il positivismo italiano non fu gran cosa. Ma la battaglia per affermare la rinascita dell’idealismo fu vinta anch’essa? Croce per vincere dovette accompagnarsi con idee e autori che furono sì tutti animati da spirito anti-positivista, ma al contempo erano anche vicini all’irrazionalismo, all’attivismo,

⁷⁰ N. Nicolini, *Croce, Gentile e altri studi*, cit., p. 23. Garin, nelle sue *Cronache di filosofia italiana*, in un capitolo dedicato all’impresa della Critica, intitolato *Alle origini della «Critica»*, sottolineando il carattere polemico della rivista e paragonandolo al moto di opposizione umanistico contro l’ormai logora e sclerotizzata scolastica, scrive: «In realtà, a guardar bene, nella polemica de “La Critica” risuonava agli inizi del secolo ventesimo l’eco lontana di quell’antica battaglia che le scienze “umane”, secoli addietro, avevano condotto contro la “dialettica” e la “teologia” scolastica, allorquando i “retori” ed i “poeti”, e gli “umanisti” tutti, avevano gridato alto che le loro modestissime indagini di “filologia” valevano più di quelle altre, solenni e togate, sull’“anima” e su “Dio”» (E. Garin, *Cronache di filosofia italiana ...*, cit., pp. 177-178).

⁷¹ J. Jacobelli, *Croce Gentile. Dal sodalizio al dramma*, cit., pp. 54-55.

al misticismo e a quelle tendenze della stessa letteratura che lui non tardò a identificare, dando un giudizio rimasto famoso, con la “fabbrica del vuoto”». ⁷²

Per rispondere a questa domanda bisogna mettere in luce questo progetto di rinascita dell’idealismo che la fondazione de *La Critica* portava impresso, come carattere essenziale, fin dalla propria nascita, insieme alla connaturata opposizione al positivismo, e all’ambizioso piano di ripresa degli studi umanistici.

Nell’introduzione che apre il primo numero della rivista, composta nel novembre del 1902, Croce presenta il progetto editoriale de *La Critica*. In Italia, sottolinea Croce, sono presenti numerose riviste specialistiche, le quali affrontano con capillarità i problemi relativi alla loro disciplina particolare, cercando di aggiornare il proprio pubblico intorno ai lavori che, via via, vengono fuori, ma che, proprio per questo loro carattere specialistico, lasciano fuori dai loro interessi alcune pubblicazioni importanti che, non trovando collocazione presso questi periodici, finiscono per essere recensite sulle riviste del gran pubblico, in cui manca il giusto spessore critico col quale bisognerebbe affrontarle. Ciò che manca, a queste ultime, è, inoltre, un sistema di idee che ne indirizzi le attività, e che eviti di farle assomigliare a delle botteghe di caffè in cui ognuno possa suggerire le proprie opinioni, senza un pensiero critico, dissolvendole in un pluralismo acritico, privo di quell’unità organica, un proprio originale carattere, che una rivista dovrebbe possedere.

In sostanza, se, da un lato, non bisogna perdere di vista i problemi generali, rinchiudendosi esclusivamente nello specialismo – che comunque rappresenta una realtà importante all’interno degli studi umanistici –, dall’altro lato, non si può consegnare tali problemi alle pagine delle riviste del gran pubblico, rischiando di svilire tali problemi attraverso una piatta trattazione critica. E, concludendo questo ragionamento, Croce afferma che proprio «dalla coscienza di questo bisogno e dalle esposte considerazioni ha origine questa piccola nuova rivista, che vorrebbe appunto servir da supplemento e sussidio alle altre speciali di sopra accennate, proponendosi di discutere di libri, italiani e stranieri, di filosofia, storia e letteratura, senza la pretesa di tenere il lettore al corrente di tutte le pubblicazioni sui vari

⁷² G. Desiderio, *Vita intellettuale e affettiva...*, cit., pp. 113-114. Il discorso di Desiderio prosegue, mettendo in evidenza anche gli aspetti politici di questa vicenda, che comunque, a sua avviso, in un primo momento ebbero soprattutto carattere filosofico. Scrive Desiderio: «Croce aveva in mente per gli italiani un’educazione attraverso la cultura, mentre Gentile, che pur si avvicinò più tardi alla politica, pensava al prevalere del momento istituzionale. Croce, interpretando Hegel, lo smontò e se il filosofo tedesco aveva riconosciuto un primato allo Stato sulla società civile, lui rovesciò le parti e come del pensiero fece una parte tra le parti così dello Stato fece una parte all’interno della società civile. In Gentile, invece, le cose sono più hegeliane che in Hegel e il primato è riconosciuto allo Stato etico nel quale il filosofo siciliano vedeva il filo rosso della storia italiana dal Risorgimento al fascismo. Queste diverse visioni della “nuova Italia” nei primi dieci anni del Novecento non furono elaborate sul piano politico, ma su quello filosofico» (G. Desiderio, *Vita intellettuale e affettiva...*, cit., pp. 114-115).

argomenti, ma scegliendo alcune di quelle che abbiano, per l'argomento o pel merito, maggiore interesse, o meglio si prestino a feconde discussioni.»⁷³

Concentrandosi poi sulle direttive metodologiche che indirizzeranno l'attività della rivista, e dopo avere ribadito l'importanza del metodo storico e di quello filologico⁷⁴, come componenti essenziali della ricerca, Croce si sofferma su un altro elemento di capitale importanza. Storia, filologia ed erudizione non possono, da sole, adempiere al complesso progetto di rinascita culturale e di ripresa dello spirito critico, ma devono essere accompagnate da «un generale risveglio dello spirito filosofico; [...] sotto questo rispetto, la critica, la storiografia, e la stessa filosofia, potranno trarre profitto da un ponderato ritorno a tradizioni di pensiero, che furono disgraziatamente interrotte dopo il compimento della rivoluzione italiana, e nelle quali rifulgeva l'idea della sintesi spirituale, l'idea dell'*humanitas*».⁷⁵ Ciò che più ci preme sottolineare è il carattere che, secondo il filosofo, dovrà avere questo moto di rinascita. Scrive Croce: «E, poiché filosofia non può essere se non idealismo, egli è seguace dell'*idealismo*: dispostissimo a riconoscere che l'idealismo nuovo, in quanto procede più cauto d'una volta e vuol dar conto d'ogni passo che muove, può ben designarsi come *idealismo critico*, o come *idealismo realistico*, e perfino (ove per metafisica s'intendano le forme arbitrarie del pensiero) come *idealismo anti-metafisico*».⁷⁶ Queste affermazioni rappresentano una testimonianza importante che ci offre una chiave di lettura essenziale per poter comprendere questa importante tappa dello sviluppo crociano. La collaborazione con Gentile – passata dapprima per gli studi sul materialismo storico, intensificatasi poi con la pubblicazione delle opere di Spaventa –, sempre operante nelle lunghe riflessioni intorno ai più complessi problemi che animavano le teorie crociane riguardanti l'attività estetica, trovava, adesso, nel progetto delle rivista un comune sforzo

⁷³ B. Croce, *Introduzione*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 1, 1903, p. 2, poi, con il titolo di *Il programma della "Critica"*, in Id., *Conversazioni critiche*, serie II, Laterza, Bari 1920, pp. 353-357. Per un'analisi dell'introduzione di Croce rispetto alla genesi delle due rubriche, *Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX* e *La filosofia in Italia dopo il 1850*, rispettivamente curate dallo stesso Croce e da Gentile, e sul mancato utilizzo della parola storia nel titolo di entrambe cfr. F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, cit., pp. 79-82.

⁷⁴ «Il compilatore di essa crede, dunque, fermamente che uno dei maggiori progressi compiuti in Italia negli ultimi decenni sia stato l'essersi disciplinato, mediante le università e le altre istituzioni di scuola e di controllo e d'informazione, il metodo della ricerca e della documentazione; ed è perciò un convinto fautore di quello che si chiama *metodo storico* o *metodo filologico*» (B. Croce, *Introduzione*, cit., pp. 2-3).

⁷⁵ Ivi, p. 3

⁷⁶ *Ibidem*. «E siccome la filosofia non può essere se non idealismo - diceva "il compilatore" della rivista - egli è seguace dell'idealismo, ma di un idealismo nuovo che può definirsi idealismo critico o realismo idealistico o idealismo antimetafisico. Qualificazioni, queste ultime, importanti perché anni più avanti, dopo la fine dell'amicizia con Gentile e la battaglia con l'idealismo attuale, Croce dirà che la parola idealismo è "una denominazione da abbandonare" perché troppo intellettualistica e poco attinente alla concretezza del giudizio storico e al suo umanesimo storicista» (G. Desiderio, *Vita intellettuale e affettiva...*, cit., pp. 112-113).

nell'impresa della rinascita dell'idealismo. Croce, come si è visto nelle citazioni precedenti, riconosce che filosofia non può essere se non idealismo, una definizione che ribadirà nelle pagine della *Logica* del 1909,⁷⁷ e che soltanto qualche decennio più tardi, approdando alla posizione matura del proprio storicismo assoluto, definirà come una denominazione filosofica da abbandonare⁷⁸ poiché troppo legata ad una visione metafisica della filosofia e intrisa di pregiudizi filosofici. Ma tra il Croce dell'enunciazione programmatica del 1902, momento, si potrebbe dire, germinale dell'adesione crociana alla prospettiva idealistica, e quello della posizione matura dello storicismo assoluto, esiste una profonda differenza, dovuta al fatto che, negli anni che hanno animato questo lungo arco di tempo, le esperienze fatte dal filosofo – il confronto con Hegel, la delineazione matura del sistema della *Filosofia dello spirito*, la fase storiografica e le importanti opere che l'hanno contraddistinta –, i ripensamenti, e la costante riflessione intorno ai temi capitali della storia e della filosofia, hanno influito in maniera determinante sulla maturazione della prospettiva storicistica e sul ripensamento critico della filosofia hegeliana e dell'idealismo in genere. Ciò che conta è che, all'avvio del progetto editoriale de *La Critica*, e licenziato il primo abbozzo, attraverso le pagine dell'*Estetica*, della *Filosofia dello spirito*, Croce aderisce, insieme a Gentile, al progetto di rinascita dell'idealismo, decidendo di intraprendere quel confronto totale con la filosofia hegeliana – nel periodo di preparazione e di studio per la parte storica dell'estetica Croce aveva approfondito soltanto l'estetica hegeliana, a lui già nota, comunque, per il tramite della lezione di De Sanctis – per lungo tempo allontanato e che, ormai, non poteva più essere rimandato.

⁷⁷«Ma se la Filosofia è nella sua logica natura concetto puro o idea, ogni filosofia, quale che sia la conclusione cui mette capo, quali che siano gli errori nei quali s'impiglia, è, nel suo carattere essenziale e nella sua profonda tendenza, idealismo» (B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 197). Su questo tema ci si soffermerà in maniera approfondita nel prossimo capitolo.

⁷⁸ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia* [1945], vol. II, a cura di A. Penna e G. Giannini, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 314-319.

Indicativo in tal senso è il saggio del 1904 apparso nelle pagine de *La Critica* che reca un titolo emblematico, posto sotto forma di domanda: *Siamo noi hegeliani?*⁷⁹

⁷⁹ Apparso tra le varietà de *La Critica* nel secondo numero del 1904 (cfr. B. Croce, *Siamo noi hegeliani?*, in «*La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia* diretta da B. Croce», 2, 1904, pp. 261-264), venne poi sistemato all'interno di *Cultura e vita morale*, non a caso uno dei volumi crociani più polemici (B. Croce, *Cultura e vita morale*, cit., pp. 51-56). È importante segnalare che in quello stesso numero della rivista trovò posto un'importante recensione di Gentile ad un lavoro di Baillie (J. B. Baillie, *The Origin and Significance of Hegel's Logic: A General Introduction to Hegel's System*, Macmillan, London 1901) che per molti aspetti, può essere accomunata al contributo sul tema pubblicato da Croce. Il lavoro era già stato approntato dal filosofo siciliano, per il precedente numero della rivista. Tant'è che nell'inviarlo a Croce, il 27 settembre del 1903, scriveva: «Mio caro Croce, Eccovi la recensione del Baillie, che ho cercato di condensare quanto era possibile. È sempre lunga, ma il libro era tale da non poterne dare un'idea sufficiente in poche pagine. E all'ultimo ho quasi strozzato l'articolo, togliendo ogni polemica cogli apprezzamenti dell'A. sulla filosofia hegeliana. Mi son fermato dippiù sulla parte nuova del libro, e vi ho premessa qualche dichiarazione *pro domo mea*» (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p. 232). Croce, il 3 ottobre 1903, rispondeva: «Ebbi la vostra recensione del Baillie, e la lessi immediatamente, e ve ne fo le mie congratulazioni. Dato il tema, non è troppo lunga, anzi si desidererebbe nell'ultima parte un maggiore svolgimento. Ma, dopo aver ben pensato e calcolato, ho preferito mandare in tipografia la recensione del Mazzini. Nel n° prossimo, malgrado il foglio in più, il numero di pagine per recensioni non può superare la trentina. E la vostra recensione del Baillie ne avrebbe occupato per lo meno 21 o 22. Farò in modo da riserbarle questo spazio nel fasc. di gennaio» (Ivi, p. 235).

Quelle dichiarazioni a cui si riferisce Gentile, e che poco hanno in comune con il carattere classico della recensione, possono essere considerate, al pari dell'articololetto del Croce, come un contributo importante a quel piano programmatico di rinascita dell'hegelismo cui si accennava parlando del carattere della rivista. Scrive Gentile, riferendosi ad un moto di rinascita dell'hegelismo: «Quell'hegelismo, che per mezzo secolo circa parve una filosofia definitivamente fallita, torna ad essere studiato e meditato seriamente e profondamente, e le dottrine che gli avevano voltato le spalle, ridendosi allegramente di aver buttato giù questo colosso, che dava tanto fastidio a tutte le *philosophiae pigrorum*, cominciano sconcertate a brontolare contro la risurrezione di esso, presentando oscuramente e dolorosamente che la loro ora non tarderà molto a suonare. Giacché pare proprio una risurrezione» (G. Gentile, *Recensione a J. B. Baillie, The Origin and Significance of Hegel's Logic: A General Introduction to Hegel's System, Macmillan, London 1901*, in «*La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia* diretta da B. Croce», 2, 1904, p. 29). E soffermandosi sulla sorte toccata alla filosofia hegeliana subito dopo la morte del suo autore, continuava: «Nessuna filosofia fu, dopo il suo fiorire, così messa da parte come la hegeliana; contro nessuna, i pensatori posteriori si son levati, come contro la hegeliana, col convincimento che ella fosse stata un'interruzione nel regolare sviluppo storico del pensiero speculativo, anzi come un'escrescenza che bisognasse tagliare, estirpare dalle radici, inesorabilmente, per procedere nello sviluppo» (*Ibidem*). Come si vedrà più avanti, prendendo in esame il testo crociano, questo discorso relativo alle alterne fortune del pensiero di Hegel, è in piena sintonia con quello fatto da Croce, in cui, parlando del trattamento toccato al filosofo di Stoccarda, lo paragonerà a quello riservato in genere a «un cane morto». Si pensi ad esempio al passo in cui Gentile scriveva: «Di nessun filosofo, così come di Hegel, furono abbandonate le opere dopo il primo periodo naturale della loro fortuna. Di tutti gli altri filosofi, se dopo un certo tempo non furono più seguitate le dottrine, si senti però il bisogno di combatterle. Ad Hegel invece gli avversarii non fecero né anche l'onore della critica: egli fu subito giudicato e tolto di mezzo; perché parve ottimo consiglio tornare indietro a quel Kant da cui Hegel aveva preso le mosse, e, per alcuni, anche più indietro di Kant» (*Ibidem*). Una volta chiarito il quadro storico entro cui si è svolto l'occultamento della filosofia hegeliana, il filosofo siciliano passa a esporre il progetto di rinascita dell'idealismo. Scrive Gentile: «Ai nuovi hegeliani spetta appunto di riprendere lo studio della *Logica*, e perciò della *Fenomenologia*, senza la quale quella è una Sfinge, di cui nessun Edipo potrà mai svelare l'anima. E bisogna, intendersi. Oggi si domanda ai neohegeliani se essi hanno il coraggio di tornar a sostenere tutto il sistema di Hegel, con tutta la sua *Enciclopedia*, cioè non solo la sua *Logica*, ma anche tutta la sua *Filosofia della natura* e tutta la *Filosofia dello spirito*. Ma i neohegeliani, per quanto coraggio abbiano, non possono rimettere in piedi i morti: e il pensiero di Hegel possono dire che è vivo, ma non proprio Hegel in persona. Il pensiero di Hegel è la sua nuova *Logica*; ma la persona di Hegel il suo spirito personale ebbe un certo contenuto concreto, storico, nella cui trama egli non poté non vedere e doveva vedere appunto quel movimento dialettico che la sua *Logica* aveva scoperto nelle viscere del sapere e perciò di ogni sapere» (Ivi, p. 30). In questo brano si può scorgere quello che sarà uno dei punti di maggiore distanza fra Croce e Gentile

Scriva Croce, rispondendo alla domanda: «Parrebbe di sì, perché da qualche tempo leggo e odo di frequente la parola “hegelismo” o “neohegelismo”, adoperata a designare l’indirizzo della nostra rivista. E i benevoli si rallegrano che sia finalmente risorta la scuola hegeliana del Mezzogiorno d’Italia, che tra il 1840 e il 1870 ricongiunse la tradizione filosofica nazionale alla grande filosofia europea». ⁸⁰ Ma, se, da un lato, c’è chi si rallegra di questa ipotetica rinascita dell’idealismo, intesa come il ritorno della grande tradizione hegeliana che animò la seconda metà dell’800, e che spentasi dopo pochi decenni, nonostante l’importante contributo offerto alla cultura italiana e alla storia della filosofia, sembrava destinata all’oblio, dall’altro lato, «i malevoli aprono la bocca per gridare allo scandalo innanzi a questo rinnovarsi delle ubbriacature ideologiche e metafisiche [...]». “Si trattasse almeno di una metafisica timida, modesta, sentimentale, sospirosa! No: si tratta proprio della più arrogante di tutte, di quella hegeliana, con l’Assoluto e con la dialettica. Pensate un po’!”». ⁸¹

nei confronti dell’interpretazione del sistema hegeliano: il rapporto tra Logica e Fenomenologia. Mentre per Croce, la fenomenologia non è «nient’altro che la prima forma letteraria, assunta da tutto il sistema di Hegel» (B. Croce, *Recensione a G. W. F. Hegel. - Phanomenologie des Geistes, mit einer Einleitung und einigen erläuternden Anmerkungen am Fusse der Seiten für den academ. Gebr. hg. von G. J. P. J. Bolland, Prof. d. Phil. a. d. Univ. Leiden. - Leiden, Adriani, 1907 e Phanomenologie des Geistes, Jubiläumsausgabe. In revidierten Text hg. u. mit einer Einleitung versehen von Georg Lasson, Pastor an S. Bartholomäus, Berlin. - Leipzig, Diirr, 1907*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 6, 1908, p. 299), «il torbido poema di un filosofo» (Ivi, p. 300), che «non può insegnare, sostanzialmente, molto di nuovo a chi già conosca la grande *Logica*, l’*Enciclopedia* e la *Filosofia del diritto*, e soltanto presenta i medesimi pensieri in una forma più immediata e primitiva» (Ivi, pp. 299-300), per Gentile, il quale riprende la posizione che fu già di Spaventa, essa rappresenta la chiave d’accesso all’intero sistema. Come afferma Corsano, 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*, Adriatica, Bari 1965, p. 166).

Gentile mostra una grande distanza dall’interpretazione crociana anche per quanto riguarda la filosofia della natura. Egli afferma, infatti, che «la Logica non può non compiersi in una Filosofia della natura e in una Filosofia dello spirito; ma né la natura né lo spirito nelle loro forme fenomenologiche sono assolute altrimenti che relativamente (sono assolute come certi gradi del divenire), e quindi son destinate a perire. Ed hegeliani si è veramente se, accettando la Logica hegeliana, non si accettano in blocco la dottrina della natura e quella dello spirito, ma si rifanno, quando occorra, hegelianamente, Non sarà un fare e un disfare vano; ma un fare continuo, serio – la maggior serietà della vita» (G. Gentile, *Recensione a J. B. Baillie...*, cit., pp. 30-31). Croce, comunque, per il momento, pur percependo la distanza che lo separava da Gentile, il 25 maggio del 1904, scriveva a Prezzolini: «È vero che il mio amico Gentile è più hegeliano di me. Ma troppi peccati del sistema di Hegel (filosofia della natura, filosofia della storia, estetica, ecc.) egli ha già abbandonati, e la logica hegeliana sta innanzi alla sua mente piuttosto come un problema, o come un *desideratum* dello spirito, che non come una soluzione» (B. Croce, *Le lettere di Croce a Prezzolini*, a cura di O. Besomi e A. Lopez Bernasocchi, Bellinzona 1981, p. 22)

⁸⁰ B. Croce, *Cultura e vita morale...*, cit., p. 51. Per un’analisi approfondita di questo importante saggio crociano non possiamo che rimandare al saggio di Cotroneo intitolato *Un idealismo anomalo* (G. Cotroneo, *Questioni crociane e post-crociane*, cit., pp. 59-83). In questo testo l’autore si concentra su tre importanti saggi scritti da Croce tra il 1904 e il 1908 che offrono numerosi spunti a proposito della sua originale concezione dell’idealismo: *Siamo noi hegeliani?*, *Per la rinascita dell’idealismo* e *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*.

⁸¹ *Ibidem*.

Un altro atteggiamento che ha accompagnato questa rinascita dell'hegelismo, secondo Croce, è quello di chi concepisce la filosofia sulla scorta della Commedia dell'arte, e che si rallegra dinnanzi alla gran varietà di maschere, intese qui come correnti filosofiche che animano la storia della filosofia, gran palcoscenico sul quale le svariate maschere filosofiche possono esibire le loro farsesche riflessioni. Con il venire meno dell'hegelismo meridionale, la gran commedia della Filosofia aveva perso una delle sue maschere principali, quella del napoletano Pulcinella. Con il ritorno di Pulcinella, nei panni dell'hegelismo, la vita filosofica italiana risulta nuovamente al completo.

Altri ancora, afferma Croce concludendo il proprio elenco, temono che questo "ritorno", proprio perché tale, e quindi tentativo di riesumazione di teorie superate, non porti nessun contributo allo sviluppo filosofico. Ma, a questi ultimi, Croce risponde: «Che noi fossimo "hegeliani" o "neohegeliani", non ce n'eravamo accorti. Io per mio conto (parlo per un istante in prima persona singolare) ho nel mio modesto bagaglio parecchie critiche della filosofia della storia e dell'estetica hegeliana; né della metafisica in genere mi sono mostrato finora troppo tenero».⁸² Allo stesso modo nel quale, quando, dopo la pubblicazione della *Memoria* del 1893, Croce, aveva rigettato il titolo di hegeliano, attribuitogli da un anonimo recensore, sottolineando che la sua opera si sarebbe potuta dire, al contrario, una pesante requisitoria nei confronti degli eccessi della filosofia hegeliana, anche adesso, che, dopo la comparsa dei primi numeri della rivista, l'accusa di hegelismo ritorna a manifestarsi il filosofo prende prontamente le distanze, ribadendo il proprio costante impegno critico nei confronti della hegeliana filosofia della storia e di quell'asserita morte dell'arte contro cui, nell'*Estetica*, aveva speso parole pesanti. Ma, nonostante questo Croce, non esclude che ci siano degli elementi che possano giustificare l'attribuzione di tale appellativo. Essere hegeliani non significa il mero ritorno – ritorni che risultano impossibili nella storia della filosofia – a delle posizioni che, fuori dal loro contesto storico, risultano ormai logore, ma una ripresa problematica degli elementi del sistema hegeliano che, se, per certi versi, hanno dato uno dei contributi più importanti alla storia del pensiero filosofico, per altri, portano con sé alcuni problemi irrisolti, errori che vanno affrontati e superati, la cui mancata risoluzione rischia di perpetrare l'esito negativo cui essi pervennero. Hegel è, quindi, un nodo irrisolto della storia della filosofia che va affrontato direttamente, e non, come è successo in passato, messo facilmente da parte, o, altrettanto facilmente, ripreso senza una revisione critica. E, consapevole di questa

⁸² *Ibidem.*

centralità del pensiero hegeliano, il filosofo afferma: «Ma, d'altro canto, che ci sia un appicco (quantunque non più che un appicco) a considerarci hegeliani, non vegliamo già negare. Perché, infatti, è nostra ferma convinzione, che la filosofia non possa risorgere e progredire se non riattaccandosi, in qualche modo, all'Hegel».⁸³

Hegel rappresenta un passaggio obbligato per chi voglia affrontare lo studio dei problemi filosofici più importanti, in quanto erma possente che, posta in mezzo al lungo e tortuoso percorso della storia della filosofia, indica la strada ai viandanti, vegliando il loro cammino. «L'Hegel fu l'ultimo, ed insieme il principale rappresentante del movimento idealistico, seguito alla critica kantiana, la quale aveva bensì conquistato l'idea della sintesi a priori, ma aveva lasciato il *caput mortuum* della cosa in sé, e l'altro *caput mortuum* della ragion pratica, fondamento di affermazioni teoretiche. L'Hegel, coi suoi due grandi precursori, riconobbe che, ove l'uomo non potesse saper tutto, ossia "il tutto", non potrebbe saper nulla; sostenne l'oggettività della conoscenza; si oppose a ogni trascendenza; superò i capricciosi e superficiali apprezzamenti ottimistici e pessimistici, e intese a conciliare il pensiero con la realtà, la scienza con la vita. Il suo ideale della filosofia risponde alla vera e perpetua esigenza filosofica dello spirito umano».⁸⁴ Il filosofo tedesco, insieme agli altri esponenti dell'idealismo, eredita i problemi lasciati insoluti dalla filosofia kantiana, affinando le geniali intuizioni che essi ricavavano con sé, e risolvendoli. Il residuo kantiano della cosa in sé, e lo scarto sempre presente tra la conoscenza dell'uomo e la realtà a cui essa era indirizzata venivano superati e messi da parte da una filosofia che, nella sua faticosa ricerca dell'Assoluto, e nella ferma convinzione che non possa esserci un che di inconoscibile precluso definitivamente alla penetrazione della coscienza umana, veniva a riconciliare il pensiero con tutta la realtà, riconoscendo il legame che stringe questi due poli, facendo di essi una cosa sola. E nel fare questo, e opponendosi ad ogni forma di trascendenza, riconciliava, allo stesso tempo, la filosofia con la vita, strappandola da quell'iperuranio cui gran parte del pensiero metafisico l'aveva esiliata e riportando al contatto con il mondo, valorizzando la realtà immanente come punto di partenza di ogni indagine filosofica. Il reale diviene pulsante di quella vita, che è, allo stesso tempo, vita filosofica, poiché la filosofia si nutre di vita, è essa stessa vita. «Donde la necessità, che ora si fa sentire, di un ricollegamento agli idealisti classici e all'Hegel, il cui concetto della conoscenza come sistema e totalità bisogna sforzarsi di attuare. Senonché, non meno importante deve essere, a nostro parere, il ricollegamento negativo. Se una metafisica è

⁸³ Ivi, p. 52.

⁸⁴ Ivi, pp. 52-53.

ancora da criticare, questa non sarà certamente la metafisica ontologica, che fu vinta per sempre da Kant (opera poco gloriosa uccidere i morti!): ma appunto la nuova metafisica, la metafisica della Mente, ch'è l'idealistica ed hegeliana. E io concedo che anche questa sia modificabile, criticabile e superabile. Ma chi l'ha superata o corretta? Forse l'Herbart (nomino i maggiori), col contrapporre un monadismo leibniziano peggiorato? ovvero Adolfo Trendelenburg, col contrapporre all'Idea, radice della natura e dello spirito, il Movimento, principio comune della natura e dello spirito? Di fronte a siffatte vedute, l'ardito tentativo dell'Hegel, di dedurre la necessità della realtà dalle categorie del pensiero puro, rimane tanto invincibile quanto gigantesco»⁸⁵.

Chi, come Herbart e altri ancora, ha cercato di affrontare e risolvere i nodi problematici lasciati aperti dalla filosofia hegeliana, non è riuscito, secondo Croce, a proporre delle valide alternative, rimanendo, anzi, al di sotto delle pur erronee, agli occhi del filosofo napoletano, formulazioni hegeliane. Come si può notare, Croce, che della filosofia di Herbart si era nutrito nei primi passi mossi lungo il proprio svolgimento intellettuale, ha maturato il distacco da quelle posizioni di pensiero, che, seppure accolte in maniera ingenua, nel corso delle lezioni di Labriola, hanno comunque lasciato un segno importante all'interno dello svolgimento intellettuale crociano, nella forma di quella "distinzione" che, concepita a quel tempo come rigoroso formalismo, permane nella forma matura del suo pensiero, mitigata da un più alto concetto della relazione esistente tra le varie forme, e che sempre agirà contro le pretese mistiche dell'indistinta unità.

Ritornando al discorso riguardante la pesante eredità lasciata dalla filosofia hegeliana e del modo in cui essa è stata ripresa e criticata dalla storia della filosofia successiva, Croce ci tiene a ribadire che i tentativi di svolgerla e risolverla criticamente, seppure insufficienti, sono comunque apprezzabili al confronto dell'atteggiamento che la maggior parte dei pensatori successivi hanno riservato a essa. Scrive Croce: «Pure, di rado l'Hegel si è trovato a fronte avversari come l'Herbart o il Trendelenburg, invisibili essi stessi come filosofi. I più se ne sono sbrigati dichiarandolo incomprendibile, o gettandolo in un canto perché passato di moda. Molte volte ho letto in libri di professori la gentile affermazione: "Questa tesi è trascurabile, perché poggia su presupposti hegeliani". L'Hegel è stato trattato come il Lessing diceva che ai suoi tempi le genti trattavano Benedetto Spinoza: *wie einen toten Hund*, come la carogna di un cane».⁸⁶ Messa da parte con troppa faciloneria,

⁸⁵ Ivi, pp. 53-54.

⁸⁶ Ivi, p. 54. «È stato poi anche, sovente, messo in canzonatura; e, di certo, non sarò io che vorrò negare il diritto della canzonatura. Ma questa, se mai, deve seguire, e non precedere o sostituirsi alla critica: l'Hegel

la filosofia hegeliana, doveva tornare nuovamente a incrociare il dibattito filosofico contemporaneo, ritornando a galla come il corpo di quell'ufficiale di marina, giustiziato e gettato in mare, la cui storia racconta Croce in queste pagine⁸⁷, esigendo, attraverso un serio ripensamento, al pari del cadavere in mare, sepoltura cristiana. E, infatti, continua Croce: «La metafisica hegeliana non chiede troppo, io credo, se chiede quella “sepoltura cristiana”, che finora le è stata negata. Ecco, dunque, a che cosa si riduce il nostro asserito hegelismo: a raccomandare verso l'Hegel l'atteggiamento medesimo, che è doveroso verso tutti i grandi pensatori; e con più enfasi per l'Hegel, perché egli fu l'ultimo di essi, nel tempo».⁸⁸

Croce anticipa, nel delineare quello che deve essere l'atteggiamento nei confronti della filosofia hegeliana, il proprio progetto che di lì a qualche anno avrebbe trovato attuazione mostrando ciò che del pensiero di Hegel è da considerare come vitale e ciò che invece, come ossame insepolto, attraverso una messa in evidenza dei limiti e degli errori, è destinato a ricevere quella sepoltura cristiana invocata in queste pagine. Ma, anche una volta compiuta tale ardua e faticosa operazione, non bisogna comunque pensare di avere chiuso i conti con Hegel poiché, seppure «il metafisico avrà perduto la sua forza, resterà sempre il filosofo e lo scrittore. E dall'Hegel ci sarà sempre da imparare moltissimo nei

stesso curò di avvertire, più volte, che non ci voleva molta spesa di spirito a canzonare certe sue affermazioni (*es erfordert keinen grossen Aufwand von Witz...*). Anzi, i canzonatori dovrebbero guardare con rispetto e simpatia l'Hegel, per lo meno come un de' loro, come uomo di spirito; ché i suoi rari sarcasmi, che tengon dietro alle sue analisi spietate, sono di ottima fucina e bruciano come ferri roventi» (*Ibidem*). Come afferma Di Giovanni: «Secondo Croce, quindi, non si può fare a meno di sottolineare che essere hegeliani non può significare assumere una posizione sciocca e servile nei confronti di uno dei massimi esponenti dell'idealismo; accettarlo significa pure confutarlo, così come hanno fatto i più seri studiosi della sua opera: Fischer in Germania, Stirling in Inghilterra, Spaventa in Italia. Certo il modo sbagliato di avvicinarsi ad Hegel è quello di ritenere di poterne fare a meno o liquidarlo, così come si è tentato di fare ripetutamente nel corso del secolo diciannovesimo dopo la sua morte (1831) [...]. Croce è ben consapevole del fatto che non è possibile cancellare dalla storia della filosofia l'opera di Hegel; ritiene anzi che costituisca il fondamento di tutto il pensiero contemporaneo, rapportandosi però ad essa in modo critico e, nello stesso tempo, costruttivo» (P. Di Giovanni, *Kant ed Hegel in Italia...*, cit., pp. 22-23). Anche Marx, a proposito di Hegel, e del trattamento a lui riservato, aveva ripreso questa potente immagine nel poscritto alla seconda edizione del *Capitale*. Scriveva Marx, in un passo che abbiamo avuto già modo di citare in precedenza a proposito della necessità espressa dal filosofo di un rovesciamento della dialettica hegeliana: «Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del *Capitale* i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava lo Spinoza: come un “cane morto”. Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare» (K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, cit., pp. 44-45).

⁸⁷ «Ricorderete la tragica storia del corpo dell'ammiraglio Caracciolo, gittato a mare dall'antenna alla quale era stato appiccato per ordine di re Ferdinando IV, e che ricomparve a fior d'acqua allorché il Re con la sua nave giunse nel golfo di Napoli. “Che cosa vuole da me questo morto?” – gridò atterrito il re al suo cappellano, vedendo il cadavere navigare furiosamente verso di lui. “Sire, implora sepoltura cristiana!”» (B. Croce, *Cultura e vita morale...*, cit., pp. 54-55).

⁸⁸ Ivi, p. 55.

particolari, sol che ci si risolve a leggerlo: a leggerlo pagina per pagina, secondo raccomandava di recente uno scrittore della *Revue de métaphysique*; a leggerlo non solo come sistematico ma come an essayist, come uno scrittore di saggi, secondo raccomanda un suo non meno recente critico inglese». ⁸⁹ Ed è quello che Croce farà lungo il corso della propria lunga attività filosofica, una volta incontrato Hegel lungo il cammino, il filosofo napoletano, lo considererà sempre come un punto di riferimento importante; seppure spesso guarderà alla sua filosofia con un forte atteggiamento critico, privo di una adesione incondizionata, Hegel lo accompagnerà fino agli ultimi giorni della sua vita nel ripensamento di molti dei problemi affrontati nel corso della sua riflessione filosofica.

Forte di questa coscienza della centralità della filosofia hegeliana, e una volta fatti i doverosi distinguo e schiarimenti intorno al significato filosofico del dirsi hegeliani, concludeva il suo articolo con queste parole: «Pronti a onorarci da noi stessi del nome di hegeliani dove accetteremo una particolare tesi o idea dell'Hegel, ci si consenta dunque di respingere il titolo e "l'etichetta" di hegeliani, che davvero non ci spetta. E titoli e etichette ci sembrano, in genere, pericolosi. Non ci è ignota la teoria gnoseologica del "bisogno economico", il quale spinge a semplificare, a classificare, ad affibbiare titoli ed etichette». ⁹⁰

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Ivi, pp. 55-54. Si veda anche l'importante nota, del 1908, anch'essa inserita in *Cultura e vita morale*, dal titolo significativo, *Per la rinascita dell'idealismo*, che si richiama apertamente alla prolusione di Gentile, *La rinascita dell'idealismo*, letta all'Università di Napoli, in occasione dell'inizio del corso di filosofia teoretica (G. Gentile, *La rinascita dell'idealismo. Prolusione ad un corso libero di filosofia teoretica letta nella regia Università di Napoli il 28 febbraio 1903*, . Stab. tipografico della R. Università Alfonso Tessitore e figlio, Napoli 1903). Scrive Croce: «Con questo titolo (che sta per diventare di moda) F. J. Schmidt raccoglie quindici saggi filosofici, tutti (tranne quello introduttivo) prima inseriti nei Preussische Jahrbücher. E gioverà togliere occasione da questa raccolta per chiarire brevemente che cosa sia codesta "rinascita dell'idealismo", che muove sospetti infondati in alcuni, in altri non meno infondate speranze, e che pochi intendono nella sua natura e nei suoi limiti veri» (B. Croce, *Cultura e vita morale...*, cit., p. 37). E dopo avere passato in rassegna alcune interpretazioni che leggono in questa rinascita una scelta politica, sottolinea: «La rinascita dell'idealismo ha carattere teoretico, e come tale dev'essere considerata e valutata. Non si nega che abbia altresì importanza pratica, ma appunto l'importanza pratica, spettante alla verità o all'errore. E assai meglio s'intenderebbero le ragioni che la muovono, se fosse lecito, in Italia, pronunziare la parola "religione" senz'essere sospettati come "clericali" o ridicoleggiati come pastori protestanti in cerca di adepti nell'Europa latina» (Ivi, p. 36). Croce, specificando il carattere di questo accostamento allo spirito religioso, aggiunge: «La religione non è altro che il bisogno di un orientamento sul concetto e il valore della vita e della realtà tutta. Senza religione, ossia senza questo orientamento, non si vive, o si vive con animo diviso e perplesso, infelicamente. Certo, meglio quella religione che coincide con la verità filosofica, che una religione mitologica; ma meglio una qualsiasi religione mitologica che nessuna religione. E, poiché infelicamente nessuno vuol vivere, ognuno a suo modo tende a foggarsi, consapevolmente o inconsapevolmente, una religione» (Ivi, p. 37). Croce collega questo sentimento alla reazione contro il positivismo, che di fatto aveva lasciato insoddisfatto il bisogno religioso dell'individuo, pur affidandosi anch'esso a una forma di religiosità, la più deteriore di tutte, che riponeva nella scienza la propria fede, e che fallito il proprio proposito iniziale si abbandonava al bieco relativismo. Scrive Croce: «Risalendo dalla valle positivista, due vie si aprono dinanzi, la prima delle quali riconduce alla vecchia fede, alla chiesa o alla sinagoga. E alcuni l'hanno ripercorsa o piuttosto vi si sono trascinati, con animo stanco e sfiduciato, in cerca di riposo. Ma, su quella via, è il suicidio mentale; e gli animi energici e ricchi di vita al suicidio non si acconciano, e perciò tentano l'altra

Questo articolo rappresenta un momento importante del percorso di avvicinamento al dialogo con Hegel, in cui Croce mostra già una nuova coscienza della centralità della filosofia hegeliana e comincia a delineare quello che sarà il metodo attraverso il quale tenterà di affrontare tale filosofia; un metodo ermeneutico che, per certi versi, riecheggia la lettura desanctisiana del sistema hegeliano, sempre tesa a smascherare gli abusi che essa è venuta operando e riconoscerne, allo stesso tempo, i meriti. Lo stesso discorso vale per la lezione labriolana – alla quale Croce resterà sempre fedele, malgrado il triste epilogo di quella profonda amicizia – che mostrò al giovane studioso i limiti e le deformazioni della filosofia della storia di stampo hegeliano, immunizzandolo nei confronti della tendenza a ricondurre tutta la realtà e la complessità dello svolgimento storico ad un principio esterno, fuori del divenire; ma, allo stesso tempo, gli insegnò a riconoscere la parte viva di quella dottrina, e della profonda esigenza da cui essa nasceva, e cioè quella di trovare un principio unificatore dei fatti storici, che nasca dal loro interno e che li leghi in maniera naturale, senza costringerli all'interno di una camicia di forza.

Allo stesso modo, il contatto stretto con Gentile – per il quale potrebbero valere le appassionate parole che Jaja, parlando del proprio rapporto con la filosofia hegeliana, scriveva a Croce, e in cui, riferendosi alle riflessioni hegeliane, affermava che quelle dottrine “m’innamorano, mi riempiono, me le trovo tutti i giorni sotto la penna, sulla cattedra, tutte le volte che la superficie non mi contenta, e cerco il fondo” – che di Hegel aveva iniziato ad occuparsi in maniera rigorosa già da qualche anno, mosso da un interesse crescente, e indirizzato in parte dal maestro del periodo pisano, Jaja, e, indirettamente, dal magistero di Bertrando Spaventa, di cui il filosofo siciliano divenne allievo ideale, doveva spingere Croce ad un confronto più diretto con Hegel, e a non affidarsi più alla lettura frammentaria, e spesso indiretta, delle opere del filosofo tedesco.

Questi due interventi di Croce, sulle pagine de *La Critica*, possono essere considerati come il prologo di quella fase che, come si vedrà, porterà a degli sviluppi importanti in direzione hegeliana. Già, dopo la composizione dell'*Estetica*, e l'inaugurazione del sistema della

via, che rimane aperta: quella che promette all'uomo la verità, la piena verità, da conquistare con la forza del pensiero, con la volontà del vero, col metodo speculativo proprio della filosofia e diverso dal metodo empirico e positivista onde si classificano i fatti singoli. La negazione del positivismo, e insieme la negazione di ogni forma di trascendenza e di credenza, è ciò che si chiama ora “rinascita dell'idealismo”» (Ivi, p. 38-39). «Nel suo rinascere, l'idealismo filosofico non può non riconoscere e ripigliare la sua tradizione storica, ossia ricongiungersi all'opera degli idealisti, rimasta interrotta per alcuni decenni dall'interregno del positivismo. E vengono perciò richiamati in vita quei quattro pensatori, che formano come il quadrilatero filosofico della Germania, Kant, Fichte, Schelling e Hegel, e dei quali il solo Kant aveva continuato a formare oggetto di studio, ma staccato dai suoi prossimi discepoli e continuatori, e frainteso e quasi parificato e perfino talvolta abbassato sotto i Locke e gli Hume» (Ivi, p. 40).

Filosofia dello spirito, Croce sente l'esigenza di approfondire le prospettive aperte da quell'opera rivoluzionaria che necessitavano, proprio per il loro carattere profondamente problematico, un'ulteriore sistemazione. Un primo tentativo di dare una quadratura a quelle importanti questioni è rappresentato, sicuramente, dalla composizione, tra il 1904 e il 1905, dei *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* – prima forma della più famosa *Logica* del 1909 – opera che porta le riflessioni crociane intorno alla relazione fra le varie attività spirituali ad un livello più maturo e teoreticamente più sicuro. Sul rapporto che sussiste fra le due logiche e il saggio hegeliano del 1906 ci si soffermerà in maniera più approfondita nel capitolo successivo.

Per il momento, ciò che ci preme segnalare è che, una volta riconosciuta, ormai in maniera consapevole, la centralità del pensiero hegeliano all'interno del dibattito interno alla storia del pensiero, e la sua ineludibilità, Croce non può che intraprendere il passo decisivo, e immergersi nello studio approfondito e diretto delle opere del grande filosofo tedesco. Scrive Croce nelle pagine del *Contributo*:

Ma, dato fuori quel libro e abbozzata una *Logica*, sentii 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. Ed ebbi 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. E quando (e fu nel 1905) m'immersi nella lettura dei libri dello Hegel, mettendo da banda scolari e commentatori, mi parve d'immergermi in me stesso e di dibattermi con la mia stessa coscienza.⁹¹

La possibilità di questo incontro, nel corso dello svolgimento intellettuale del giovane studioso, si era presentata in più occasioni, a volte come forte esigenza dovuta al bisogno di chiarezza intorno ai problemi affrontati, come nel caso delle riflessioni estetiche o sulla filosofia della storia, ed altre volte come necessità di portare ad un livello più approfondito

⁹¹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., pp. 379-380. «Comunque, pubblicata l'*Estetica* e abbozzata la *Logica*, il Croce sentì giunto il momento di approfondire la conoscenza di quello Hegel, del quale, sin allora, aveva, più che altro, saggiato qua e là le dottrine; e, quando s'immerse nella lettura dell'*Enciclopedia* (che, come s'è detto, qualche anno dopo, tradusse intera in italiano), della *Fenomenologia dello spirito*, e via enumerando, gli parve d'immergersi in se medesimo e di dibattersi con la sua stessa coscienza. Pure, appunto per essere egli venuto a quello studio con varia esperienza di cultura e con una sistemazione già delineata della filosofia e con la già avvenuta sostituzione di dottrine più valide a talune di quelle hegeliane, neppure in quel periodo (1905) fu hegeliano. Piuttosto lo studio diretto delle opere dello Hegel gli giovò a meglio criticare e dissolvere talune dottrine hegeliane: donde il titolo primitivo dato al saggio su quel filosofo: *Ciò ch'è vivo e ciò ch'è morto nella filosofia di Hegel*: un saggio il quale, appunto perché intensamente pensato, fu scritto in pochi giorni, di getto e con un sentimento di gioiosa euforia (che appare anche dal tono), come di chi abbia superato un grave ostacolo impediente il progredire nel proprio cammino» (F. Nicolini, *Croce*, cit., p. 240).

le critiche mosse nei confronti del pensiero hegeliano – sempre presente, in maniera diretta o indiretta, nelle questioni trattate nel corso della propria attività, fossero esse di natura estetica, storica o relative al marxismo – attraverso la conoscenza diretta del sistema e delle sue componenti essenziali, senza affidarsi più alle letture indirette e alle informazioni di seconda mano che, seppure in alcuni casi provenivano da fonti più che autorevoli, De Sanctis e Labriola, rimanevano pur sempre mediate e condizionate dall'interpretazione di quegli autori. Croce sente, ora più che mai, la necessità di raggiungere il cuore del pensiero hegeliano, mettendo da parte commentatori e interpreti, imboccando il proprio personale cammino che, seppure si presenta come lungo e faticoso, non può che essere intrapreso, come ogni percorso, compiendo il primo passo. E il primo passo non poteva essere che quello di immergersi nella lettura e nello studio approfondito delle maggiori opere del filosofo di Stoccarda, cercando di coglierne il senso profondo e ricercando in quelle dense pagine le risposte ai problemi che, nel corso del lungo periodo di formazione, erano emersi e che spesso erano stati messi da parte, o liquidati in maniera insufficiente.

Il confronto di Croce con il pensiero hegeliano, è bene ribadirlo, collocandosi nel periodo maturo della sua attività filosofica, assume dei caratteri originali che, sicuramente, ne influenzano la lettura. Il fatto di essere giunto davanti a Hegel forte di una propria e originale dimensione filosofica, tradotta in un sistema filosofico ambizioso e dotato di una profonda interpretazione teoretica della realtà, ha condizionato in maniera pesante quel dialogo. A differenza di chi, principiante nelle cose filosofiche, aderendo ad una scuola, accetta in maniera quasi fideistica e senza una seria riflessione le teorie, a volte oscure, elette come verità indiscutibili, Croce, attraverso un personale e originale percorso intellettuale, che pur non partendo dagli studi filosofici, lo ha portato, nell'affrontare i problemi emersi nel corso delle proprie ricerche, a elaborare un proprio sistema filosofico, si pone davanti a Hegel non come un ripetitore o prosecutore di quel pensiero, ma come filosofo, in un confronto tra pari. Scrive Croce, a proposito di questo aspetto della propria formazione: «Senonché, 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». ⁹² Il filosofo, ormai giunto ad una posizione teoretica matura, può intraprendere il confronto con Hegel in maniera seria e approfondita, forte di una propria concezione filosofica del reale. Ma non sta soltanto in questo elemento l'originalità del dialogo crociano. Croce instaura con Hegel un rapporto profondo, diverso da quello dei numerosi interpreti che si sono avvicinati, con obiettivi diversi tra loro, nella critica del pensiero hegeliano. A differenza di critici, esegeti, eversori e continuatori, Croce vede in Hegel un compagno di strada importante, col quale confrontarsi alla pari, in un rapporto di confronto e dialogo sincero durato quasi mezzo secolo, e con l'aiuto del quale cercare le risposte ai problemi che, nella sua costante opera di sistemazione, venivano a scuotere le proprie riflessioni, impedendo ogni sorta di stagnazione concettuale. Come scrive Gembillo, «diversamente da Rosenkranz o da Fischer, da Michelet, da Cousin, da Hyppolite o da Gentile, Croce non si pone di fronte a Hegel con intenti esegetici; contrariamente a Marx, non intende "capovolgerlo", diversamente da Kierkegaard e da Schopenhauer non lo considera un "pericoloso ciarlatano". Egli, invece, si confronta e dialoga con lui da pari a pari, da pensatore che interroga seriamente un altro pensatore degno della massima attenzione». ⁹³

Croce troverà in Hegel un punto di riferimento costante nel corso della propria attività filosofica, e se, sempre nelle pagine del *Contributo*, egli afferma che «studiare lo Hegel e giovar[si] di lui doveva essere, nel 1905, insieme un criticarlo e dissolverlo», ⁹⁴ questo è vero solo in parte, perché i risultati di quell'indagine che, verranno raccolti nel 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», ⁹⁵ non solo non rappresentano un dissolvimento della filosofia hegeliana, o comunque, se di dissolvimento si vuole parlare, solo delle parti relative agli errori filosofici e alla loro liquidazione, ma, al contrario, apre un momento importantissimo di ripensamento all'interno del sistema crociano, nei confronti del quale, i temi sollevati dalle riflessioni hegeliane saranno sempre centrali. E centrali essi saranno anche nella fase che, con *Teoria e storia della storiografia*, in cui la presenza di Hegel è pesante, chiude la fase sistematica e apre ad una nuova stagione del pensiero del filosofo napoletano. Si pensi, ad esempio a opere come *La storia come pensiero e come azione* o *Il carattere della filosofia moderna*, in cui la centralità delle riflessioni intorno alla filosofia hegeliana è evidente. E non è un caso, allora, che lo stesso

⁹² B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 380.

⁹³ G. Gembillo, *Introduzione*, in B. Croce, *Dialogo con Hegel*, cit., p. 11.

⁹⁴ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 380.

⁹⁵ *Ibidem*.

Croce, nell'avvertenza alla quarta edizione del *Saggio sullo Hegel*, risalente all'agosto del 1948, scrive: «Prendo l'opportunità della quarta edizione di questo libro per avvertire che sulla filosofia hegeliana sono tornato, con maggiori determinazioni, particolarmente nella *Teoria e storia della storiografia*, nella *Storia come pensiero e come azione*, nel *Carattere della filosofia moderna* e nei *Discorsi di varia filosofia*; e altresì nel volume *Filosofia e Storiografia* in corso di stampa».⁹⁶ E leggendo queste parole, non si può non pensare, a quello che qualche anno più tardi, alla vigilia della morte del filosofo napoletano, doveva rappresentare un ritorno ben più rumoroso, nelle riflessioni, raccolte nelle *Indagini su Hegel*, sul vitale e sulla dialettica dei distinti.

Di queste e altre questioni relative agli ultimi anni del rapporto Croce-Hegel ci si occuperà nell'ultima parte di questo lavoro. Per il momento torniamo al *Saggio* del 1906, cercando di descriverne la genesi e mostrando i punti principali di questo confronto alla luce di quelli che saranno le principali conquiste che, attraverso questo rapporto, Croce compie proiettandole sulle successive sistemazioni della Filosofia dello spirito operate nella *Logica* e nella *Filosofia della pratica*.

Per comprendere a fondo la genesi del saggio hegeliano, è necessario soffermarsi su un'altra importante iniziativa che ha impegnato il filosofo napoletano, e che, rappresenta un tassello fondamentale all'interno delle dinamiche del complesso rapporto che ha legato Croce a Hegel.

2.4 Croce traduttore: L'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio

Quando Croce decide di fare i conti con il pensiero hegeliano, mettendo, finalmente, da parte interpreti e commentatori, cercando Hegel nelle sue opere e non nelle mistificazioni compiute da critici o semplici ripetitori, sceglie di farlo attraverso lo studio diretto delle opere del filosofo tedesco. In un arco di tempo di circa due anni, Croce si dedica allo studio delle maggiori opere del filosofo tedesco, tra cui la *Scienza della Logica* e la *Fenomenologia*, approfondendo sempre di più la propria conoscenza del pensiero hegeliano. Per quanto riguarda l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, è necessario fare un

⁹⁶ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 7-8.

discorso a parte. Croce, nell'affrontarne lo studio, prova una estrema insoddisfazione nei confronti delle varie traduzioni che nel corso degli anni si erano fatte di quell'opera da lui considerata come la principale via di accesso al pensiero di Hegel, quella che più delle altre rappresenta in maniera completa un chiaro esempio dell'intero sistema hegeliano.

Da qui l'idea di intraprendere una nuova traduzione dell'opera, in modo da offrire ai numerosi studiosi che – in questo clima generale di rinascita dell'idealismo⁹⁷ – cominciavano a concentrarsi sul pensiero del grande filosofo tedesco, un valido supporto per le loro – nonché per le proprie – ricerche filosofiche. E quale migliore occasione per attendere a tale impresa poteva sopraggiungere se non l'inaugurazione di una collana, presso l'editore Laterza,⁹⁸ dedicata ai classici della filosofia moderna.⁹⁹ «Alla fine del

⁹⁷ Gadamer all'interno di uno dei suoi lavori attorno alla filosofia di Hegel si sofferma su questa importante rinascita degli studi hegeliani avvenuta ai primi del Novecento, annoverando, tra i vari protagonisti di tale rinascita, anche il filosofo napoletano. Scrive Gadamer: «Il nostro secolo ha visto un sorprendente ritorno della filosofia di Hegel, dopo che questa aveva giocato per decenni il ruolo di capro espiatorio, ed aveva rappresentato per le scienze sperimentali l'esempio di una riprovevole speculazione. Una tale valutazione di Hegel è dominante ancora fino ai nostri giorni nei paesi anglosassoni. Fu all'epoca del neo-kantismo che rifiorì, a poco a poco, questo interesse per la filosofia hegeliana. In Italia, in Olanda, in Inghilterra ed in Francia vi furono al volgere dei secoli notevoli rappresentanti dell'idealismo speculativo. Basti ricordare Croce, Bolland e Bradley» (H. G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, trad. di R. Dottori, Marietti, Genova 1996, p. 80).

⁹⁸ Per quanto riguarda la genesi travagliata di questa collana, una testimonianza importante è offerta dal carteggio Croce-Laterza (B. Croce-G. Laterza, *Carteggio I (1901-1910)*, a cura di A. Pompilio, Laterza, Roma-Bari 2004). Nel gennaio del 1905 Croce, inviandogli il programma della collezione, scriveva a Laterza: «Caro Laterza, Vi mando il programma della collezione. Pensandoci meglio, credo che sia opportuno di lanciarlo sin da ora, per evitare che diffondendosi la notizia dell'intrapresa qualcuno ci rubi le mosse. Non sarà; ma è bene prender le nostre precauzioni. Aspetto le bozze del programma. Di esso dovrete darmene 850 copie, 650 per la *Critica*, e 200 da distribuire ad amici. Voi ne tirerete un altro migliaio, o più, e lo andrete spargendo come vi parrà meglio. Non sarebbe il caso di aggiungerlo alla *Nuova antologia*?» (Ivi, p. 110) Nel gennaio del 1906, a un anno di distanza, e già intrapresi i lavori delle prime traduzioni, come quella dell'*Enciclopedia* di Hegel e della prima *Critica* di Kant, Croce, indispettito dall'atteggiamento tenuto da Laterza, scriveva: «Caro Laterza, Sono dolentissimo con voi. Io non ho molto tempo, e pure vi ho scritto una serie di lettere, alle quali voi non rispondete o rispondete sempre in modo insufficiente. Ciò mi dispiace. 1°) Sono due mesi che dovete mandarmi la circolare pei traduttori, e non ve ne siete curato, malgrado le mie insistenze. 2°) Sono tre mesi e mezzo che doveva cominciarci la stampa del Kant; e non se n'è fatto niente. 3°) Vi ho scritto da un pezzo pel vol. del Bruno. Non è stato deciso ancora niente. 4°) Vi ho scritto pel vol. Labriola. Silenzio. Si può andare innanzi così? Io non voglio seccare la gente, non voglio fare insistenze. Desidero risposta pronta e precisa, come io sono pronto e preciso nei miei impegni. Voi dovete pensare sul serio a tutto ciò che vi ho detto. Saluti cordiali» (Ivi, pp. 154-155). Quello fra Benedetto Croce e Giovanni Laterza, soprattutto all'inizio, fu un rapporto complicato, reso tale soprattutto dai temperamenti estremamente diversi che animavano i due. Ma, superati i primi contrasti, quella che ne nacque fu un'amicizia profonda e sincera, un'intesa intellettuale che, attraverso la loro collaborazione, segnò in maniera indelebile la cultura italiana, fornendo, soprattutto nei periodi più difficili – come non pensare alle vessazioni subite sotto il fascismo, quando il regime controllava le pubblicazioni e, cosa non secondaria, le scorte di carta a esse destinate –, attraverso il loro infaticabile lavoro, un punto di riferimento a tutti quelli che in quei tempi bui era impegnati a tenere viva la fiamma della cultura e della libertà. Sul rapporto Croce-Laterza, oltre ai successivi volumi del carteggio, cfr. Coli D., *Il filosofo, i libri, gli editori Croce, Laterza e la cultura europea*, cit.; F. Laterza, *Benedetto Croce autore e consigliere*, Laterza, Bari 1967; L. Masella, *Croce, Gentile e casa Laterza*, in AA. VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, cit., pp. 207-214.

⁹⁹ Il programma della collezione, recante la firma dei due curatori, Croce e Gentile, fu posto in appendice al saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. I due filosofi, ribadendo la necessità della cultura filosofica italiana di ritornare allo studio dei classici, scrivevano: «Nel presente risveglio degli studii

1904, organizzando la collana dei ‘Classici della filosofia moderna’, Croce decise di aprirla con la *Enciclopedia*, di cui assunse la traduzione – quasi ad imporsi un confronto letterale, parola per parola, proprio con il “compendio” che Hegel aveva dato del suo sistema. La scelta, beninteso, era quasi obbligata: il Gentile curava i *Dialoghi italiani* di Giordano Bruno, e sarebbe stato imprudente rivolgersi ad altri per un testo di quella difficoltà; ma è pur sempre significativa, sia per il fatto che Croce volle legare il suo nome a quello di Hegel, sia per la struttura del testo, redatto, come si sa, secondo il modello collaudato dei manuali universitari del Settecento: enunciati accompagnati da annotazioni di varia dimensione. Tra la prima (1817) e la terza (1830) edizione – quella che il Croce tradusse –

filosofici italiani ci pare giunto il momento di apprestare ad essi quel potente sussidio, che fin oggi è loro mancato, dell’agevole lettura dei classici. Pur troppo, le opere che rappresentano i momenti principali nella storia del pensiero filosofico moderno, sono nate, quasi tutte, fuori d’Italia, e sono scritte in una lingua straniera» (B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel con un saggio di bibliografia hegeliana*, Laterza, Bari 1907, p. 275) Certo, l’Italia ha dato il suo contributo allo sviluppo del pensiero moderno tramite autori del calibro di Giordano Bruno e di Vico, ma anche in questo caso, la ristampa delle loro opere è necessaria vista la loro difficile reperibilità. La questione più importante che la pubblicazione di questa collana si incarica di affrontare è quella della scarsa attenzione data dagli studiosi ai classici e al loro studio diretto. Se, da un lato, è vero che un numero sempre crescente di studiosi italiani prestano un’attenzione maggiore allo studio delle lingue straniere, dall’altro, «la verità è, che la conoscenza dei classici è generalmente attinta dalle esposizioni, dalle monografie, dai manuali, attraverso i quali *il più divin s’invola*. Ai classici si ricorre, volta per volta, per riscontrare nel testo passi già riferiti, già noti, già discussi; e se ne leggono pagine, capitoli, brani di libri; ma non si leggono i libri; e col sistema, con lo spirito degli autori non s’acquista familiarità» (Ivi, pp. 275-276). Il ritorno allo studio diretto del classico, secondo i curatori, è una condizione essenziale perché si abbandoni la mera erudizione e si entri in una riflessione più profonda degli argomenti essenziali della storia della filosofia. Ma la collana non guarda soltanto al mondo degli studi universitari e specialistici ma, al contrario, è diretta anche, e soprattutto, agli studenti. La formazione scolastica, in genere, non offre allo studente la possibilità di formarsi direttamente sui testi dei filosofi ma si affida primariamente all’autorità dei manuali; il risultato è che i giovani che fanno il loro ingresso nel mondo universitario o che muovono i loro primi passi all’interno del panorama degli studi filosofici, «non sono in grado di leggere seguitamente, intendendola, una pagina di uno scrittore classico» (Ivi, p. 276). «La filosofia, pertanto, cominciata e continuata a studiare nella bibliografia, nella erudizione e nella critica, diventa e resta ne’ cervelli dei dottori, di essa una materia morta di memoria, o, al più, un soggetto indifferente di disquisizioni e indagini filologiche; ma non apparisce mai qual’è [*sic*] per la natura sua, e quale si agita nella ricerca ansiosa e nella trepida esposizione del filosofo, come vita intima e palpitante dello spirito: non illumina e non riscalda» (Ivi, p. 277). Nelle pagine finali i due concludevano scrivendo: «Lasciamo parlare i filosofi!» (Ivi, p. 281). Per quanto riguarda il rapporto tra la filosofia italiana e la traduzione filosofica (in particolare di quella di lingua tedesca) cfr. S. Poggi, *Sulla traduzione filosofica in Italia e la germanizzazione della filosofia italiana*, in «Magazzino di filosofia», n. 2, 2000, pp. 253-264. Afferma Poggi: «È ovvio, e lo si vede in modo assolutamente chiaro dall’epistolario, nelle lettere pubblicate tra Croce e Gentile e da tante altre cose, che l’intento di Croce, nel momento in cui assieme a Gentile avvia il programma editoriale di quelli che saranno i “Classici della Filosofia Moderna” di Laterza, è proprio di intervenire con un deciso colpo di barra in questa direzione: fare conoscere alcune componenti indispensabili della grande filosofia tedesca e farle conoscere, in pratica, per la prima volta nel nostro Paese. Non si potrà mai ammirare abbastanza la decisione e la capacità di lavoro di Croce» (Ivi, p. 255). Anche se bisogna riconoscere che, come sottolinea lo studioso, Croce «mira a far conoscere alcuni testi che sono fondamentali per un tipo di storia della filosofia che è essenzialmente di impianto hegeliano. E questo direi che, come dato di fatto, è comunque piuttosto interessante, perché nel tipo di presentazione di testi filosofici della grande tradizione tedesca, Croce segue questa linea, che è poi anche quella di fare conoscere alcuni degli strumenti cui egli stesso ha messo mano, in una parola: di farci vedere cosa accade sul suo scrittoio» (*Ibidem*). Sulla figura di Croce come “mediatore” tra la cultura italiana e quella tedesca cfr. K. E. Lönne, *Benedetto Croce mediatore di vita spirituale fra Italia e Germania*, in AA. VV., *L’eredità di Croce. Atti del Convegno internazionale (Napoli-Sorrento 2-5 febbraio 1983)*, a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1985, pp. 269-286.

l'opera era raddoppiata di mole, e lo stesso Hegel, nell'occuparsi della seconda edizione, si lagnava che essa fosse sempre meno conforme al suo desiderio, di dare solamente “*das Ganze*” – ed egli intendeva lo svolgimento a livello logico-metafisico – e si estendesse troppo, invece, nei “*Details*”, consolandosi peraltro con l'utilità didattica di quel tipo di esposizione». ¹⁰⁰ Il filosofo napoletano, probabilmente, pur avendo maturato la decisione di fare i conti con Hegel, non aveva, comunque, questa fretta di lanciarsi in un'impresa tanto grandiosa, quanto faticosa, come poteva risultare la traduzione di una delle opere più problematiche – almeno dal punto di vista della traduzione – del *corpus* hegeliano. Ma, con Gentile impegnato nella riedizione delle opere di Bruno, questo importante compito non poteva che ricadere, volente o nolente, su di lui.

Passiamo quindi a descrivere, in breve, quello che rappresenta uno dei momenti più importanti nell'avvicinamento al saggio del 1906, mettendo in evidenza gli aspetti più rilevanti che hanno permesso a Croce di accrescere la propria conoscenza nei confronti del pensiero hegeliano. Una conquista faticosa, maturata attraverso un lavoro doppiamente gravoso, che, oltre a coinvolgere le sue abilità di traduttore, ha richiesto a Croce un notevole sforzo teoretico perché, mai come in questo caso, tradurre poteva significare, ad ogni passo, tradire il contenuto concettuale dell'opera.

Nella prefazione apposta alla traduzione, Croce si sofferma su alcuni punti essenziali che riguardano l'opera, primo fra tutti, il posto che essa merita all'interno del *corpus* hegeliano, e, dopo averne descritto brevemente la genesi e il contesto in cui è maturata, si sofferma più in particolare sul ruolo che l'*Enciclopedia* ha svolto all'interno del complesso sistema formato dalle opere del filosofo tedesco. Come ricorda il filosofo napoletano, rifacendosi, ad esempio, al giudizio espresso da Rudolf Haym nel suo importante lavoro intitolato *Hegel e il suo tempo*, «questa Enciclopedia, – talvolta chiamata enfaticamente la “Bibbia dell'hegelismo”, – viene considerata come l'unica esposizione completa che si abbia del sistema di Hegel». ¹⁰¹ Com'è chiaro, in una ricostruzione di questo genere, Croce non poteva evitare di ritornare sull'annosa questione – da noi già richiamata a proposito della differente interpretazione della filosofia hegeliana che divideva Croce dall'amico Gentile ¹⁰² – del posto spettante alla *Fenomenologia* all'interno del sistema. Scrive Croce:

¹⁰⁰ C. Cesa, *Nota*, in B. Croce, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, vol II, cit., pp. 445-446.

¹⁰¹ B. Croce, *Prefazione del traduttore*, in G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1817], trad. pref. e note di B. Croce, intr. di C. Cesa, con aggiunta delle pref. di Hegel tradotte da A. Nuzzo, glossario e indice dei nomi a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 2009, p. L.

¹⁰² Cfr. nota n. 79 del Capitolo II.

«Ora io son persuaso, per mia parte, del poco fondamento delle lunghe dispute fatte nella scuola sul rapporto in cui sia da porre la *Fenomenologia* verso gli altri libri; ed accetto il giudizio di coloro che la tengono, qual'è [sic] realmente, una prima forma dell'esposizione di tutto il sistema».¹⁰³ E dopo aver ribadito la convinzione che «quel che v'ha di sostanziale e di duraturo nel pensiero di Hegel si trovi tutto in ciascuno dei suoi libri capitali», e che nell'intento di Hegel la filosofia doveva dividersi in due parti, una razionale, come trattazione dell'Idea in sé, e una reale, esposizione dell'Idea fuori di sé, conclude che, «secondo questo schema, il pensiero di Hegel non è esposto in modo letterariamente armonico se non nell'*Enciclopedia*».¹⁰⁴ Croce ribadisce ancora una volta la propria convinzione che la *Fenomenologia dello spirito*, spesso considerata come opera propedeutica per poter penetrare all'interno della filosofia hegeliana, non è altro che un primo abbozzo del sistema.

Nelle pagine successive, Croce passa in rassegna le varie edizioni che hanno segnato la fortuna dell'opera offrendo un'analisi delle vicende editoriali che l'hanno contraddistinta; dalla prima forma del 1817, la più schematica ed essenziale, passando per quella del '27 (la versione scelta da Croce, e prediletta, in genere, dai più grandi studiosi del pensiero hegeliano, perché ritenuta più completa della prima e più fedele della terza), alla *Grande Enciclopedia*, pubblicata dagli scolari del filosofo, e ricca di aggiunte derivate dagli appunti presi da questi nel corso delle lezioni del maestro.

All'interno di un'indagine di questo genere non poteva mancare una disamina delle svariate traduzioni in lingua straniera che hanno permesso la vasta diffusione del pensiero di Hegel fuori dai confini nazionali. Per quanto riguarda il caso italiano, Croce si concentra in maniera particolare, e con tono aspramente polemico, sulla traduzione che Novelli diede all'opera nel 1863-64, giudicandola insufficiente. E, per legittimare la pesante stroncatura nei confronti del lavoro, porta all'attenzione del lettore alcuni esempi concreti tratti da quella traduzione ponendoli a fronte dell'originale tedesco e facendo emergere, così, i numerosi fraintendimenti operati dal traduttore nei confronti delle riflessioni hegeliane. Stesso discorso, ma per motivi estremamente diversi, vale per le traduzioni, in lingua francese, fatte dall'illustre hegeliano italiano Augusto Vera. Scrive Croce a proposito: «nelle traduzioni del Vera, oltre questa continua annacquatura e oltre le inesattezze, s'incontrano veri e propri errori di senso, onde a Hegel si fanno dir talvolta cose assai

¹⁰³ B. Croce, *Prefazione del traduttore*, cit., pp. L-LI.

¹⁰⁴ *Ibidem*. E, ribadendo il proprio giudizio nei confronti dell'opera, aggiungeva: «C'è in questo libro, in iscorcio, tutto Hegel, nella sua verace grandezza e nel suo disputabile e pur grandioso formalismo» (*Ibidem*).

diverse e opposte a quelle che egli ha dette».¹⁰⁵ E, anche in questo caso, Croce si preoccupa di fornire, attraverso il confronto con l'originale, gli esempi che dimostrano l'insufficienza di questa opera di traduzione. L'unico che, secondo il filosofo, è stato all'altezza del compito, portando a termine una meritoria opera di traduzione dell'opera hegeliana, «per giustezza d'interpretazione e per fedeltà»,¹⁰⁶ è stato l'inglese Wallace, il quale, pur traducendo dalla *Grande Enciclopedia*, ha operato delle scelte editoriali precise escludendo alcune aggiunte reputate non valide.

Va segnalata, inoltre, la scelta di Croce di non inserire nell'edizione dell'*Enciclopedia* da lui curata, le prefazioni alle varie edizioni¹⁰⁷. Ciò è dovuto, non tanto alla mancanza di interesse nei confronti di queste prefazioni – che, anzi, offrono un importante affresco del clima culturale, e in particolare filosofico, in cui l'opera si innesta, le reazioni da questa suscitate e gli sfoghi di Hegel nei confronti delle critiche ricevute –, ma, al contrario, per due aspetti molto diversi tra loro. Se il primo, infatti, è di carattere squisitamente editoriale, e riguarda la scelta di alleggerire il volume di una parte ritenuta inessenziale, il secondo è di carattere concettuale. Secondo Croce, infatti, la materia trattata da Hegel nelle pagine delle prefazioni non è strettamente legata al contenuto dell'*Enciclopedia*. Scrive Croce, sottolineando questi due aspetti: «Quantunque queste tre prefazioni sieno assai belle e importanti (come molti altri degli scritti minori di Hegel), 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, pensando che possano qui bastare i cenni che ne ho dati».¹⁰⁸

Infine, Croce, passa a esporre al lettore i parametri utilizzati nell'attendere al gravoso compito di traduzione dell'*Enciclopedia*: «La presente traduzione è quasi letterale, essendomi studiato di conservare non solo il significato astratto, ma anche la lettera e l'impronta originale [...]. Più che un ritratto, questa mia traduzione è, dunque, e ha voluto essere, un calco».¹⁰⁹ E chiude la propria prefazione con il riconoscimento dell'importanza e

¹⁰⁵ Ivi, p. LX. Per un'approfondita indagine attorno all'attività di Vera e alla sua fortuna all'interno del panorama filosofico francese e in generale per un'analisi dettagliata della presenza di Hegel in Francia cfr. A. Bellantone, *Hegel in Francia (1817-1941)*, 2 voll., Rubbettino, Soveria Mannelli 2006 e in particolare, per quanto riguarda Vera, i due paragrafi dedicati allo studioso all'interno del cap. III intitolato *Gli hegeliani degli anni Cinquanta (1846-1862)* (Ivi, pp.263-320)

¹⁰⁶ Ivi, p. LXIII

¹⁰⁷ A partire dall'edizione del 2002 la casa editrice Laterza ha inserito all'interno del piano originale dell'opera deciso da B. Croce le tre *Prefazioni* di Hegel, a cura di A. Nuzzo.

¹⁰⁸ Ivi, p. LXVI.

¹⁰⁹ Ivi, pp. LXVI-LXVII. E aggiungeva: «So bene ciò che si può addurre contro un tal metodo; ma ogni metodo di traduzione è difettoso, e, tutto considerato, credo che per un libro di filosofia, e per un libro di Hegel, quello da me adottato sia il meno cattivo» (Ivi, p. LXVII) A proposito delle traduzioni, non bisogna dimenticare quanto affermava Croce, nelle pagine dell'*Estetica*, quando scriveva: «Corollario di ciò è l'impossibilità delle traduzioni, in quanto abbiano la pretesa di compiere il travasamento di

la centralità di questa opera di Hegel, all'interno dello sviluppo del pensiero filosofico, poiché in essa sono concentrati la maggior parte dei problemi che hanno impegnato gli eroi della ragione pensante, dalle origini del pensiero filosofico fino alle ultime fatiche teoretiche che hanno preceduto la nascita della filosofia hegeliana. Scrive Croce, ribadendo l'importanza dell'opera: «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 solo 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, 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».¹¹⁰

Il lavoro di traduzione dell'*Enciclopedia*, come si diceva, è molto importante per poter comprendere a pieno la genesi del saggio del 1906 poiché a essa strettamente legata. Il saggio, infatti, nelle intenzioni iniziali dell'autore, doveva essere una sorta di accompagnamento critico all'opera hegeliana, e non una monografia indipendente. Il 25 agosto del 1905, in una lettera a Gentile, Croce manifestava la volontà di pubblicare il saggio – che, evidentemente, aveva perso l'originale carattere di introduzione critica, e andava assumendo sempre più la forma di una vera e propria monografia –

un'espressione in un'altra, come di un liquido da un vaso in un altro di diversa forma. Si può elaborare logicamente ciò che prima era stato elaborato in forma estetica, ma non ridurre ciò che ha avuto già la sua forma estetica ad altra forma anche estetica. Ogni traduzione, infatti, o sminuisce e guasta, ovvero crea una nuova espressione, rimettendo la prima nel crogiuolo e mescolandola con le impressioni personali di colui che si chiama traduttore. Nel primo caso l'espressione resta sempre una, quella dell'originale, essendo l'altra più o meno deficiente, cioè non propriamente espressione: nell'altro, saranno, sì, due, ma di due contenuti diversi. “Brutte fedeli o belle infedeli”; questo detto proverbiale coglie bene il dilemma, che ogni traduttore si trova innanzi. Le traduzioni inestetiche, come quelle verbali o parafrastiche, sono poi da considerare semplici commenti degli originali» (B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, cit., p. 106). Per quanto riguarda la traduzione di un testo filosofico il discorso è molto differente. Mentre l'espressione brutta, nel campo estetico, è da considerarsi opera d'arte non riuscita, per quanto riguarda il discorso filosofico, che in quanto tale ha a che fare con il concetto – nonostante l'espressione rappresenti una componente essenziale anche in questo ambito – una traduzione letterale, come quella operata da Croce, seppure vada a scapito dell'espressione, risultando brutta, dall'altro preserva l'aspetto concettuale, rendendo il risultato fedele al pensiero originale.

¹¹⁰ Ivi, p. LXVIII. Così Gentile, il 31 agosto del 1906, a proposito della prefazione apposta da Croce alla sua traduzione dell'*Enciclopedia*: «Ho letto la vostra bella prefazione alla traduzione di Hegel: e l'ho trovata classica!» (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p. 490). Come sottolinea Garin, a proposito dell'operazione di rinascita dell'idealismo avviata dai due amici, «il nuovo secolo si aprirà sotto il segno di Hegel e degli hegeliani di Napoli. Croce punterà su De Sanctis; Gentile riproporrà Spaventa. Nel 1906 i due amici e collaboratori, che dal 1903 propugnavano su “La Critica” la rinascita dell'idealismo, danno inizio a quella loro “Collezione dei Classici della filosofia moderna” presso il Laterza, che tanto inciderà sulla cultura del paese. Il primo volume fu proprio l'*Enciclopedia* nella sua eccellente versione del Croce» (E. Garin, *La «fortuna» nella filosofia italiana*, cit., p. 136).

indipendentemente dalla traduzione dell'*Enciclopedia*, pensando in un primo momento di affidarlo alla *Rivista d'Italia*. Una sua eventuale pubblicazione all'interno della *Critica* lo avrebbe obbligato a dividerlo in più parti,¹¹¹ facendo perdere organicità all'opera, le cui diverse parti, come vedremo, sono strettamente collegate. Scrive Croce: «Giacché il Jaccarino insiste per avere da me qualche articolo, io non so se non sia il caso di dare alla *Rivista d'Italia*, lo scritto che vado preparando intorno ad Hegel, anziché confinarlo nelle *Varietà della Critica*, frazionandolo in tre volte. Nella *Rivista d'Italia* potrebbe uscire in un paio di volte. Ma ciò dipenderà dalla forma che prenderà il mio saggio – la mia rientrata introduzione critica alla traduzione dell'*Enciclopedia*».¹¹²

Ciò che emerge da questa lettera è che, proprio in questo periodo, Croce matura l'idea del saggio hegeliano. Partito come una introduzione da apporre alla propria traduzione dell'*Enciclopedia*, il saggio si impone gradualmente all'interno della riflessione di Croce, aprendo via via nuovi fronti concettuali che una semplice introduzione critica non poteva, e non doveva, affrontare. I problemi legati alla filosofia hegeliana, che da anni giacevano, in attesa di risoluzione, all'interno delle riflessioni crociane, una volta venuti a contatto, nel corso dello studio intenso e del faticoso lavoro di traduzione, con il pensiero vivo del filosofo tedesco, scatenano una sorta di reazione che spinge Croce a rompere ogni indugio e maturare l'idea di una monografia intorno a Hegel.¹¹³ Come afferma Mustè, sottolineando lo stretto legame che sussiste fra l'opera di traduzione e il saggio del 1906, «in effetti, sul finire del 1904 Croce aveva avviato la traduzione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, che venne ultimata nel 1906; nello stesso tempo, tra la fine del 1905 e l'estate del 1906, l'analisi di tutta l'opera hegeliana lo portò a pubblicare il saggio su *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, che costituisce il primo, fondamentale confronto con il grande pensatore tedesco, inaugurando un dialogo che proseguirà ininterrotto fino agli ultimi giorni della vita di Croce».¹¹⁴

¹¹¹ Come si vedrà più avanti, nel corso del capitolo, le pagine de *La Critica* saranno scelte, comunque, per l'annuncio del *Saggio*.

¹¹² B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p. 389. Gentile rispondeva, rammaricandosi per la scelta, per molti versi obbligata, a cui era costretto Croce: «Mi dispiace che sottragghiate alla *Critica* il vostro scritto su Hegel. Ma certo, se vien lungo, c'è la difficoltà dello spazio»

¹¹³ È curioso segnalare che qualche anno prima, nella lettera del 28 luglio del 1903, Croce invitava Gentile a cimentarsi nell'impresa di comporre un lavoro intorno a Hegel. Così scriveva Croce all'amico: «Per es., una volta o l'altra, quando vi sarete rassettato e messo a posto, dovrete scrivere una monografia completa storico-critica sull'Hegel». (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p. 191).

¹¹⁴ M. Mustè, *Croce*, cit., p. 63. «Il saggio usciva contemporaneamente alla traduzione italiana dell'*Enciclopedia*, pure dovuta al Croce, che con essa inaugurava la collezione di *Classici della filosofia moderna* diretta da lui stesso e dal Gentile, destinata a stampare un'orma non peribile negli studi filosofici italiani del secolo ventesimo; ed era modestamente concepito dal suo autore come una introduzione critico-filosofica all'opera che meglio di ogni altra era in grado di offrire al lettore un panorama compiuto del

Il lavoro di traduzione impegnò profondamente Croce anche sotto l'aspetto emotivo, costringendolo spesso a lunghi periodi di inattività. Ad esempio, in seguito a una dura polemica sollevata da Porena,¹¹⁵ il filosofo perse la concentrazione e la serenità d'animo necessarie per poter attendere ad un lavoro così impegnativo come doveva essere quello di tradurre l'*Enciclopedia* hegeliana, e soltanto nella già citata lettera del 25 agosto,¹¹⁶ comunicava a Gentile di avere ripreso il proprio lavoro di traduzione.

È in questo momento che, al lavoro di traduzione, si aggiunge quello di preparazione e composizione del saggio, come dimostra chiaramente questa lettera del 3 settembre del 1905, scritta da Croce a Perugia, e indirizzata all'amico Gentile: «Ho ripreso la traduz. di Hegel, e alla fine della settimana prossima finirò la barbara traduzione letterale della filos. della natura, che poi converrà rivedere rigo per rigo, e andar chiarendo alla meglio. – Forse dovrò poi interrompere, sia perché ho alcune piccole cose da sbrigare, sia perché vorrei studiare parecchi libri intorno ad Hegel, che ho portato con me. Ma è probabile che prima della fine della villeggiatura abbia tradotto anche una buona parte della filosofia dello spirito, che è del resto la parte più facile. La *Logica* è già in tipografia».¹¹⁷ Il filosofo, ora che il disegno del saggio hegeliano si è affacciato all'interno dei suoi pensieri, affianca al lavoro di traduzione quello di ricerca e preparazione del materiale necessario per affrontare la sfida di un lavoro critico intorno alla filosofia di Hegel. D'altronde, come afferma lo stesso Croce, buona parte della traduzione è ormai compiuta e la sezione rimanente, quella dedicata alla filosofia dello spirito, a suo dire, è di gran lunga più agevole rispetto alle

sistema di Hegel, un'introduzione che completasse quella meramente filologica premessa alla traduzione» (R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, cit., p. 16).

¹¹⁵ In una lettera, risalente al 10 agosto, Croce scriveva a Gentile, informandolo della situazione: «A proposito di attacchi, ne ho avuto uno anch'io, che vorrebbe essere terribile ed è ridicolo, per quanto insolente. Il ragazzo Porena ha stampato presso Hoepli un volume di estetica, di cui le ultime 80 pagine sono una diatriba stupida e volgare contro di me. Il libro non è stato messo ancora in circolazione e so che si stanno preparando molti articoli per lanciarlo con gran frastuono e gridi di vittoria nel prossimo autunno. Ma io ieri l'altro ho scritto all'Hoepli, chiedendoglielo; ed egli me l'ha subito mandato: cosicché sarò forse il primo a parlarne, perché conto d'inserire la mia recensione nel fasc. di settembre. Da quel che ne ho letto, è cosa miseranda; alla parte che mi riguarda non risponderò, perché non sarebbe serio; ma scriverò due paroline, che a quel canagliume dovidiano non piaceranno. Farò una recensione intonata in modo da non dare al libro l'importanza che non ha. – Vi prego di non parlarne con nessuno, appunto perché la mia recensione giunga rapida e inaspettata» (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p. 373). Come si comprende Croce doveva avere preso sul serio questo attacco alla propria persona.

¹¹⁶ «E delle aggressioni sul genere di quella del P[orena] faccio subito il giudizio che meritano. Ma, guardando alla cosa con occhio di medico, è un fatto che io non stavo molto bene coi nervi, e al primo urto accidentale sono precipitato nella depressione, dalla quale ora mi vado sollevando. Da parecchi giorni non penso più neppure a quella sudiceria; ed intanto perdura la tristezza. Si tratta ora di un malessere che si può dire fisico, e che andrà svanendo col sonno e con la distrazione. Se quel libro mi fosse capitato in mano mentre stavo a Napoli, me ne sarei occupato o preoccupato per uno o due giorni, e poi non ci avrei pensato più; né avrebbe avuto in me altro effetto. Non voglio attribuirgli perciò un merito o un demerito superiore al vero nel turbamento che ho avuto per alcuni giorni. – Oggi ho ripreso a lavorare intorno ad Hegel» (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p. 387).

¹¹⁷ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p. 396.

altre. E, infatti, il 4 ottobre scrive: «Della mia traduz. di Hegel è già presso il Laterza il ms. della Logica e del Fil. d. natura. Manca la filosofia dello spirito, che comincerò a tradurre, forse, nelle ore di albergo del viaggio, e in ogni modo al mio ritorno, lavorandovi alcune ore la sera, sarà presto finita. – Naturalmente, bisognerà correggere molto sulle bozze e soprattutto aggiungere note di richiamo alle altre opere di Hegel: il che ho cominciato a fare, spogliando le altre opere».¹¹⁸ Il 10 maggio, Croce inviava il saggio, ancora in forma abbozzata, a Gentile chiedendone il parere: «Mio caro Gentile, Vi mando il mio scritto su Hegel. Se vi riuscirà di dirmene la vostra impressione prima della mia partenza, mi farà piacere. Se no, me la scriverete a Roma. Il lavoro dev'essere ancora molto corretto per la forma. Ora mi metto a preparare l'appendice bibliografica. Saluti aff. vostro B. Croce».¹¹⁹ Gentile rispondeva segnalando il proprio apprezzamento, e, allo stesso tempo, manifestando qualche dubbio sulla parte critica dell'opera, senza entrare però nel merito della questione:

Mio carissimo Croce, Ho finito di leggere ora il vostro splendido saggio su Hegel; e vi son gratissimo della lettura, anche pel bene che m'ha fatto alla salute. Ma esprimervi così, subito, la mia impressione su quello che più importa a voi e a me, non posso. Ho bisogno di rifletterci, e di rileggere; tanto, non credo che non possiate lasciarmi qualche altro giorno il ms. Il primo capitolo è magnifico, e produrrà in Italia un grandissimo bene. Lucidissimo il 2° ed esatto in ogni particolare. Il terzo è veramente un capolavoro, che ho letto con viva commozione. Tutto il resto, pur dovendo istantaneamente consentire in molte e molte osservazioni, mi lascia perplesso circa il sostanziale. Ma la questione è piantata benissimo; e ne verrà certamente gran luce. Onde fin d'ora fraternamente mi congratulo e applaudo. Vi dirò poi altro, e parleremo a lungo. Un affettuoso abbraccio Dal vostro Gentile.¹²⁰

¹¹⁸ Ivi, p. 413. Gentile, come al solito, non si tirò indietro, e aiutò l'amico nell'attività di correzione delle bozze e, soprattutto, offrendogli preziosi consigli per la traduzione e per la composizione delle note. Ad esempio, nella lettera risalente al dicembre del 1905 scriveva a Croce: «Vi rimando le bozze col volume, congratulandomi vivamente della forma che avete data alla traduzione. Mi pare che vi sia tutto Hegel. Confrontato accuratamente il testo vi ho proposto (a lapis) alcune lievi variazioni qua e là per maggior chiarezza. Il bene che farete con questa traduzione è incalcolabile» (Ivi, p. 433). Croce era consapevole del carico di lavoro dato a Gentile e, nel ringraziarlo si lasciava sfuggire qualche battuta che dimostra l'affetto reciproco che ancora legava i due. Così Croce all'amico: «Mio caro Gentile, Vi ringrazio delle bozze che ho già spedito al Vecchi. Andate correggendo le altre a vostro comodo. Vedo che vi ho addossata una grave fatica; ma son sicuro che la supporterete per amor di Hegel, e anche un po' per amor mio. La vostra revisione, che è quella di chi si mette al lavoro con mente fresca, sarà utilissima, e renderà assai meno imperfetta la traduzione che daremo al pubblico» (Ivi, p. 447).

¹¹⁹ Ivi, p. 462.

¹²⁰ Ivi, p. 465. A proposito dell'accoglienza che il saggio ha avuto presso gli amici e i collaboratori del filosofo, non possiamo non accennare alla lettera (B. Croce-K. Vossler, *Carteggio* (1899-1949), a cura di E. Cutinelli Rëndina, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 102-104) in cui Vossler comunicava a Croce il proprio giudizio intorno al suo lavoro su Hegel. Scrive Vossler il 7 ottobre 1906: «Non volevo ringraziarvi del vostro libro prima di aver letto; e in questo momento ho finito di leggerlo. È un capolavoro sotto ogni punto di vista, come pensiero logico e come organismo estetico. Avete fatto un gran servizio alla memoria di Hegel e avete fatto nello stesso tempo un grande ma giusto rimprovero al paese di Hegel. Quello che pare a voi la radice logica dell'errore di Hegel è senza dubbio la vera radice; anche il motivo psicologico dell'errore mi pare felicemente afferrato. A voi non importava di svolgerlo perché non intendevate far la biografia dell'uomo, e sta bene». Il lavoro di Croce, infatti, rappresenta un'importante tappa di quel risveglio europeo degli studi

Croce nel rispondere alla lettera passava oltre la critica velata mossa nei confronti della seconda parte, e incassava con piacere i complimenti rivolti dall'amico, invitandolo, come già aveva fatto nella già citata lettera del 28 luglio del 1903, a comporre un lavoro intorno alla filosofia hegeliana.¹²¹ Sia come sia, alla data dell'11 novembre del 1906,¹²² una volta corrette le bozze e avviati i lavori di stampa, il saggio era pronto a fare il proprio ingresso nel dibattito filosofico italiano.

2.5 *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*

Croce, come abbiamo avuto modo di sottolineare in precedenza, aveva scartato fin da subito l'idea di inserire il saggio all'interno de *La Critica*, sia per motivi di spazio, sia per

hegeliani, che, nella stessa patria del filosofo tedesco tardava ad avviarsi. «I primi capitoli» continuava Vossler «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» Come si può notare, per molti versi, il giudizio di Vossler è in sintonia con quello espresso da Gentile, il quale vedeva nella prima parte del saggio il contributo più valido dato dal filosofo in quelle pagine. Per quanto riguarda la parte critica scriveva: «Forse per l'effetto, ma soltanto per l'effetto, è peccato che la parte negativa e critica sopraggiunga poi a smorzare gli accesi fuochi. Se invece cominciavate con l'errore e finivate con la scoperta, il libro riusciva anche più drammatico». Come si vede, in questa parte del giudizio, Vossler a differenza di Gentile, più che avanzare dei dubbi o criticare il contenuto del saggio, si soffermava, piuttosto, sulla struttura di questo. Anche se, è bene sottolinearlo, che criticando la struttura e affermando che da essa dipendeva il mancato carattere di sintesi del lavoro – il quale risultava comico piuttosto –, pur affermando di non avere niente da dire dal punto di vista logico, muoveva delle obiezioni che di logico, indirettamente, avevano molto. Così scriveva Vossler: «Certo, pel 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 satira 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 e imponeva rispetto. Faccio di questi appunti estetici e più o meno oziosi, non avendo da fare alcun appunto logico. Sono talmente d'accordo che non posso che ammirare la limpidezza dei vostri concetti e la salda organatura della vostra critica. Io mi sono occupato troppo poco di Hegel per potermi rendere un esatto conto dei suoi errori; di modo che il vostro libro è stato per me una rivelazione altrettanto semplice quanto grande e convincente. E così, su per giù, sarà per tutti quelli che leggeranno il vostro libro». Croce rispondeva: «La vostra lettera mi fece molto piacere, perché mi mostra che ho ottenuto l'effetto desiderato di rimettere Hegel in discussione, in modo vivo» (Ivi, p. 104).

¹²¹ «Mio caro Gentile, La vostra lettera mi ha riempito di gioia, perché io, quando ho finito un lavoro, sono sempre preso dal dubbio di aver fatto una corbelleria. Quanto alla parte critica, comprendo bene che non potete pronunziarvi a prima impressione. Nello scrivere questo saggio, io ho visto sempre più la necessità di una buona e ampia monografia su Hegel; e credo che voi dobbiate mettervi fra qualche anno. Per quel tempo, gioverà che vi troviate innanzi una critica italiana di Hegel, un po' più seria delle banalità dei Galasso, Allievo, Tocco, Cantoni, Masci, etc. Sono assai contento che vi sia piaciuto il cap. 3°, al quale tengo perché mi pare che possa fare intendere alquanto popolarmente l'importanza di Hegel» (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p. 466).

¹²² «Ho ricevuto l'elenco, che, con alcune aggiunte, ho trasmesso al Laterza. Hegel è tutto col si stampi; bisogna ora licenziare le ultime pagine del Kant. – Fra pochi giorni usciranno i 3 volumi» (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p. 541).

il fatto che quella che doveva essere una semplice introduzione alla *Enciclopedia* aveva assunto il carattere di una vera e propria monografia intorno al pensiero hegeliano. Ma ciò non impedì al filosofo di riservare alla rivista un importante ruolo all'interno delle dinamiche che accompagnarono l'uscita del saggio. Se *La Critica*, per i motivi espressi, non aveva potuto ospitare il lavoro, dalle sue pagine doveva partire l'*Annuncio* della sua pubblicazione. Questa scelta non deve essere interpretata come un atto riparatorio, una sorta di compensazione per la mancata pubblicazione, ma, al contrario, rappresenta un decisione che per diversi aspetti risulta più che naturale. Prima di tutto, bisogna sottolineare che il tipo di lettore a cui è rivolta la monografia hegeliana corrisponde perfettamente a quello che, negli anni, si è formato attraverso l'approccio metodologico inaugurato da *La Critica*.¹²³ In secondo luogo, non bisogna dimenticare il discorso fatto da Croce nell'*Introduzione* del primo numero della rivista, in cui ribadiva, insieme alla necessità di una rinascita degli studi filosofici, che “filosofia non può essere se non idealismo”, e per questo si dichiarava “seguace dell'*idealismo*”. Scrive Croce, presentando il saggio hegeliano: «In questi giorni sarà pubblicato dall'editore Laterza un mio libro, col titolo soprascritto. È un titolo un po' lungo, ma in compenso abbastanza chiaro; e non so come mi sia accaduto di sentirmi dire da qualche amico, che la pubblicazione è aspettata per veder la difesa della filosofia di Hegel contro i suoi presenti avversari italiani. Difesa? Ma una difesa suppone appunto, che si abbiano a fronte degli avversari. Ora, in Italia, – *nuncio vobis gaudium magnum*, – non vi sono avversari di Hegel».¹²⁴

In un passo in cui, oltre ai critici superficiali della filosofia hegeliana, sembra rimproverare anche se stesso – basta ripensare a quanto abbiamo mostrato nel primo capitolo circa l'iniziale antihegelismo del giovane Croce –, il filosofo aggiunge: «Il che, – sempre che si desiderasse, – potrei provare in particolare, dimostrando che le confutazioni che si son fatte del sistema di Hegel sono di seconda mano, condotte sui cenni dei manuali o, tutt'al più, su qualche libro espositivo; e che le citazioni sono di mano, diremo così, ulteriore alla seconda».¹²⁵ Non bisogna dimenticare, infatti, che, nonostante la conoscenza di Croce nei confronti del sistema hegeliano sia stata, in una fase iniziale, di seconda mano – anche se una mano importante, come può essere quella di un De Sanctis o di un Labriola –, il

¹²³ Così Croce in chiusura del suo articolo: «Il mio studio critico sull'Hegel doveva essere dapprima inserito in questa rivista: per non darlo a pezzi, mi sono poi risoluto a farlo uscire in volume. Ma lo stretto legame, che esso ha con le idee che si sostengono nella *Critica*, m'induce a metterne qui quest'auto-annuncio pei nostri lettori» (B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* [Annuncio], in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 4, 1906, p. 412).

¹²⁴ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* [Annuncio], cit., p. 410.

¹²⁵ Ivi, p. 411.

filosofo napoletano nel corso delle proprie riflessioni filosofiche, non ha mai risparmiato a Hegel più di una critica; e, non a caso, in un saggio di qualche anno prima, aveva potuto affermare di avere «nel [proprio] modesto bagaglio parecchie critiche della filosofia della storia e dell'estetica hegeliana».¹²⁶ Ora, raggiunta una nuova consapevolezza, Croce mostra il proprio disappunto nei confronti del trattamento riservato al pensiero di Hegel, criticando pesantemente l'atteggiamento dei numerosi critici improvvisati e mostrando l'inconsistenza delle loro argomentazioni. E nel fare questo passa in rassegna tutti i luoghi comuni che si sono andati sedimentando all'interno del dibattito filosofico italiano. Scrive Croce: «Par di sognare! Uno mette insieme hegelismo, teosofismo, misticismo; ed Hegel è stato il più gran nemico dei mistici di ogni sorta: un buon terzo delle sue pagine polemiche sono rivolte contro il sentimentalismo, il sapere immediato, il mistero, l'imperscrutabile» O ancora, ad esempio, altri parlano «dell'idea di Hegel quasi sia un sillogismo scolastico, viaggiante pel vuoto spazio a creare l'universo; ed ignora che l'Idea di Hegel è insieme volontà, ed ha testa, petto, braccia e, perfino, gambe e piedi, giacché essa non è reale e concreta se non negli individui». E c'è chi, invece, dipinge Hegel come un divulgatore di ideali astratti e predicatore di una altrettanto astratta morale, o ancora come uno «sdolcinato ottimista», quando, al contrario, «Hegel è il satirico della virtù, delle buone intenzioni e delle astrazioni moralistiche» ed «afferma l'eternità del dolore e del male, e considera la vita come una lotta, cessando la quale cessa la vita e tutta la realtà». E a chi lo considera un reazionario Croce ricorda come il vivo pensiero di Hegel abbia fatto palpitare i cuori di quegli uomini, tra cui De Sanctis e i fratelli Spaventa, «che fecero la rivoluzione del 1848 e che, cinquant'anni fa, popolavano gli ergastoli borbonici!»

Questi, in breve, i fatti e le vicende che accompagnarono l'uscita del famoso saggio hegeliano. Una volta offerto questa panoramica intorno alla genesi dell'opera e al contesto in cui il disegno di questa è maturato, è arrivato il momento di entrare in maniera più approfondita nel merito delle riflessioni crociane.

E, a questo punto, non possiamo che partire dal titolo, estremamente significativo, che Croce ha deciso di dare al proprio lavoro. La formula, di indubbia ascendenza desanctisiana,¹²⁷ esprime in maniera chiara e netta l'intento del filosofo e la natura del suo

¹²⁶ B. Croce, *Siamo noi hegeliani*, cit., p. 52

¹²⁷ Il titolo del saggio reca, chiaramente, un'ascendenza desanctisiana. Si pensi al discorso fatto da Francesco De Sanctis nei confronti di Petrarca, nelle sue famose lezioni, di cui lo stesso Croce curò la pubblicazione: «Un lavoro resta a fare, ed è determinare ciò che è vivo e ciò che è morto. E ci accorgeremo che nel Petrarca è morto tutto ciò che è imitato ed imitabile, il doppio petrarchismo, e il rettorico ed il platonico. Molto vi è rimasto di vivo; e intenderemo pare che, se in questa vita ci è il manchevole e lo stanco e il meccanico, gli è perché non abbondò in lui, come ne' sommi, la potenza generativa, la virilità, la forza del realizzare;

lavoro; e, proprio per questa nettezza, ha attirato spesso le critiche degli studiosi più fedeli al pensatore tedesco. Infatti, «come indica lo stesso titolo, questo saggio opera, nel corpo del sistema filosofico hegeliano, un taglio drastico, che gli hegeliani ortodossi non hanno mai perdonato al Croce. Per il quale, “ciò che è vivo in Hegel” è la teoria della filosofia come scienza del concetto e la concezione della realtà come sviluppo ossia la storia; “ciò che è morto in Hegel” è la errata estensione della dialettica degli opposti a concetti che non sono opposti ma solo distinti (come per esempio i concetti dell’arte e della filosofia), e la conseguente ascesa triadica delle categorie all’Idea assoluta».¹²⁸ Lasciando da parte le critiche, è possibile affermare che il titolo del saggio riassume in maniera egregia il metodo adottato da Croce; metodo che, come si è visto nel primo capitolo, il filosofo ha assimilato dai propri maestri, Labriola e De Sanctis, e dalle letture critiche da loro dedicate alla filosofia hegeliana. Entrambi, in maniera estremamente diversa, avevano affrontato il pensiero del filosofo di Stoccarda, riconoscendone i meriti e le grandi conquiste speculative, senza, però, risparmiare pesanti critiche contro ciò che di quelle teorie avevano giudicato erroneo, rami secchi che rischiavano di far morire con essi anche ciò che di vitale permaneva nel pensiero di Hegel. Il titolo oltre a indicare il contenuto rispecchia fedelmente anche la struttura dell’opera. Infatti, mentre nella prima parte del saggio Croce si sofferma in maniera approfondita sulle conquiste immortali della filosofia hegeliana, mettendone in evidenza l’importanza all’interno della storia della filosofia e l’ineludibilità nel dibattito filosofico contemporaneo, nella seconda passa a elencare gli errori che hanno compromesso il sistema hegeliano, e che hanno portato il filosofo tedesco a operare dei veri e propri abusi – o, comunque, tali agli occhi di Croce – che hanno condotto alla degenerazione dell’intero sistema.

giungendo a questa conclusione, che quello che gli idealisti reputano a sua gloria, fu appunto sua debolezza. Un lavoro così fatto non sarà il panegirico del Petrarca, ma sarà il Petrarca vero, come lo desiderava Mézières» (F. De Sanctis, *Introduzione*, in *Saggio critico sul Petrarca*, cit., pp. 30-31). Secondo Di Bella, affermando sempre la derivazione desanctisiana, è importante notare che il saggio «richiama nel titolo il saggio su Machiavelli della Storia della letteratura italiana di Francesco De Sanctis di cui Croce applica alla storia della filosofia il metodo» (S. Di Bella, *Croce e l’eversione della filosofia hegeliana*, in AA. VV. *Benedetto Croce e la cultura tedesca*, cit., p. 71). Nella sua Nota al *Saggio sullo Hegel* scrive Cesa, riferendosi alla scelta del titolo del saggio: «Il titolo è ripreso da De Sanctis, che aveva usato l’espressione al termine dell’Introduzione a *Saggio sul Petrarca*; lo ha notato G. Contini, in F. De Sanctis, *Scelta di scritti critici*, Torino, UTET, 1949, pp. 11-12. Non escluderei che Croce abbia avuto in mente anche un luogo della recensione di W. Dilthey alla nuova edizione dell’epistolario hegeliano, là dove diceva che era tempo di iniziare a conoscere storicamente Hegel, distinguendo, in lui, il “Vergängliches” dal “Bleibendes”» (C. Cesa, *Nota*, cit., p. 448)

¹²⁸ G. N. Giordano Orsini, *L’estetica e la critica di Benedetto Croce*, trad. di A. Piemonti e R. Cesarini, Ricciardi, Milano-Napoli 1976, p. 21.

2.5.1 *Ciò che è vivo*

Arrivati a questo punto, prima di procedere oltre, è bene fare una piccola, ma necessaria, premessa. La formazione filosofica di Croce – la quale, come si è visto, ha seguito un percorso originale che dalla erudizione e dagli studi storici lo ha condotto alla piena maturazione teoretica – è stata segnata da un'originaria indistinzione di filosofia e scienza, logica speculativa e logica formalistica. Nelle sue prime uscite Croce pur presentandosi come fiero oppositore del positivismo, e del riduzionismo scientifico in genere, era rimasto legato ad una visione formalistica della filosofia. La filosofia appariva avvinghiata, attraverso uno stretto legame, alla scienza e alla sua logica tradizionale, e si presentava, per molti aspetti, ancora intrisa di quei caratteri formali e astratti derivati da un rigido formalismo.

Soltanto nel corso degli anni, approfondendo le proprie riflessioni sull'attività estetica, prima, e riconoscendo, nel corso dei propri studi sul materialismo, l'utile come attività dello spirito, il filosofo comincia a mettere ordine all'interno delle proprie riflessioni intorno all'attività teoretica, liberandola gradualmente da quella componente che, grazie anche al contributo dell'empiriocriticismo, viene ora riconosciuta come attività economica dello spirito e, pertanto, estranea alla dimensione speculativa. Se, per certi versi, nei *Lineamenti*, opera che per alcuni aspetti rappresenta il frutto maturo delle riflessioni crociane intorno alle teorie dei vari Mach, Avenarius, Croce riconosce in maniera pressoché definitiva il carattere pratico delle scienze, d'altro canto, permangono ancora dei limiti legati alla dimensione speculativa, che soltanto nella *Logica* del 1909 saranno superati in maniera definitiva. La filosofia, infatti, in quelle pagine, è impigliata ancora in una visione astratta, in quanto legata solo all'universale e, per questo, staccata dalla concretezza. Dimostrazione di questo stato di cose è la mancata unificazione di giudizio storico, o individuale, e giudizio definitivo, di cui si tratterà nel prossimo capitolo e alla cui risoluzione è essenziale l'incontro di Croce con la filosofia hegeliana. Per il momento basta sottolineare che, nell'opera che precede il saggio hegeliano, la filosofia, e l'attività teoretica in genere, è legata ancora ad una visione astratta, lontana dalla sua matura formulazione contenuta nelle pagine della *Logica*.

Torniamo, dunque, al saggio. Come si può notare i «primi tre capitoli del saggio del 1906 erano dedicati alla determinazione della parte viva e attuale del sistema hegeliano. Il

contributo principale di Hegel, spiegava Croce, non va cercato nelle indagini sull'arte o sulla storia, sul diritto o sulla natura, ma nella sua teoria logica». ¹²⁹ La logica della filosofia, diventa, infatti, il punto focale attraverso cui analizzare la parte valida del sistema hegeliano. E, infatti, in apertura del saggio, scrive Croce: «Hegel è di quei filosofi, che hanno fatto oggetto del loro pensiero non solo la realtà immediata, ma la filosofia stessa, contribuendo per tal modo a elaborare una logica della filosofia. Anzi, a me sembra, la logica della filosofia (con le conseguenze che ne discendono per la soluzione dei problemi particolari e per la concezione della vita) fu il segno a cui egli rivolse lo sforzo maggiore della sua mente. In essa trovò, o condusse a perfezione e fece valere, principi di alta importanza, che erano stati ignorati o appena accennati dai filosofi anteriori, e che perciò si possono considerare come vere sue scoperte». ¹³⁰

L'attenzione di Croce, nella propria ricerca di maggiore chiarezza intorno all'attività logica e della sua funzione all'interno dello spirito, è volta a riconoscere il grande merito del filosofo tedesco, l'aver dedicato le sue energie nell'affermazione dell'originalità del metodo filosofico, donando un vigore inedito, nella storia della filosofia, alla logica speculativa. Come sottolinea Gembillo, mettendo in evidenza il carattere risolutivo dell'incontro di Croce con il pensiero hegeliano, «questa esperienza, infatti, gli fornisce l'occasione per un fecondissimo contatto con quella "logica della filosofia", che viene a completare in maniera definitiva l'orizzonte teorico che costituisce il fondamento del suo pensiero. Non è un caso, allora, che egli apra il saggio dedicato a Hegel proprio con il discorso sulla "logica della filosofia", giudicata una vera e propria scoperta del filosofo di Stoccarda, oltre che come il punto di partenza che consente di cogliere meglio il significato e il ruolo da lui occupato nella storia del pensiero umano». ¹³¹ Il filosofo napoletano, in un percorso durato alcuni decenni, trova in Hegel l'interlocutore ideale attraverso cui affinare in maniera definitiva la propria teoria filosofica che, non a caso, assumerà il titolo di *Filosofia dello spirito*. Fin dagli anni della formazione, il pensiero di Hegel ha incrociato più volte la strada del giovane erudito, presentandosi come passaggio obbligato attraverso cui approfondire i problemi di natura estetica e storiografica sorti nel corso delle sue riflessioni. Ora, giunto al tanto atteso incontro, Croce scopre un aspetto, precedentemente

¹²⁹ M. Mustè, *Croce*, cit., p. 64.

¹³⁰ B. Croce, *Saggio sullo Hegel...*, cit., p. 11. Come sottolinea Gembillo, rintracciando quei principi chiamati in causa da Croce, «essi riguardano in particolare "la trattazione del problema degli opposti"; La storicizzazione dell'idea di conoscenza mediante la logica dialettica; il concetto di universale-concreto. Tutti principi, cioè, che hanno segnato il superamento della classica dicotomia tra essere e divenire, tra identico e diverso, prima di Hegel contrapposti e ipostatizzati» (G. Gembillo, *Benedetto Croce filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 48).

¹³¹ G. Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce...*, cit., p. 228.

trascurato, ma che diventa centrale per le proprie riflessioni intorno alla sfera teoretica e, allo stesso tempo, per l'affinamento del proprio sistema filosofico, abbozzato nelle *Tesi* del 1900 e ulteriormente rielaborato con i *Lineamenti*. La logica della filosofia, la somma scoperta di Hegel, offre a Croce la possibilità di chiudere i conti con le proprie riflessioni intorno al carattere dell'attività logica e arrivare alla completa formulazione del proprio sistema.

Croce, continua il proprio discorso sulla grande conquista hegeliana, mostrando la paradossale «avversione che incontra questo concetto (che pure è assai semplice e dovrebbe esser accettato per evidenza irresistibile) di una logica della filosofia: che la filosofia, in altri termini, si muova secondo un suo proprio metodo, di cui sia da indagare e formulare la teoria»¹³². L'idea che la filosofia, al pari delle altre discipline, possa avere un metodo proprio provoca la reazione di molti, che, evidentemente, la preferiscono nella posizione ancillare che questa, nel corso della storia, è venuta assumendo rispetto alle altre scienze. «Nessuno mette in dubbio che le matematiche abbiano un lor metodo, che si studia nella logica delle matematiche; che le scienze naturali abbiano il loro, e quindi sorga la logica dell'osservazione, dell'esperimento, dell'astrazione»;¹³³ e similmente per l'estetica, la morale e tutte le altre discipline che compongono l'attività umana. Croce, in questo passaggio, non si sta riferendo a chi, opponendosi alla filosofia in genere, nega a essa un proprio metodo, visto e considerato che, mettendone in dubbio la validità, considerandola chiacchiera o, peggio ancora, manifestazione stravagante della mente umana, non le riconosce un oggetto o un ambito specifico – «non esiste la filosofia, non esiste perciò neanche la logica della filosofia, e buona notte: chi si contenta, gode».¹³⁴ Al contrario, il filosofo, in queste pagine, si sta riferendo a quelli – e tra questi vi sono non pochi filosofi – che non riconoscendo l'originalità di questa disciplina sostengono che essa debba seguire il metodo delle altre scienze, da quello delle scienze naturali, passando per la matematica e arrivando persino a quello artistico dell'intuizione. Scrive Croce: «Così, tutti i metodi sembrano buoni per la filosofia (dal compasso e dal bisturi via via fino alla cetra!), tranne quello filosofico».¹³⁵ Il discorso di Croce per molti versi riprende e integra quello fatto da Hegel nell'aggiunta al § 5; passo in cui il filosofo tedesco si lamenta dell'opinione comune che, essendo il metodo della filosofia quello del pensiero, e essendo tutti gli uomini dotati di questa facoltà, allora ogni uomo è capace di filosofare. Non occorrono studi speciali

¹³² B. Croce, *Saggio sullo Hegel...*, cit., p. 11.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ivi*, p. 12.

¹³⁵ *Ibidem*.

come per le altre scienze, le quali si avvalgono di metodi complessi e inaccessibili all'uomo comune, se non attraverso un faticoso e costante esercizio. Scrive Hegel, non risparmiando la sottile ironia che spesso contraddistingue i propri interventi più polemici:

Poiché solo il pensiero è ciò che la filosofia rivendica come forma peculiare delle sue operazioni, ed ogni uomo da natura può pensare [...] si suol dedurre il contrario di ciò che è stato prima da noi menzionato come gravame circa l'incomprensibilità della filosofia. A questa scienza tocca spesso lo spregio che anche coloro che non si sono affaticati in essa, s'immaginano e dicono di comprendere naturalmente di che cosa tratti, e d'esser capaci, col solo fondamento di un'ordinaria coltura e in particolare dei sentimenti religiosi, di filosofare e giudicar di filosofia. Si ammette che le altre scienze occorra averle studiate per conoscerle, e che solo in forza di siffatta conoscenza si sia facoltati ad avere un giudizio in proposito. Si ammette che, per fare una scarpa, bisogna avere appreso ed esercitato il mestiere del calzolaio, quantunque ciascuno abbia la misura della scarpa nel proprio piede, e abbia le mani e con esse la naturale abilità per la predetta faccenda. Solo per filosofare non sarebbero richiesti né studio, né apprendimento, né fatica. – Questa comoda opinione ha trovato in tempi recenti la sua conferma nella dottrina del sapere immediato, del sapere per intuito.¹³⁶

La filosofia non solo deve avere un proprio metodo, ma questo non può essere quello della pura intuizione immediata o di qualsiasi altra disciplina. Questo perché la filosofia, in quanto attività logica che ha come proprio oggetto la realtà, non può che indagare le altre attività, le quali le forniscono il materiale su cui lavorare. «La relazione della scienza speculativa con le altre scienze è dunque soltanto questa: che la scienza speculativa non lascia già da parte il contenuto empirico di quelle, ma lo riconosce e adopera; che, egualmente, riconosce ciò che vi ha di universale in quelle scienze, le leggi, i generi, ecc., e lo fa suo contenuto; ma, inoltre, introduce e fa valere altre categorie, tra quelle della scienza».¹³⁷

E, soffermandosi su questo aspetto, Croce afferma che «se la filosofia deve dare l'intelligenza, ed esser la coscienza riflessa dell'arte e della storia, della matematica e delle

¹³⁶ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., pp. 8-9.

¹³⁷ Ivi, p. 15. Si veda, inoltre, il discorso fatto dal filosofo nel primo paragrafo dei preliminari: «§ 1. La filosofia non ha il vantaggio, del quale godono le altre scienze, di poter *presupporre* i suoi oggetti come immediatamente dati dalla rappresentazione, e come già ammesso, nel punto di partenza e nel procedere successivo, il *metodo* del suo conoscere [...] Ma, nella considerazione pensante, si fa subito manifesta l'esigenza di mostrare la necessità del suo contenuto, e provare l'essere e i caratteri dei suoi oggetti» (Ivi, p. 3). La filosofia a differenza delle altre scienze non può presupporre l'oggetto della propria ricerca, ne tantomeno essa può affidarsi ad un metodo esterno a essa, già formato. Scrive Hegel, approfondendo il carattere del pensiero filosofico e mettendo in evidenza il suo rapporto con le rappresentazioni e i sentimenti su cui esso opera: «Allorché si afferma siffatta separazione di religione e pensiero, si ha in mente quel pensiero che può essere designato come riflessione, – il pensiero riflesso, che ha per suo contenuto, e reca alla coscienza, i pensieri in quanto tali.[...] Il pensiero in genere non resta inoperoso: la sua attività e le sue produzioni sono contenute e presenti in quei fatti. Ma altro è avere sentimenti e rappresentazioni, determinati e compenetrati dal pensiero, – e altro avere pensieri sopra di essi. Solo i pensieri, prodotti dalla riflessione sopra quei modi della coscienza, sono ciò che s'intende per riflessione, ragionamento e simili, ed anche per filosofia» (Ivi, p. 5).

indagini naturalistiche, dell'attività pratica e morale, non s'intende com'essa possa fare ciò, confermandosi al metodo di uno di quegli oggetti particolari». ¹³⁸

Il problema relativo al metodo e alla natura dell'attività filosofica rappresenta il tema centrale della speculazione hegeliana ed «è vana speranza intendere e giudicare l'opera di Hegel, se non si tiene sempre fermo innanzi alla mente che il problema, che abbiamo enunciato, fu il suo principale, il suo grande problema: il problema centrale della *Fenomenologia dello spirito*, e delle nuove forme con cui questo libro si presentò nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*». ¹³⁹

Fatte queste premesse, Croce entra nel dettaglio prendendo in considerazione quelli che sono i caratteri del pensiero filosofico messi in luce da Hegel attraverso le sue riflessioni. Scrive Croce: «Si dovrebbe, anzitutto, mettere in chiaro il triplice carattere che assume, secondo Hegel, il pensiero filosofico, di fronte ai tre modi o atteggiamenti spirituali coi quali più facilmente si suole scambiarlo. Il pensiero filosofico è, per Hegel: 1°, concetto; 2°, universale; 3°, concreto». ¹⁴⁰

La prima caratteristica messa in evidenza da Croce è quella del concetto. Attraverso il riconoscimento di questo carattere essenziale, Hegel riesce a sgomberare il campo da tutte quelle manifestazioni estranee al pensiero filosofico e che, purtroppo, nel corso della storia della filosofia, a esso di sono sostituite, compromettendone il carattere puramente speculativo.

Affermare che la filosofia ha come proprio requisito necessario la forma concettuale significa, allo stesso tempo, escludere che essa si possa dare attraverso altre forme spirituali. «È concetto, vale a dire non è sentimento o rapimento o intuizione o altro simile stato psichico alogico e privo di forza dimostrativa». ¹⁴¹ Hegel attraverso l'affermazione della razionalità del pensiero si oppone a tutte quelle derive intuizionistiche e mistiche che hanno occupato per molto tempo il panorama filosofico. Il filosofo tedesco è il grande nemico di ogni tendenza mistica o irrazionale che vede nell'Assoluto qualcosa da raggiungere, non attraverso la razionalità del pensiero e il suo ragionare rigoroso, ma attraverso un salto fideistico, un'intuizione irrazionale, che permette all'individuo di giungere immediatamente alla meta tanto ambita. «Contro il misticismo, le smanie, i sospiri, il levare gli occhi al cielo e piegare i colli e serrare le mani, gli sdilinquiamenti, gli accenni profetici, le frasi misteriose da iniziati, Hegel diventa ferocemente satirico; e

¹³⁸ B. Croce, *Saggio sullo Hegel...*, cit., p. 12.

¹³⁹ Ivi, p. 13.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Ivi, pp. 13-14.

mantiene sempre che la filosofia deve avere forma intelligibile e ragionata; dev'essere “non esoterica, ma essoterica”, non cosa di setta, ma di umanità». ¹⁴²

Si pensi, a titolo di esempio, al discorso fatto da Hegel nelle pagine della prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, in cui il filosofo tedesco esprime la propria convinzione che la forma della verità filosofica è strettamente legata alla razionalità del concetto, scagliandosi contro tutte quelle forme di sapere, o presunto tale, che risultano inadeguate a cogliere l'Assoluto. Scrive Hegel:

La vera forma della verità viene dunque posta in questa scientificità; ciò che equivale ad affermare che solo nel *concetto* la verità trova l'elemento della sua esistenza [...]. Vale a dire, se il vero esiste solo in ciò o, piuttosto, solo come ciò che vien chiamato ora Intuizione, ora immediato Sapere dell'Assoluto, Religione, Essere, non l'essere nel centro di questo amore divino, ma l'essere stesso di questo centro, – allora, prendendo di qui le mosse, per la rappresentazione della filosofia si richiede proprio il contrario della forma del concetto. L'Assoluto deve venir non già concepito, ma sentito e intuito; non il suo concetto, ma il suo sentimento e la sua intuizione debbono aver voce preminente e venire espressi. [...] Il Bello, il Sacro, l'Eterno, la Religione, l'Amore sono l'esca ritenuta adatta a stuzzicar la voglia di abboccare; non il concetto, ma l'estasi; non la fredda e progressiva necessità della cosa, ma il turgido entusiasmo devon costituire la forza che sostiene e trasmette la ricchezza della sostanza. [...] Questo parlare da profeti crede di restarsene nel centro e nel profondo della cosa; getta uno sguardo sprezzante sulla determinatezza (il *horos*) e, a bella posta, si tiene a distanza dal concetto e dalla necessità come da quella riflessione che sta di casa soltanto nella finitezza. Ma come c'è una vuota estensione, così c'è una vuota profondità; come c'è un'estensione della sostanza che si riversa in un'infinita varietà, senza aver forza di tenerla a freno, così c'è un'intensità priva di contenuto, la quale, comportandosi come la forza senza espansione, coincide con la superficialità. Mentre si abbandonano all'incomposto fermentare della sostanza, costoro, imbavagliando la coscienza e rinunciando all'intelletto, si ritengono i Suoi ai quali Iddio, durante il sonno, infonde la saggezza; ma ciò che durante il sonno essi effettivamente concepiscono e partoriscono altro non è che sogno. ¹⁴³

A tutti quelli che credono che l'Assoluto possa essere colto attraverso la semplice intuizione, immediatamente, o, ancora peggio, attraverso una rivelazione riservata a pochi eletti, Hegel rimprovera il fatto che così facendo essi si allontanano dalla vera forma attraverso cui arrivare alla coscienza dell'Idea; affidandosi alla rivelazione e all'immediatezza non fanno altro che precludersi la possibilità di attingere l'Assoluto.

Il bersaglio polemico di Hegel, in queste pagine, è, senza ombra di dubbio, la filosofia di Schelling, che nell'intuizione dell'Assoluto si immerge nell'immediatezza e nell'indistinzione assoluta, e quella di Jacobi, che attraverso il famoso colpo di pistola, pretende di giungere immediatamente, all'Idea. ¹⁴⁴

¹⁴² Ivi, p. 14.

¹⁴³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* [1807], trad. di E. De Negri La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 5-8.

¹⁴⁴ «Eppure con questi visionari egli aveva per lo meno un punto a comune, il problema della sostanza. Con un accento più forte che mai egli commette la verità della sostanza al suo completo dispiegamento senza residui; solo alla fine di esso s'incontra il principio, il vero e pieno principio, che sarebbe vano voler anteporre. Così la scientificità hegeliana cessa di essere una fondazione *ex principiis*, e s'identifica con un

Il filosofo tedesco ci tiene comunque a sottolineare che l'esigenza a cui rispondono questi tentativi è legittima. La stagione del criticismo kantiano col riconoscimento dell'impotenza della conoscenza nei confronti della cosa in sé,¹⁴⁵ aveva sancito l'abdicazione della ragione a favore dell'intelletto, e investito di dignità solo la conoscenza legata al fenomeno, offrendo così la giustificazione filosofica al sapere scientifico di marca newtoniano-cartesiana. Quando la ragione si sofferma sulle idee di anima, mondo, Dio essa dimostra la propria impotenza, cadendo in quelle antinomie e paradossi che, seguendo il discorso kantiano, appaiono insuperabili. La sete di Assoluto che torna a muovere la filosofia romantica rappresenta quindi una reazione giustificata nei confronti dello svilimento operato dalla filosofia di Kant nei confronti del sapere filosofico. Ma questo non basta, non basta tornare a desiderare l'Assoluto. «Lo spirito si mostra così povero, che sembra impetrare, per un po' di ristoro, il magro sentimento del divino, simile al viandante che nel deserto brama una sola goccia d'acqua. Dalla facilità con cui lo spirito si contenta, si può misurare la grandezza di ciò che ha perduto».¹⁴⁶ Il desiderio, legittimo, dell'Assoluto¹⁴⁷ rappresenta solo il primo passo verso l'affermazione della necessità della Scienza. Non ci si può accontentare di una goccia d'acqua per lenire quella sete insaziabile, non basta affidarsi a delle scorciatoie mistiche o alla sola intuizione per raggiungere l'obiettivo.

processo storico il quale, pur travolgendo ogni presupposto, ha bisogno di prender lo slancio dal presupposto stesso della sostanza, per ammirare com'essa si innalza a soggetto» (E. De Negri, *Interpretazioni di Hegel*, Sansoni, Firenze 1973, p. 248).

¹⁴⁵ Altro merito importantissimo di Hegel è aver risolto il problema della cosa in sé che aveva costretto la ragione speculativa kantiana ad una *empasse* da cui sembrava impossibile venir fuori. Scrive Croce in proposito: «Ed ecco sorgere la cosa in sé, che meglio si direbbe la vacuità in sé: il gran mistero, che poi (dice Hegel) è la cosa più facile a sapersi, perché la cosa in sé, non solo non è fuori del pensiero, ma anzi è un prodotto del pensiero stesso, di quel pensiero che si è spinto fino alla pura astrazione, e che fa suo oggetto la vuota identità di sé stesso. La cosa in sé, a cagione della sua nullità, riconduce, come a solo reale e pensabile, al fenomeno, al finito, all'esterno; e proprio in quanto fenomeno, finito ed esterno» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 45)

¹⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 7.

¹⁴⁷ Croce, nel capitolo seguente, si sofferma sulla concezione hegeliana dell'Assoluto, riferendosi al famoso passo della *Prefazione* in cui Hegel riprendendo il concetto spinoziano di sostanza lo arricchisce, mettendolo in movimento, e intendendolo anche come soggetto. Scrive Croce, riconoscendo la validità di queste importanti acquisizioni del pensiero hegeliano, che insieme alle altre elencate in queste pagine vanno a formare la parte vitale di quella filosofia: «E l'assoluto, che non è più parallelismo di attributi o indifferenza di essi, ma rilievo e significato nuovo dato a uno dei termini, che, per quel nuovo significato, accoglie e fonde in sé l'altro. Così la sostanza diventa soggetto, l'assoluto si determina come spirito e idea; e il materialismo è oltrepassato. Così anche la realtà non è più un interno rispetto all'esterno: la natura (secondo il motto di Goethe, che Hegel accetta e fa suo) non ha nocciolo né corteccia, è tutta di un getto; l'uno non è di là dai molti, ma è i molti; lo spirito non è di là dal corpo, ma è il corpo. E il soprannaturalismo è oltrepassato» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 45). Così Hegel: «Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto* [...]. La sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità Soggetto, o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 13-14).

Nell'affermazione hegeliana del concetto Croce ritrova uno strumento essenziale per la proprie riflessioni intorno al pensiero logico che gli permette di affinare le proprie critiche, sempre sostenute, nei confronti dei diversi tentativi intuizionistici e mistici operati da molti dei suoi contemporanei.

Un altro carattere fondamentale che è possibile ricavare dalla riflessioni hegeliane intorno al pensiero speculativo è l'universale. «Il concetto filosofico è universale, e non già meramente generale: non è da confondere con le rappresentazioni generali, come, ad esempio, la “casa”, “il cavallo”, “l'azzurro”, le quali, per un uso, come Hegel dice, barbarico, si denominano ordinariamente concetti. Il che stabilisce la differenza tra la filosofia e le scienze empiriche o naturali, che si soddisfano di tipi e concetti di classe».¹⁴⁸

Anche questo rappresenta un tassello importantissimo per l'affinamento della teoria logica crociana in quanto investe un tema che, da qualche anno, risulta centrale all'interno delle riflessioni del filosofo. Come si può comprendere, Croce, richiamando l'attenzione sulla differenza che sussiste tra il concetto universale e le rappresentazioni generali, non fa altro che riprendere il discorso, inaugurato nei *Lineamenti*, sulla natura pratica delle scienze e sullo pseudo concetto. Come nota Sasso, anticipando un tema che verrà ripreso nel prossimo capitolo, «il saggio hegeliano del 1905-1906 implica, più che non svolga, la teoria degli pseudoconcetti che un anno prima Croce aveva definita nei *Lineamenti di logica*; o, se si preferisce, la implica nel generale convincimento del carattere pratico delle scienze esatte della natura, e la svolge in riferimento allo specifico problema della storicità della natura».¹⁴⁹ Quelli che in genere vengono impropriamente definiti concetti (la casa, il cavallo etc.) sono soltanto delle generalizzazioni, classificazioni arbitrarie frutto dell'attività pratica che hanno un valore economico. Le classificazioni delle scienze naturali, a differenza dei concetti veri e propri, non partecipano del carattere di universalità proprio di quest'ultimi ma ordinano il reale e gli elementi che lo compongono attraverso i propri schemi e tabelle.

A questo ragionamento è strettamente collegato anche il terzo carattere individuato da Croce: la concretezza. «L'universale filosofico, infine, è concreto: non ischeletrimento della realtà, ma comprensione di questa nella sua pienezza e ricchezza: le astrazioni filosofiche non sono arbitrarie ma necessarie, e perciò si adeguano al reale, e non lo mutilano o falsificano».¹⁵⁰ Il pensiero filosofico è strettamente legato alla vita del reale;

¹⁴⁸ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p.14.

¹⁴⁹ G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., p. 64.

¹⁵⁰ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p.14.

l'universalità di cui esso è dotato non è da intendersi come astratta generalità staccata dal mondo, in un iperuranio in cui essa, priva di ogni contatto con il divenire del reale, può preservare intatta la propria purezza.

Questo è un passaggio importante perché permette a Croce di chiarire in maniera definitiva il carattere dell'attività logica. Nei *Lineamenti*, Croce aveva definito il giudizio individuale, quello che offre una conoscenza storica del mondo, come l'insieme «dei giudizi in cui ha luogo l'unione di universale con singolare, o, come si dice, di un universale con un particolare. Anzi, questo giudizio – unione di universale e particolare è stato la forma classica del giudizio, il fatto primitivo e fondamentale del pensiero. Ma come mai può esser primitivo ciò che nella definizione stessa appare composto [...]?»¹⁵¹ Il filosofo, in quelle pagine, metteva in dubbio che il giudizio individuale, a causa del suo carattere universale e particolare, potesse essere riconosciuto come l'attività essenziale della logica. Al contrario, egli scriveva: «E non solo il giudizio, che diremo individuale, non è funzione primitiva, ma neppure è funzione esclusivamente logica [...]. La filosofia, infatti, che è la funzione logica pura, non sa che farsi dei giudizi individuali, e non li adopera mai nei suoi procedimenti».¹⁵²

Non solo il giudizio individuale non rappresenta, in quelle pagine, il fondamento della dimensione logica ma, addirittura, per certi aspetti, esso è estraneo a tale dimensione. E la filosofia, che è scienza pura, non può venire a compromessi con tale giudizio poiché della sua concretezza, non sa che farsene. Certo, Croce ammette che esso ha comunque a che fare con la conoscenza, poiché, avvalendosi di predicati universali è partecipe dell'attività logica; ma, allo stesso tempo, in quanto contaminato dal particolare, ha poco o nulla da spartire con la filosofia.

Una volta esiliato il giudizio storico dal campo logico, il filosofo passava a descrivere l'unico giudizio valido per il pensiero filosofico. Il solo caso in cui si «può affermare, che il giudizio è il fatto logico primitivo, è quello in cui il giudizio non è altro se non l'espressione di un universale, ossia definizione. E, in questo caso, anche per noi, pensare logicamente è giudicare. [...] Perché concetto e definizione del concetto sono la stessa cosa».¹⁵³ Il concetto, in quelle pagine, era da considerare soltanto universale, e non partecipava, se non indirettamente, del carattere concreto.

¹⁵¹ B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro. Memoria letta all'Accademia Pontaniana nelle tornate del 10 aprile e 1 maggio 1904, e del 2 aprile 1905*, Tipografia Giannini & Figli, Napoli, 1905, p. 22 ora in B. Croce, *La prima forma della estetica e della logica*, cit., p. 142.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ivi*, p. 143.

Ora tutto è cambiato, il concreto diventa una delle parti ineliminabili del pensiero filosofico e di quella logica della filosofia che, attraverso la lezione hegeliana, comincia ad assumere quel carattere storico che Croce esprimerà, con maggiore sicurezza, nelle formulazioni successive.

Le indagini crociane intorno alla filosofia di Hegel portano all'interno del sistema della *Filosofia dello spirito* una nuova consapevolezza nei confronti dell'attività logica e della razionalità del pensiero filosofico. Anche in questo caso, infatti, come per la trattazione dell'universale, Croce coglie l'occasione per mettere alla prova le proprie riflessioni intorno alle scienze, mostrando come il carattere della concretezza riconosciuto al concetto permetta alla filosofia di distinguersi, in maniera recisa, dalle scienze matematiche. Queste ultime, pur partecipando del carattere universale – un universale comunque svuotato e sostanzialmente astratto rispetto alla piena universalità di quello filosofico –, non hanno alcun contatto con il reale e con la forza che lo anima e lo rende vivo. Le matematiche, come si vedrà meglio quando ci si soffermerà in maniera approfondita sulla teoria dello pseudoconcetto, non lavorano direttamente sulla realtà, ma, al contrario, hanno a che fare con degli elementi arbitrari che mimano quella stessa realtà e che la rendono omogenea, materiale inerte da misurare ed enumerare. Manca loro – e questo aspetto spiega la perdurante indistinzione fra filosofia, universale ma non ancora concreta, e logica formalistica nel primo pensiero crociano – il carattere di concretezza che è proprio del pensiero filosofico. Se questo non bastasse, c'è una differenza ancor più sostanziale tra il metodo delle discipline matematiche e la logica della filosofia; mentre il primo si fonda sulla scelta arbitraria dei fondamenti – gli assiomi – su cui erigere il proprio edificio fatto di postulati e teoremi che su quella scelta arbitraria si reggono, il pensiero filosofico non ammette presupposti che non siano razionali. Scrive Croce a proposito di questo aspetto: «La filosofia, invece, ha per oggetto quel che realmente è; e deve giustificare pienamente sé stessa, non ammettendo né lasciando sussistere alcun presupposto».¹⁵⁴

Il filosofo, senza soffermarsi ulteriormente sulla questione, rimanda il lettore alla prefazione della *Fenomenologia* e ai preliminari dell'*Enciclopedia*. Proprio in quelle pagine Hegel si era concentrato in maniera approfondita sulla questione del presupposto in filosofia. All'interno dei *Preliminari*, ad esempio, e precisamente al § 10, scrive Hegel: «Quel pensiero del modo di conoscenza, che è conoscenza filosofica, ha bisogno esso stesso, considerato così sotto l'aspetto della sua necessità come della sua capacità a

¹⁵⁴ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 14.

conoscere gli oggetti assoluti, di essere giustificato. Ma la giustificazione è essa stessa un conoscer filosofico, che perciò ha luogo solo dentro la filosofia. Una spiegazione preliminare sarebbe quindi antifilosofica, e non potrebbe consistere in altro che in un tessuto di presupposti, di asserzioni e di raziocini, – cioè di affermazioni accidentali, a cui con pari diritto se ne potrebbero opporre altre contrarie». ¹⁵⁵ Segue la famosa critica a Kant il quale, con la propria scelta di mettere in luce il funzionamento della conoscenza prima del conoscere effettivo, viene paragonato al famoso novizio, protagonista di numerosi aneddoti, che pretendeva, saggiamente dice Hegel con velata ironia, di imparare a nuotare prima di arrischiarsi in acqua. Anche nelle pagine della *Prefazione*, il discorso di Hegel si concentra sull'inammissibilità di un presupposto in filosofia. Dando per scontato, da principio, una verità ritenuta come certa si resta soltanto al livello superficiale della conoscenza, si possiede il noto ma, proprio per questo, non si accede ad un livello di conoscenza più profonda. «Il noto in genere, appunto perché noto, non è conosciuto. Quando nel conoscere si presuppone alcunché come noto e lo si tollera come tale, si finisce con l'illudere volgarmente sé e gli altri; allora il sapere, senza nemmeno avvertire come ciò avvenga, non fa un passo avanti nonostante il grande e incompsto discorrere ch'esso fa. Senza ponderazione, il soggetto e l'oggetto ecc., Dio, la natura, l'intelletto, la sensibilità ecc., vengon posti a fondamento come noti e come qualcosa che ha valore sicuro, e costituiscono dei punti fissi per l'andata e il ritorno; il movimento corre su e giù tra questi punti che restano immoti e ne sfiora soltanto la superficie». ¹⁵⁶

Non solo la filosofia, quindi, non ha alcun presupposto se non sé stessa ma allo stesso tempo essa giunge alla verità solo alla fine del proprio svolgimento. «Il vero è l'intero» ribadisce Hegel. «Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso». ¹⁵⁷

Come si può notare, Croce decide di esporre le teorie hegeliane, liberamente, riprendendo alcuni temi centrali e facendoli passare attraverso il filtro della propria filosofia. Il compito

¹⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 16. Scrive Franchini a proposito del presupposto in filosofia: «La filosofia [...] sorge senza presupposti di nessun genere. O, se mai, con presupposti del tutto provvisori, su cui il dubbio e la critica sono non soltanto leciti ma richiesti e necessari» (R. Franchini, *L'oggetto della filosofia*, Giannini, Napoli 1967, p. 4).

¹⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 25.

¹⁵⁷ Ivi, p. 15. «Tra le varie conseguenze che discendono da quello che si è detto, può venir messa in rilievo la seguente: soltanto come scienza o come sistema il sapere è effettuale, e può venire presentato soltanto come scienza o come sistema; inoltre, un così detto principio fondamentale della filosofia, se pur è vero, è poi già falso in quanto esso è soltanto principio. – È perciò facile confutarlo» (Ivi, p. 18)

che qui il filosofo si è prefissato non è quello di una esposizione esegetica che ripercorra, in maniera puntuale e fedele, l'opera hegeliana; l'obiettivo di Croce non è quello di comporre l'ennesima ripetizione del sistema hegeliano, ma, appunto, mettere in luce la parte vitale di quel sistema. E, infatti, poco più avanti, ribadendo questo concetto, scrive: «Ma non è mio proposito fare in queste pagine un'esposizione completa del sistema di Hegel, e neppure della sola sua dottrina logica; sibbene raccogliere tutta l'attenzione su quella che è la parte più caratteristica del suo pensiero, e sui nuovi aspetti di verità da lui rivelati, e sugli errori che lasciò sussistere o nei quali si avvolse».¹⁵⁸

Una volta esposto, in linea generale, il nucleo centrale della filosofia hegeliana, mettendone in evidenza i caratteri principali, Croce può passare a trattare in maniera più specifica alcuni punti essenziali di essa. «Onde, lasciando in disparte le varie tesi ora brevemente accennate (contro le quali la ribellione non mi par possibile, benché riconosca che sia da promuoverne l'apprendimento, costituendo esse come l'abbicci, ora spesso trascurato, della filosofia), – ven[iamo] senz'altro al punto intorno a cui si sono accese tutte le dispute e contro cui si sono appuntate le negazioni recise degli avversari: la trattazione del problema degli opposti».¹⁵⁹

Croce, prima di affrontare in maniera diretta il problema degli opposti, ci tiene a evidenziare che il concetto filosofico, di cui ha definito nelle pagine precedenti i caratteri essenziali, allo stesso modo del concetto empirico che si distingue in classi, si presenta sotto forme particolari. Bisogna sottolineare, infatti, che, «soprattutto a contatto con la filosofia dello Hegel, il Croce è andato sempre più e sempre meglio fondando il nesso dialettico delle forme spirituali. Tuttavia, per comprendere la nuova posizione raggiunta dallo storicismo, è necessario togliersi di mente un equivoco del quale già qualcuno ha segnalato i pericoli: le forme dello spirito non hanno un'esistenza in sé, preconstituita alla distinzione. La distinzione è, invece, il perpetuo atto di autogenesi delle forme spirituali, le quali non sono pensabili separatamente, ma, appunto, distintamente, e cioè solo nella loro unità dialettica».¹⁶⁰

A differenza dei concetti empirici, i concetti filosofici non rappresentano un aggregato meccanico di elementi separati e semplicemente giustapposti, ma, al contrario, pur essendo distinti, essi sono intimamente collegati e vivono in una costante relazione che è la vita stessa dello spirito. Il filosofo porta un esempio concreto di questo discorso, prendendo in

¹⁵⁸ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 14.

¹⁵⁹ Ivi, p. 15.

¹⁶⁰ R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., p. 71.

esame due forme particolari attraverso cui si dà il concetto: intelletto e fantasia. Entrambe le forme rappresentano un aspetto, una particolare individuazione, dell'attività spirituale, ma, allo stesso tempo, pur mantenendosi sempre nella loro determinazione, esse rappresentano ognuna per parte sua, l'intera vita dello spirito. Questo perché l'unione di ogni forma col tutto, e nel tutto, non può essere ridotta ad una semplice addizione in cui ogni singolo elemento viene aggiunto all'altro per formare, in una operazione di mera somma, l'unità spirituale; al contrario, in questa unità, ogni singolo elemento, ogni determinazione concreta, è in relazione costante con le altre e allo stesso tempo partecipa all'unità del tutto. «Senonché», scrive Croce,

il nostro pensiero, 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*.¹⁶¹

Gli opposti, con la loro conflittualità, vengono a turbare l'armonia che, come si è visto, regge la relazione dei distinti. Essi, apparentemente, irrompono nella vita dello spirito portandovi il disaccordo e il contrasto, turbando l'equilibrio in cui le varie forme particolari si alternavano nella loro attività. Mentre i distinti cooperano e convivono nella vita dello spirito, gli opposti con la loro reciproca lotta a morte aprono una ferita che si presenta insanabile. Ogni opposto non tollera il suo corrispettivo, non esiste mediazione tra i due, non sembra possibile conciliazione alcuna. L'opposizione si presenta attraverso «i contrasti del vero e del falso, del bene e del male, del bello e del brutto, del valore e del disvalore, della gioia e del dolore, della vita e della morte, dell'essere e del nulla; e via enumerando. Non è possibile confondere tra loro le due serie, quella dei distinti e quella degli opposti: tanto sono spiccatamente diverse»¹⁶².

Ad una prima analisi, la rottura introdotta dall'opposizione nella vita dello spirito appare insanabile; una volta turbata l'armonia in cui vivevano le determinazioni dello spirito, attraverso una relazione reciproca e organica, non sembra possibile risanare la ferita che le coppie di opposti hanno aperto in seno ad ogni forma particolare. «Ora, se la distinzione non impedisce, anzi rende possibile l'unità concreta del concetto filosofico, non par che si possa pensare il medesimo dell'opposizione. Questa dà origine a scissure profonde del seno dell'universale filosofico e di ciascuna delle sue forme particolari, e a dualismi

¹⁶¹ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 16

¹⁶² Ivi, pp. 16-17.

insormontabili».¹⁶³ L'intima tragedia che ogni forma particolare è destinata a vivere è quella della *stasis*, della lotta intestina; gli opposti sorgono dal profondo di ognuno di quei concetti, turbano la vita dell'intelletto quanto quella della fantasia, scuotono drammaticamente le fondamenta del grande edificio dello spirito. «Invece dell'universale concreto, del ricercato organismo della realtà, il pensiero par che urti dappertutto in due universali: l'uno di fronte all'altro, l'uno minacciante l'altro. Il compimento della filosofia ne è impedito; e poiché un'attività, che non possa raggiungere il suo compimento, mostra con ciò stesso di essersi proposta un fine assurdo, la filosofia stessa, tutta la filosofia, è minacciata di fallimento».¹⁶⁴

A prima vista, l'apparizione degli opposti, e con essi della loro forza destabilizzante, appare come un ostacolo impossibile da superare, niente sembra poter ristabilire l'armonia che reggeva e informava la relazione dei distinti. Una volta sorta questa forza incontrollabile l'intera vita dello spirito sembra compromessa.

Eppure, aggiunge Croce, il «pensiero ingenuo (il quale si suol chiamare non filosofico, e meglio forse si chiamerebbe sommariamente e germinalmente filosofico) non s'imbarazza innanzi alla difficoltà: pensa l'unità e, tutt'insieme, l'opposizione. Il suo motto è non già il *mors tua, vita mea* ma la *concordia discors*».¹⁶⁵ Ma questa intuizione, propria del pensiero comune, seppure per certi versi coglie un aspetto importantissimo, dall'altra non riesce a giustificarlo, non può portare alcuna giustificazione a dimostrazione della propria supposizione. Privo di una logica rigorosa, esso rischia di cadere, in ogni momento, in profonde contraddizioni e aporie dalle quali non riesce a divincolarsi; «le sue verità non sono verità compiute, perché si trovano non congiunte, ma poste l'una accanto all'altra: c'è la giustapposizione, manca il sistema».¹⁶⁶

Come si è visto in precedenza, il sapere, se vuole essere conoscenza rigorosa del reale, deve manifestarsi attraverso la forma del sistema. Il presentimento di quel nesso, che lega in maniera stretta gli opposti alla vita dello spirito e di quell'equilibrio sempre oscillante fra unità e opposizione che il pensiero comune percepisce ma non può conoscere veramente, non può bastare a rendere conto di questa complessa relazione interna al reale.

«Ed ecco», osserva Croce,

Hegel manda il suo grido di giubilo, 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

¹⁶³ Ivi, p. 17.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ Ivi, p. 20.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

quelli, per l'appunto, che si simboleggiano nell'uovo di Colombo. Gli opposti non sono illusioni, e non è illusione l'unità. Gli opposti sono opposti tra loro, ma non sono opposti verso l'unità, giacché vera e concreta non è altro che unità, o sintesi, di opposti: non è immobilità, è movimento; non è stazionarietà, ma svolgimento. Il concetto filosofico è universale concreto; e perciò pensiero della realtà come, tutt'insieme, unita e divisa. Solo così la verità filosofica risponde alla verità poetica; e il palpito del pensiero al palpito delle cose.¹⁶⁷

Hegel comprende che la lotta fra i due opposti non è una lotta di annichilimento. Ciò comporterebbe la morte dello spirito, la cessazione di ogni attività e il consecutivo trionfo della passività. Gli opposti sono sì in lotta l'uno verso l'altro, ma sono tenuti insieme da una forza ancora più grande che li costringe all'interno di un complesso equilibrio che regge e governa tutte le forme spirituali. Secondo Croce, Hegel non solo ha compreso chiaramente questo aspetto legato alla lotta degli opposti, ma ha mostrato in maniera altrettanto evidente l'importanza che tale conflitto ha nello sviluppo dello spirito. L'opposizione diviene l'anima stessa del divenire, la forza che, richiamando le determinazioni dalla loro immobilità, mette in moto il reale e lo anima nel corso del suo svolgimento. «E l'unica verità è, che l'unità non ha di fronte a sé l'opposizione, ma l'ha in sé stessa; e che, senza l'opposizione, la realtà non sarebbe realtà, perché non sarebbe svolgimento e vita. L'unità è il positivo, l'opposizione il negativo; ma il negativo è anche positivo, positivo in quanto negativo; e, se tale non fosse, non si comprenderebbe la pienezza del positivo».¹⁶⁸

Opposizione e unità si muovono su due piani diversi. La prima non si staglia dinnanzi alla seconda con la propria potenza, fronteggiandola direttamente, ma nasce dal suo grembo, animandola internamente, offrendole la propria forza, e innescandone il movimento. In questa sua funzione di principio essenziale del movimento e dello svolgimento spirituale, il negativo mostra il proprio ufficio positivo; cioè, attraverso il proprio ruolo di opposizione il negativo si mostra come funzionale all'attività dello spirito, abbandonando il ruolo di semplice passività.

«Hegel chiama la sua dottrina circa gli opposti la dialettica, rifiutando, come atte a ingenerare equivoci, le altre formole dell'unità e della coincidenza degli opposti, perché in queste si dà rilievo all'unità e non già anche, insieme, all'opposizione. I due elementi astratti, ossia gli opposti presi da sé, nella loro separazione, sono da lui detti *m o m e n t i*, con immagine tratta dai momenti della leva; e “momento” vien detto talvolta

¹⁶⁷ Ivi, p. 22.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

anche il terzo termine, quello della sintesi». ¹⁶⁹ Come sottolinea Croce, Hegel, a differenza dei pensatori che lo hanno preceduto, e che avevano intuito lo stretto legame che sussiste tra unità e opposizione, sceglie di non mettere l'accento sulla prima, senza estinguere quella fiamma rappresentata dall'opposizione e che spesso, privilegiando il momento dell'unità è stata soffocata, posta in secondo piano. Come momento della dialettica, il negativo si presenta nella sua piena legittimità come componente essenziale dello sviluppo interno del concetto. «Il rapporto dei due primi col terzo è espresso dalla parola “risolvere” o “superare” (*aufheben*), che, come Hegel avverte, importa che i due momenti sono negati in quanto si prendono staccati ma vengono conservati nella sintesi. Il secondo termine rispetto al primo si configura come negazione, e il terzo rispetto al secondo come

¹⁶⁹ Ivi, pp. 22-23. Nei paragrafi che vanno dal 79 all'81 dell'*Enciclopedia* Hegel si sofferma sugli aspetti che compongono la logicità. Essi, come avverte il filosofo, non rappresentano tre parti distinte della logica ma costituiscono i momenti dell'unico atto logico, tre aspetti diversi che nella loro relazione partecipano alla vita del concetto. Solo agli occhi del primo momento, quello intellettuale, essi possono apparire distinti poiché, come sottolinea nel § 80, «il pensiero, come *intelletto*, se ne sta alla determinazione rigida e alla differenza di questa verso altre: siffatta limitata astrazione vale per l'intelletto come cosa che è e sussiste per sé» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 96). A questo momento, che, tenendo ferme e scisse le varie determinazioni, non permette di coglierle nella loro verità, segue quello propriamente dialettico. Scrive Hegel: «§ 81. β) Il momento *dialettico* è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte» (*Ibidem*). Nell'aggiunta al paragrafo Hegel si sofferma in maniera approfondita sul significato che questa dialettica, a seconda del punto di vista da cui essa è colta, è venuta assumendo nel tempo: «1) La dialettica, presa dall'intelletto per sé separatamente, dà luogo, in particolare, quando vien mostrata in concetti scientifici, allo *scetticismo*; il quale contiene la mera negazione come risultato della dialettica 2) La dialettica è considerata ordinariamente come un'arte estrinseca, la quale mediante l'arbitrio porta la confusione tra concetti determinati, e introduce in essi una semplice *apparenza* di *contraddizioni*: cosicché non queste determinazioni, ma quest'apparenza è un niente, e, per contrario, la determinazione dell'intelletto è il vero. Spesso la dialettica non è altro che un giuoco soggettivo di altalena di raziocini, che vanno su e giù; dove manca il contenuto, e la nudità vien celata dalla sottigliezza di quel modo di ragionare. – Nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la propria e vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito in genere. La riflessione è dapprima l'andar oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto vien conservata nel suo valore isolato. La dialettica, per contrario, è questa risoluzione *immanente*, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime sé medesimo. La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio solo per cui la connessione immanente e la necessità entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito» (Ivi, pp. 96-97). La dialettica, se non è intesa in maniera errata, in quello che Hegel ha definito “altalena di raziocini”, permette di giungere alla vera natura delle determinazioni. Essa, infatti, negando il loro carattere determinato, sopprimendo il finito e negando la scissione delle parti che lo compongono, mette in relazione il tutto mostrandone la necessaria unità. A questo punto, fa il suo ingresso il momento speculativo (§ 82) il quale «concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di *affermativo* nella loro soluzione e nel loro trapasso» (Ivi, p. 97). Una volta descritti i tre momenti che compongono, nella loro unità organica, l'atto spirituale, Hegel può tirare le conclusioni: «1) La dialettica ha un risultato *positivo*, perché essa ha un *contenuto determinato*, o perché il suo verace risultato non è il *vuoto* ed *astratto niente*, ma è la negazione di *certe determinazioni*, le quali sono contenute nel risultato appunto perché questo non è un *niente immediato*, ma è un risultato. 2) Questo razionale è perciò, quantunque sia un qualcosa di pensato e di astratto, insieme qualcosa di *concreto*, perché non è unità *semplice e formale*, ma *unità di determinazioni diverse*. Perciò la filosofia non ha punto da fare con mere astrazioni o con pensieri formali, ma solamente con pensieri concreti. 3) Nella logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, che può essere agevolmente ricavata da quella: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale, e così essa diventa ciò che è la *logica ordinaria*, una *istoria* ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero, messe insieme, e che, nella loro finitezza, si danno per alcunché d'infinito» (*Ibidem*).

negazione della negazione, o negatività assoluta, che è poi assoluta affermazione».¹⁷⁰ Soltanto per comodità didascalica si separano i momenti di questo sviluppo in tre elementi che appaiono distinti, ma, in realtà, essi appartengono ad un processo unico e indivisibile, un momento unitario che soltanto attraverso una forzatura può essere considerato come semplicemente composto da elementi separati e giustapposti. Il processo dialettico è da considerarsi uno svolgimento organico; se esso è stato interpretato, talvolta, come una successione di momenti giustapposti, al pari degli elementi di una serie numerica, è perché non si è colto il senso profondo della logica che presiede a tale svolgimento. Come Croce non manca di sottolineare, «nella triade dialettica non si pensano tre concetti ma uno solo, che è l'universale concreto, nella sua intima struttura. E poiché, per ottenere questa sintesi, bisogna porre anzitutto l'opposizione dei termini, se l'attività, che pone l'opposizione, si chiama intelletto e l'attività, che dà la sintesi, ragione, è evidente che l'intelletto è necessario alla ragione, è un momento di essa, le è intrinseco; e così infatti Hegel talvolta lo considera».¹⁷¹ L'intelletto, contro il cui ufficio negativo si era sollevata la reazione dei romantici,¹⁷² viene riconosciuto nella propria funzione essenziale per lo svolgimento dello spirito e per la mansione che esso svolge nell'affermazione del concetto. «Ricoprendo d'insulti questo intelletto astratto, i romantici, alla loro volta, non avevano saputo dire che cosa fosse: proprio negli anni in cui esso, attraverso la Rivoluzione industriale, prendeva a trasformare la faccia del mondo, essi lo dichiaravano fatuo e sterile. Per Hegel invece esso è la via per uscire dal mero vitalismo e salire al razionalismo. Egli non spiega e giustifica l'intelletto con la sua utilità bensì, pur

¹⁷⁰ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 23. Scrive Croce, in una nota apposta al §84 dell'*Enciclopedia*, soffermandosi sul termine cardine della logica dialettica: «L'«*aufheben*» hegeliano, com'è noto, vuol dire insieme (non senza giuoco di parole preso dal «*tollere*» latino), «togliere», «conservare» ed «elevare»; ed è termine proprio della dialettica hegeliana, il cui senso vien chiarito dall'interno svolgimento di essa» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 100)

¹⁷¹ *Ibidem*. Come sottolinea Antoni, «la dialettica hegeliana, fin dalla sua origine, risulta imperniata sul concetto dell'intelletto e della sua funzione negativa. Esso rappresenta il momento della negazione, ma insieme anche è lo stimolo, la molla del divenire» (C. Antoni, *Lezioni su Hegel 1949-1957*, a cura e con una nota di M. Biscione, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 48). Ma se esso viene riconosciuto, come ad esempio ha fatto Croce, nella sua positività, identificandolo con l'azione pratica delle matematiche e delle scienze, esso smette di essere il negativo e sembra perdere la propria funzione di impulso allo sviluppo. «Esso è semplicemente distinto dalle altre forme dell'attività dello spirito [...]. Riconosciuto nella sua onesta positiva e legittima funzione di apprestatore di schemi per l'azione, esso resterà confinato in tale funzione, senza divenire il deus ex machina del divenire e della storia, come pretendeva Hegel» (*Ibidem*). La concezione hegeliana sembra perdere completamente la sua validità. Ma, ricorda Antoni, oltre all'intelletto delle scienze esiste anche l'errore intellettuale: «Trasferito indebitamente nella sfera della conoscenza e della verità, esso potrà fungere, in questa sfera, da momento della negazione. Analogamente il momento economico, che per se stesso è anteriore al giudizio morale, è, cioè, moralmente indifferente, innocente, può apparire egoismo perverso e quindi male» (Ivi, p. 49).

¹⁷² «La bellezza senza forza odia l'intelletto, perché questo le attribuisce dei compiti ch'essa non è in grado d'assolvere» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 26).

maledicendolo, scopre in esso una funzione positiva di momento transitorio, ma necessario, della logicità». ¹⁷³ L'immane potenza del negativo, l'unica capace di tenere fermo ciò che per propria natura è in costante divenire e, allo stesso tempo, a separare ciò che è collegato e in stretta relazione con il tutto, ¹⁷⁴ diventa un elemento fondamentale all'interno del processo dialettico. Come scrive Hegel, mostrando con estrema efficacia il ruolo fondamentale giocato dall'intelletto nel processo della conoscenza speculativa, «questo *separato*, questo stesso ineffettuale, è un momento essenziale; infatti, sol perché il concreto si separa e si fa ineffettuale, esso è ciò che muove sé. L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta». ¹⁷⁵

Allo stesso modo, nella *Scienza della Logica*, Hegel riprendeva il discorso fatto nelle pagine della *Prefazione*, mettendo in evidenza il processo attraverso il quale intelletto e ragione, con le loro rispettive funzioni, permettono di giungere al pensiero dell'universale concreto. Mentre l'intelletto, con la propria attività, separa e costringe le determinazioni ad un'immobilità estranea alla vita dello spirito, la ragione ponendosi contro quel negativo, e quindi negandolo, assume una funzione positiva, ¹⁷⁶ ristabilendo l'unità e riallacciando le relazioni troncate brutalmente dall'azione dell'intelletto. «L'intelletto», sottolineava Hegel

¹⁷³ C. Antoni, *Commento a Croce*, pp. 56-57.

¹⁷⁴ «Ma che l'accidentale *ut sic*, separato dal proprio ambito, che ciò ch'è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro, guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane potenza del negativo; esso è l'energia del pensare, del puro Io» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 26)

¹⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 25. In un altro luogo della prefazione, portando avanti l'analisi intorno al ruolo dell'intelletto, il filosofo tedesco scrive: «L'intelletto tabellesco trattiene per sé la necessità e il concetto del contenuto, ossia ciò che costituisce la concretezza, l'effettualità e il vivente movimento della cosa sulla quale esso manovra; o, piuttosto, lungi dal tenere tutto ciò per sé, non lo conosce; se avesse, infatti, quella capacità di uscir di sé e di penetrare nella cosa, certamente la mostrebbe. Ma di tutto ciò quell'intelletto non prova neanche il bisogno; altrimenti la smetterebbe col suo schematizzare o, per lo meno, non lo prenderebbe per una indicazione di contenuto; esso dà soltanto l'indicazione del contenuto, ma il contenuto stesso non lo fornisce» (Ivi, pp. 44-45). L'intelletto non riesce a cogliere le relazioni che legano ogni elemento al tutto, non riuscendo ad accedere all'essenza della cosa. «Invece di penetrare nell'immanente contenuto della cosa, l'intelletto trascura sempre l'intero e si colloca al di sopra del singolo essere determinato di cui discorre: il che vuol dire che non lo vede» Il pensiero filosofico coglie la vita che anima il reale e ogni elemento immerso nel suo costante divenire; esso «esige che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto [...]. Ma, calato nella materia e procedendo nel movimento che le è proprio, il conoscere filosofico ritorna in se stesso: non prima peraltro che il riempimento o contenuto, ripresosi in se stesso e semplificato a determinatezza, si sia abbassato esso stesso a un lato del suo essere determinato, e sia passato nella sua superiore verità. In questo giro il semplice intero che stava smarrendo se stesso riemerge proprio da quella ricchezza nella quale sembrava perduta la sua riflessione» (Ivi, p. 44).

¹⁷⁶ «Poiché l'intelletto è "negativo", la ragione, negazione della negazione, costituisce una nuova positività. La sua opera non è una semplice cancellazione delle determinazioni dell'intelletto, che sarebbe un rituffarsi nella fluidità indeterminata, ma conserva queste determinatezze restituendo loro la fluidità, ricostituendo il rapporto delle parti col tutto, cogliendo, cioè, una determinatezza viva, reale, interna. Questa correzione della determinazione astratta dell'intelletto porta quindi a penetrare in quel tutto organico, determinato nei momenti e nessi, che Hegel chiama il "concetto" e considera come solo reale» C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 58.

ribadendo quanto già espresso in precedenza, «determina e tien ferme le determinazioni. La ragione è negativa e dialettica, perché dissolve in nulla le determinazioni dell'intelletto. Essa è positiva, perché genera l'universale e in esso comprende il particolare».¹⁷⁷ Anche la ragione, paradossalmente, ha un aspetto negativo; che è quello già visto di opporsi alla violenza dell'intelletto, ma in quanto negazione di negazione, essa esprime la propria positività. Bisogna sempre tenere conto che i momenti di questo processo, non sono separati tra loro, ma collegati all'interno dello svolgimento dialettico. Eppure, aggiungeva Hegel,

a quella stessa maniera che si suol prendere l'intelletto come un che di separato a fronte della ragione in generale, così anche la ragione dialettica si suol prendere come un che di separato a fronte della ragione positiva. Ma nella sua verità la ragione è spirito; e lo spirito sta al di sopra di tutti e due, della ragione intellettuale, o dell'intelletto razionale. Esso è il negativo, quello che costituisce la qualità tanto della ragione dialettica, quanto dell'intelletto; – lo spirito nega il semplice; e così pone la determinata differenza dell'intelletto. Ma insieme la dissolve; e così è dialettico. Se non che esso non si ferma al nulla di questo risultato, ma in questo risultato stesso è parimenti positivo, ed ha così restaurato quel primo semplice, ma come un universale che è in sé concreto.¹⁷⁸

Lo spirito rappresenta la prospettiva unitaria attraverso cui riconoscere l'organicità del processo dialettico e l'inseparabilità dei suoi momenti. Ragione e intelletto sono inseparabili, in quanto ognuno attende, positivamente, al proprio compito. «L'intelletto, anche se uccide, determina. Ha così inizio il grande processo del pensiero, che è determinazione. Ha inizio l'infelice dualismo di oggetto e soggetto, di essere e pensiero, che nella beata sostanza non esisteva. L'intelletto assicura anche l'ulteriore movimento, in quanto i suoi prodotti, cose morte ed irreali, non possono pretendere di essere la verità».¹⁷⁹ Questa funzione dell'intelletto diventa essenziale per l'ingresso, sul palcoscenico dello sviluppo dialettico, della ragione. «La ragione», nota Antoni, «sana le divisioni e ristabilisce l'unità e continuità del reale, non ricadendo nella primitiva sostanza uniforme ed immediata, ma sostituendo alle determinazioni dell'intelletto, che sono fisse, le determinazioni dei “momenti” del reale, delle sue articolazioni organiche, che trapassano, le une nelle altre».¹⁸⁰ La ragione, con una potenza altrettanto smisurata di quella del negativo a cui si oppone, giunge a sanare quelle lacerazioni che, a prima vista apparivano incolmabili. Anziché rifuggire innanzi a quella morte, alla devastazione dell'intelletto, essa lo affronta. La vita dello spirito non è «quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene [...] Esso

¹⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica* [1812-1816], vol I, trad. A. Moni, rev. della trad. e Nota introduttiva di C. Cesa, intr. di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 6.

¹⁷⁸ Ivi, pp. 6-7.

¹⁷⁹ C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 57.

¹⁸⁰ Ivi, p. 58.

guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione. Esso è questa potenza, ma non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo: come quando di alcunché noi diciamo che non è niente o che è falso, per passare molto sbrigativamente a qualche cos'altro; anzi lo spirito di questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere». ¹⁸¹

Hegel, attraverso il proprio metodo dialettico, concilia, per certi versi, l'intelletto astratto di matrice scientifica – che trova il suo culmine nella scienza di Newton, e l'avallo filosofico nella prima *Critica* kantiana – e il metodo «proposto da Kant nella *Critica del giudizio* per l'interpretazione della natura vivente. Ma questo metodo della ragione speculativa non è soltanto vagamente orientativo, bensì è atto a penetrare nella verità della vivente realtà. Dinanzi a questo pensiero il reale è nuovamente un tutto, ma non indefinito e confuso, bensì chiaramente ordinato e intellegibile nelle sue determinazioni. Anzi, cessa il dualismo tra pensiero ed essere, perché questo pensiero si identifica con la struttura organica interna di questo tutto, ed essere e pensiero costituiscono una cosa sola». ¹⁸²

Una volta approfondito l'aspetto metodologico relativo alla logica dialettica, Croce passa a mostrare in maniera più precisa la sua applicazione, prendendo in considerazione la triade che inaugura la *Logica* di Hegel «la triade, che comprende in sé, tutte le altre, e che è costituita, com'è noto, dei termini: essere, nulla, divenire». ¹⁸³ Anche in questo caso Croce offre una interpretazione originale che attinge alla propria convinzione intorno alla diversa natura dei concetti distinti e degli opposti che li animano internamente. Abbiamo già avuto modo di soffermarci, brevemente, su questa importante triade hegeliana, quando si è accennato nel primo capitolo alle riflessioni che impegnarono Spaventa intorno al problema del cominciamento e al complesso rapporto che lega essere, nulla e divenire. Croce non smetterà mai di rimproverare ai pensatori come Spaventa o Fischer ¹⁸⁴ di aver consumato grandi energie per un problema che, posto nei termini errati,

¹⁸¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 26.

¹⁸² C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., pp. 58-59.

¹⁸³ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 23.

¹⁸⁴ Scrive Sasso in proposito: «Ma negli anni della grande stagione "sistemica", realmente Croce ritenne di aver dimostrata l'insussistenza filosofica del problema del cominciamento e dell'essere indeterminato. Alle tormentose analisi del Trendelenburg e di Kuno Fischer, di Karl Werder e di Bertrando Spaventa, del Mc Taggart e, più tardi, di Arturo Moni, sempre, in quegli anni, egli oppose il fermo convincimento che, nei termini in cui Hegel l'aveva posto nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia*, quel problema fosse insolubile. Convinto che "allo Hegel dei paragrafetti" fosse ormai tempo di contrapporre la sua vivente, e geniale, filosofia; che dalla "superficie" si dovesse scendere nel "profondo"» (G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., p. 143). Per una completa analisi del problema del cominciamento nella filosofia

non può avere alcuna soluzione. Se considerati come determinazioni concrete, essere e nulla, nella loro opposizione, invischiano il pensiero in una palude concettuale dalla quale è impossibile liberarsi.

Che cosa è l'essere senza il nulla? l'essere puro, indeterminato, inqualificato, indistinguibile, ineffabile; l'essere, beninteso, in universale, non questo o quell'essere particolare? in che modo si distingue dal nulla? E che cosa, d'altra parte, è il nulla senza l'essere, il nulla concepito in sé, senza determinazione e qualifica alcuna, il nulla in generale, non il nulla di questa o quella cosa particolare? in che modo si distingue da quell'essere? Chi prende uno solo dei due termini, gli è come se prendesse solo l'altro, avendo l'uno significato solo nell'altro e per l'altro. Così chi prende il vero senza il falso, o il bene senza il male, fa del vero qualcosa di non pensato (perché pensiero è lotta contro il falso), epperò qualcosa di non vero; del bene qualcosa di non voluto (perché volere il bene è negare il male), epperò qualcosa di non buono. Fuori della sintesi, i due termini astrattamente presi si confondono tra loro e scambiano le loro parti: la verità è soltanto nel terzo; e cioè, per la prima triade, nel divenire, che perciò, come Hegel dice, è "il primo concetto concreto".¹⁸⁵

Fuori dalla sintesi, i due opposti sono due irrealità e in quanto tali irrazionali, non concepibili. Il primo concetto concreto è il divenire, il superamento di quella opposizione che vede impegnati essere e nulla.

Si è detto: – Se l'essere e il nulla sono identici (secondo che Hegel prova o crede di provare), in qual modo possono essi produrre il divenire, che dev'essere (secondo la teoria di Hegel) sintesi di opposti e non già d'identici dei quali non si dà sintesi? $A=a$ resta a , e non diventa b . – Ma l'essere è identico col nulla, solo quando essere e nulla sono pensati male, ossia non sono pensati davvero: solo allora accade che l'uno valga l'altro, non come $a=a$, ma piuttosto come $0=0$. Nel pensiero che li pensa veramente, essere e nulla non sono identici, ma recisamente opposti, in zuffa l'uno con l'altro; e questa zuffa (che è insieme comunanza, perché due lottatori, per lottare, debbono pur abbracciarsi!) è il divenire: non già concetto aggiunto o derivato dai due primi separatamente presi, ma unico

hegeliana e delle asperità che esso porta con sé cfr. il paragrafo intitolato *Intermezzo hegeliano* contenuto nel lavoro di Sasso (cfr. Ivi, pp. 151-175).

¹⁸⁵ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 23-24. Nelle pagine della *Scienza della Logica*, Hegel si era soffermato in maniera ancora più approfondita sulla questione del divenire e dei suoi momenti. «Il divenire, è l'inseparabilità dell'essere e del nulla. Il divenire non è l'unità che astrae dall'essere e dal nulla, ma, come unità dell'essere e del nulla, è questa unità determinata, ossia questa unità in cui è tanto l'essere, quanto il nulla. Ma in quanto l'essere e il nulla son ciascuno come non separato dal suo altro, non sono. L'essere e il nulla, dunque, sono, in questa unità, ma però come dileguantisi, soltanto come tolti. Dall'indipendenza in cui erano stati presi prima essi decadono a momenti, i quali sono ancora diversi, ma nello stesso tempo son tolti. Quando si prendono secondo questa loro distinzione, ciascuno è in essa come unità coll'altro. Il divenire contien dunque l'essere e il nulla come due unità tali, che ciascuna è essa stessa unità dell'essere e del nulla; l'una è l'essere come immediato e come relazione al nulla; l'altra è il nulla come immediato e come relazione all'essere. Le determinazioni, in queste unità, hanno un valore disuguale. In questo modo il divenire è in una doppia determinazione. Nell'una determinazione è il nulla, che è come immediato, vale a dire che questa determinazione comincia dal nulla, il quale si riferisce all'essere, cioè passa in esso. Nell'altra invece è come immediato l'essere, vale a dire che la determinazione comincia dall'essere, il quale passa nel nulla, – nascere e perire» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, vol I, cit., p. 98). Confrontando la pagina hegeliana con le appena citate considerazioni di Croce, si può notare come il filosofo napoletano, pur offrendo una interpretazione originale, non stravolga il senso della riflessione di Hegel: Croce, che mostra di essere un ottimo interprete, coglie la profondità delle parole di Hegel, mostrando chiaramente il legame che sussiste fra i vari momenti della dialettica, e allo stesso tempo, sottolineando la differenza costitutiva che separa i primi due, irreali, dal terzo, concetto concreto.

concetto, che ha, oltre di sé, due astrazioni, due spettri irreali, l'essere e il nulla separati, e, in quanto tali, accomunati, non dalla lotta, ma dalla loro comune vacuità.¹⁸⁶

Essere e nulla sono due opposti che, fuori dell'opposizione, non possono essere pensati, ma all'interno di essa, in quanto tali, strettamente legati dal rapporto che li pone l'uno innanzi all'altro in una lotta concitata che innesca e dà forma al primo concetto concreto, il divenire.

L'importante ruolo riconosciuto da Hegel all'opposizione è sembrato agli occhi di molti una negazione del principio di identità. Se l'opposizione viene posta come momento essenziale della verità, infatti, la classica prospettiva che individua nella corrispondenza di due elementi il carattere veritativo sembra andare in frantumi. Al contrario, Croce tiene a sottolineare che seppure, guardando « solo alle parole adoperate da Hegel, si potrà dire che egli neghi fede al principio d'identità»; bisogna aggiungere che se si analizza in maniera più approfondita la sottile analisi hegeliana «si scorge che Hegel nega fede semplicemente al fallace uso del principio d'identità: all'uso che se ne fa dagli astrattisti, col ritenere l'unità cancellando l'opposizione e col ritenere l'opposizione cancellando l'unità; o, com'egli dice, al principio d'identità in quanto "legge dell'intelletto astratto"». Le riflessioni hegeliane hanno mostrato che «l'opposizione o contraddizione non è già un difetto, una macchia, un male delle cose, eliminabile da esse, e molto meno un nostro errore soggettivo; ma è, anzi, l'essere vero delle cose: tutte le cose si contraddicono in loro stesse, e il pensiero è il pensiero della contraddizione. Il che vale a stabilire davvero e saldamente il principio d'identità, che trionfa dell'opposizione col pensarla, cioè col coglierla nella sua unità. L'opposizione pensata è opposizione superata, e superata appunto in virtù del principio d'identità; l'opposizione disconosciuta, o l'unità disconosciuta, è l'apparente ubbidienza a quel principio, ma, in effetti, la sua reale contraddizione».¹⁸⁷ L'intera realtà è permeata dall'opposizione che la stimola e la mantiene

¹⁸⁶ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 25. Scrive Antoni a proposito del problema relativo alla prima triade della *Logica* hegeliana: «Il famoso rompicapo è dunque dovuto ad un equivoco, da cui Hegel non ha potuto uscire: da un lato egli ha immaginato che essere e nulla fossero due categorie del pensiero, anteriori alla categoria del divenire, dall'altro si è accorto che si tratta di due astrazioni, che non hanno, per sé stesse, realtà e significato alcuno, che, anzi, si confondono l'una nell'altra. Non ha potuto uscire dall'equivoco, perché l'equivoco stava nel presupposto fondamentale della sua dialettica, nel presupposto, cioè, che l'astratto avesse una sua parziale verità e funzione logica» (Antoni C., *Considerazioni su Hegel e Marx*, Ricciardi, Napoli 1946, p. 7).

¹⁸⁷ Ivi, pp. 28-29. Nelle pagine successive Croce ritorna sulla questione, mostrando in maniera ancora più profonda come Hegel, attraverso la sua concezione del negativo, abbia giustificato il non essere, il male, come la forza che mette in movimento il reale. Scrive Croce: «E il dualismo fondato sull'opposizione reale; perché a nessuno può venire in mente di negare la presenza del male, del falso, del brutto, dell'irrazionale, della morte, e il contrasto di tutti questi termini col bene, col vero, col bello, col razionale, con la vita. Né Hegel la nega. Ma, in forza della sua dottrina logica che fa del pensiero degli opposti la concezione stessa della realtà come svolgimento, egli non può considerare il termine negativo, il lato del non essere, come

nel suo costante divenire; essa, anziché distruggere e ridurre in macerie la vita del reale, ne rappresenta il suo principio animatore. «Come tutte le affermazioni di verità, la dialettica di Hegel non viene a cacciare di seggio le precedenti verità, ma a confermarle e arricchirle. L'universale concreto, unità nella distinzione e nell'opposizione, è il vero e compiuto principio d'identità che non lascia sussistere separatamente, né come suo compagno né come suo rivale, quello delle vecchie dottrine, perché l'ha risolto in sé, trasformandolo in proprio succo e sangue».¹⁸⁸ Come sottolinea Franchini, riferendosi alla ripresa compiuta dalla filosofia crociana nei confronti di queste importanti acquisizioni operate dal filosofo tedesco, «Croce ha avuto il grande merito di determinare il negativo, ma non ha potuto, né inteso, sopprimerlo. Svelando mediante la distinzione la natura dell'opposizione, egli non ha inteso nemmeno restaurare il vecchio principio d'identità né teorizzare una inerte immobilità delle forme dello spirito. Egli ha grandemente approfondita e sviluppata la dialettica hegeliana, ma non ha aggiunto ad essa, per correggerla, una seconda dialettica: superarla significava conservarla, e Croce l'ha conservata, non però certamente con la cura con cui si conservano le mummie, ma facendola vivere di nuova vita».¹⁸⁹

Una volta arrivato a questo punto, e individuata nella dialettica la più grande conquista della filosofia hegeliana – nonché ultima scoperta in ordine di tempo all'interno della storia della filosofia –, Croce passa in rassegna la storia del pensiero filosofico cercando di rintracciare i precedenti che hanno offerto un importante contributo sul tema in questione. In poche pagine il filosofo riesce a condensare secoli di riflessioni filosofiche sul problema della dialettica, mostrandone lo svolgimento e i tentativi offerti dai vari filosofi nel corso del tempo. Da Zenone, che per primo comprende le difficoltà legate al problema degli opposti, ed Eraclito, per il quale l'opposizione è l'anima stessa del reale, principio che rende possibile il divenire, passando per Platone e Aristotele, Croce offre al lettore le

qualcosa che stia di fronte all'altro, e distaccato. Se il termine negativo non fosse, non sarebbe lo svolgimento; e la realtà, e con essa il termine positivo, cadrebbe. Il negativo è la molla dello svolgimento: l'opposizione è l'anima stessa del reale» (Ivi, p. 46). La stessa dialettica partecipa intimamente della natura del reale, anzi è quella stessa natura. Come scriveva Hegel nelle pagine della *Scienza della Logica* a proposito della logica dialettica, «un tal metodo non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto; – poiché è il contenuto in sé, la dialettica che il contenuto ha in lui stesso, quella che lo muove. È chiaro che nessuna esposizione può valere come scientifica, la quale non segua l'andamento di questo metodo e non si uniformi al suo semplice ritmo, poiché è l'andamento della cosa stessa». (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, vol I, cit., p. 37 e cfr. anche pp. 38-39). Come afferma Franchini, la dialettica «è la logica stessa del Reale, concepito nel suo movimento, che non è altro dal movimento del pensiero, ma è nato e perpetuamente nasce ad un parto con esso. Il reale, se è movimento, è negazione della semplice parvenza della stasi, e poiché questa parvenza è negazione di una realtà che le è opposta, esso è doppia negazione, o negazione della negazione che si genera in due opposti originariamente coincidenti» (R. Franchini, *L'oggetto della filosofia*, cit., pp. 31-32).

¹⁸⁸ Ivi, p. 29.

¹⁸⁹ R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., p. 94.

diverse soluzioni date a questo essenziale problema fin dall'antichità. E poi Filone, Cusano, Bruno, Böhme, Cartesio, Spinoza e Vico, fino a giungere a Kant e ai postkantini. In queste densissime pagine che offrono un mirabile esempio di indagine storico-filosofica attraverso un problema particolare, la storia della dialettica sembra animarsi di quello stesso principio che ne costituisce il fulcro. Dopo queste analisi, e giunto alla soluzione offerta dal filosofo di Stoccarda, Croce arriva alla conclusione che «la logica della dialettica è perciò da considerare vera e propria scoperta di Hegel, non solo a paragone dei suoi più remoti precursori, ma anche dei pensatori che gli sono prossimi. Del che se si desidera una riprova, si veda come egli si conduca verso questi ultimi. Kant, che rinnegò Fichte, avrebbe anche più recisamente rinnegato Hegel: la sua filosofia non conteneva le condizioni necessarie per intenderlo, cioè per criticarlo davvero. Ma Hegel, che combattette in modo definitivo le tendenze e gli aspetti erronei della filosofia kantiana, e tutto il vecchiume che questa si trascinava dietro, fu anche colui che ne mise in luce quel che offriva di veramente nuovo e fecondo: tanto che si è potuto dire, che nessun altro ha inteso Kant, fuori di Hegel».¹⁹⁰ Grazie alle riflessioni di Hegel, tutte le aporie e le contraddizioni che hanno impedito la soluzione del problema degli opposti vengono risolte all'interno di un pensiero razionale che pur non trascurando il carattere negativo dell'opposizione ne riconosce la natura più profonda, e la riconduce ad un tutto organico in cui essa viene conciliata con il momento dell'unità. «Tutte le dualità, tutte le scissioni, tutti i *hiatus*, e, per così dire, tutte le squarciature e le ferite onde la realtà si presenta straziata per opera dell'intelletto astratto, si colmano, si chiudono, si rimarginano, e si ottiene un'unità compatta (*gediegene Einheit*): la coerenza dell'organismo si ristabilisce, e dentro esso circolano di nuovo il sangue e la vita».¹⁹¹

Con la propria filosofia Hegel ha permesso di superare ogni scissione, sia essa quella di essenza e apparenza, finito e infinito e così via, sanando le lacerazioni che minacciavano l'unità dello spirito. Tutto è visto all'interno di un coerente svolgimento. «Se ciò è vero [...], il rapporto dell'ideale e del reale, del razionale e del reale, non può essere inteso come suonano questi termini nella filosofia delle scuole; cioè come il contrasto tra un razionale che non è reale, e un reale che non è razionale. Ciò che è reale, è razionale; e ciò che è razionale è reale. L'idea e il fatto sono il medesimo».¹⁹² Hegel ha compreso meglio degli altri che non è possibile ammettere uno

¹⁹⁰ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 40-41.

¹⁹¹ Ivi, p. 43.

¹⁹² Ivi, p. 46.

scarto fra ciò che è e il dovere essere, tutto ciò che esiste, in quanto è un fatto, è razionale. «Senza dubbio, anche l'irreale ha la sua realtà, ma è la realtà dell'irrealtà; la realtà del non-essere nella triade dialettica, del niente che non è il reale, ma lo stimolo del reale, la molla dello svolgimento».¹⁹³ Grazie alla logica dialettica, quello che, stando al classico principio di identità, appariva come irrazionale, viene ricondotto ad una razionalità più alta, viene giustificato nel suo ufficio all'interno della svolgimento dello spirito. Il negativo diventa la forza che mette in movimento il reale. Esso non è irrazionale, o almeno è tale solo se preso come elemento scisso dal tutto; al contrario, se esso viene concepito come momento dello sviluppo acquista una propria razionalità. «Hegel non cancella né il male né il brutto né il falso né il vano; niente sarebbe più alieno dalla sua concezione, drammatica, e, in certo senso, tragica, della realtà. Bensì egli vuol intendere l'ufficio del male e dell'errore; e intenderlo come tale non è già negarlo come male ed errore, anzi confermarlo: non è chiudere gli occhi innanzi allo spettacolo triste, o coprirlo con puerili giustificazioni finalistiche».¹⁹⁴ La filosofia hegeliana non ha inteso eliminare il male dal mondo, ma piuttosto comprenderlo e in tal modo giustificarlo. La sua visione è lontana da ogni sorta di ottimismo, la sua formula non è tesa a esorcizzare il male ma a comprenderlo nella sua veste positiva. Hegel «odia il *Sollen*, il dover essere, l'impotenza dell'Ideale che deve sempre essere e non è, e che non trova mai nessuna realtà a lui adeguata; quando invece ogni realtà è adeguata all'ideale [...] Nella lotta tra questo “dover essere”, tra questa vanitosa virtù e il corso del mondo, il corso del mondo vince sempre».¹⁹⁵

¹⁹³ Ivi, p. 47.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ Ivi, p. 49. Come scriveva nelle pagine precedenti, sottolineando l'avversione del filosofo tedesco nei confronti dell'atteggiamento di chi non riconoscendo la logicità intrinseca al reale invoca una razionalità superiore, «Hegel è il gran nemico degli scontenti della vita, delle anime sensibili, dei perpetui declamatori e agitatori in nome della ragione e della virtù, e (storicamente individuando ed esemplificando) del faustismo, che proclama grigia la teoria e verde l'albero della vita, che si ribella contro le leggi del costume e dell'esistenza, che disprezza la verità e la scienza, e, invece di essere posseduto dallo spirito celeste, cade in preda di quello terrestre; dell'umanitarismo enciclopedistico e del giacobinismo, che pone di fronte alla dura realtà il proprio squisito cuore, e vede dappertutto tirannie e frodi di despoti e di preti; – dell'astrattezza kantiana, di un dovere che si tien fuori dei sentimenti umani» (Ivi, p. 48). Come sottolinea Antoni, mettendo in evidenza questo aspetto della riflessione crociana intorno al pensiero del filosofo tedesco, in «Hegel egli trovò anche il realismo, e cioè il virile proposito di conciliarsi con la realtà di questo mondo, l'avversione verso gli ideali astratti e irrealizzabili, il riconoscimento, dell'inevitabilità e fecondità delle lotte e delle catastrofi. Ma ad Hegel, filosofo del divenire, del trapasso che è svolgimento, opposizione e superamento, egli chiese qualcosa di ben più essenziale. Egli qui si volgeva alla tradizione tedesca dell'unità del processo spirituale inteso come ascesa, che Hegel aveva assicurato mercé la formola dialettica. A Hegel rimproverò il mancato rispetto della distinzione, quasi che la dialettica hegeliana non fosse nata per cancellare la distinzione e risolvere le “forme” dello spirito in momenti e gradi d'un unico sviluppo. Interpretò la formola hegeliana della razionalità, del reale come mero riconoscimento del valore positivo del momento vitale-economico nella storia. In tal senso disse che Hegel aveva redento il mondo dal male e, giunto alla fine della

Ciò che è vivo della filosofia di Hegel, come traspare da queste pagine crociane, rappresenta una eredità inaggirabile per la filosofia contemporanea. La logica della filosofia, secondo il filosofo napoletano, è uno dei risultati più importanti del pensiero filosofico poiché restituisce alla filosofia un proprio metodo originale liberandola dalle pretese del metodo scientifico, dai residui mistici o ancora dall'intuizionismo tornato di moda. La logica della dialettica, scoperta da Hegel, non solo descrive il movimento interno alla realtà, l'intima forza che spinge il divenire, ma si configura, per questo motivo, come il metodo adoperato dalla filosofia per comprenderla, per penetrare nella pulsante vita del reale e coglierla nel suo svolgimento. Il filosofo tedesco, che dopo la morte è stato trattato al pari di un "cane morto", torna al centro del dibattito teoretico, e lo fa portando con sé un bagaglio colmo di acquisizioni ancora vitali e essenziali per lo sviluppo del pensiero filosofico e per la comprensione della realtà.

È importante segnalare la scelta di Croce di chiudere la parte relativa al "vivo" della filosofia di Hegel chiamando in causa un altro filosofo che rappresenta, insieme al pensatore di Stoccarda, uno degli "auttori" fondamentali del filosofo napoletano: Gianbattista Vico. Vico, al quale Croce dedicherà, al pari di Hegel, una monografia altrettanto importante, rappresenta uno dei punti di riferimento costanti del filosofo. Già negli anni della formazione filosofica, anche attraverso la lezione di De Sanctis, il filosofo della *Scienza Nuova* si era presentato come un interlocutore fondamentale attraverso cui affinare le proprie concezioni filosofiche relative alla storia e all'attività estetica. Scrive Croce, instaurando un affascinante parallelo con il pensiero hegeliano: «Il filosofo, che, per tal riguardo, può meglio di ogni altro essere collocato accanto a lui, è Giambattista Vico, che ho già ricordato come precursore della dottrina logica antiscolastica, creatore della nuova estetica, preromantico come Hegel fu romantico; e che più strettamente gli somiglia pel suo effettivo pensare dialettico»¹⁹⁶. Solo per fare alcuni esempi di questa consonanza fra i due pensatori: «Vico stabilisce che il vero si converte col fatto, e solo colui può conoscere davvero una cosa che l'abbia fatta»; o ancora, allo stesso modo in cui «Hegel fu in opposizione e lotta contro l'antistoricismo degli enciclopedisti e dell'*Aufklärung*, così Vico contro l'antistoricismo di Cartesio e della sua scuola»; inoltre, non bisogna dimenticare che «Vico aveva, non meno di Hegel, il concetto dell'astuzia della ragione, e la chiamava la *Provvidenza divina*»; o, in ultimo, prendendo in esame l'opera di Vico e il percorso

sua vita, giunse a interpretare la dialettica non come una scoperta, ma, vichianamente, come una scoperta di alta etica, cioè come la scoperta della vitalità» (C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., pp. 23-24).

¹⁹⁶ Ivi, p. 55.

“fenomenologico” da lui delineato è possibile rintracciare alcuni concetti che hanno animato gli scritti hegeliani e, addirittura, «le medesime metafore e immagini e giri di frasi di Hegel: il che è tanto più mirabile, in quanto il filosofo tedesco (almeno nel periodo in cui meditava la sua filosofia e componeva la *Fenomenologia dello spirito*) sembra non conoscesse l’altra “fenomenologia”, meditata già un secolo prima in Napoli sotto titolo di *Scienza nuova*». ¹⁹⁷

2.5.2 *Ciò che è morto*

Nelle pagine che abbiamo avuto modo di prendere in esame, il discorso crociano si è mostrato in larga parte benevolo nei confronti delle grandi conquiste del pensiero hegeliano, toccando in alcuni punti toni estremamente entusiastici e di profonda riverenza. Eppure, chiuso il discorso relativo a ciò che è vivo, scrive Croce: «E com’è, per esempio (mi si conceda il ricordo personale, il quale forse accenna a un caso non meramente personale), che io che scrivo, e che ho or ora, con tanto spirito di consenso, interpretata e comentata la dottrina hegeliana della sintesi degli opposti, per parecchi anni della mia vita mentale abbia sentito forte riluttanza al sistema di Hegel, qual esso mi si presentava specialmente nell’Enciclopedia con la tripartizione di Logica, Filosofia della natura e Filosofia dello spirito, e quale lo vedevo esibito e raccomandato dagli hegeliani? e come va che anche ora, nel rileggere quelle opere, senta a tratti risorgere in me il vecchio Adamo, cioè la vecchia avversione?» ¹⁹⁸

Quando Croce parla di questo “vecchio Adamo”, di questo suo originario sentimento antihegeliano si sta riferendo, naturalmente, a quell’ormai lontano periodo della propria

¹⁹⁷ Ivi, p. 57. Per quanto riguarda l’analogia Vico-Hegel si vedano le importanti pagine dedicate da Ciardo all’interno del proprio lavoro, *Le quattro epoche dello storicismo*; opera in cui lo studioso si propone di offrire un’analisi approfondita di un percorso, durato secoli, che da Vico, passando per Kant ed Hegel, giunge fino a Croce, e che ha come traccia principale il concetto di sintesi a priori, affrontato e affinato in maniera diversa dai quattro filosofi in questione. Per quanto riguarda la relazione che lega Vico e il filosofo tedesco scrive Ciardo: «La visione sintetica-storicistica del Vico, che porta a concepire lo spirito come atto di autocoscienza anch’esso in movimento, ossia fornito di capacità sintetica, non si può non vedere come sul punto di partorire la stessa dialettica hegeliana. Tanto in Vico, quanto nello Hegel, la storia è un processo di autoliberazione; essa quindi è, e non può non essere, come già s’è visto, che processo di dialettizzazione, in nient’altro potendo consistere la storia, come storia di libertà, se non proprio e appunto in quel processo» (M. Ciardo, *Le quattro epoche dello storicismo. Vico, Kant, Hegel, Croce*, Laterza, Bari, 1947, p. 51) E più avanti, ammettendo, oltre alle analogie, le differenze fra i due esclama: «L’avventura del Vico come somiglia, pur differenziandosene, a quella dello Hegel!» (Ivi, p. 71)

¹⁹⁸ Ivi, p. 59-60.

formazione in cui, non avendo ancora fatto i conti con la filosofia hegeliana, e avendo però fatte proprie le pesanti critiche mosse dai suoi maestri, e da molti degli autori a lui contemporanei, alle storture del sistema di Hegel, si poneva in maniera esageratamente critica nei confronti del filosofo tedesco. Ad esempio, in una noterella polemica inserita nella raccolta intitolata *Primi saggi*, in cui Croce polemizza con Mariano riguardo alcuni aspetti relativi alla propria critica nei confronti della filosofia della storia di marca hegeliana, il filosofo scriveva: «Per mio conto, non sono hegeliano, come taluno mi ha qualificato a proposito dello scritto sulla storia, che è invece spiccatamente antihegeliano: cosa che non isfugge all'hegeliano Mariano».¹⁹⁹ Ma ancora più importante di questa affermazione, che appare come una sorta di professione di fede “negativa”, è la considerazione svolta in seguito a essa. Scriveva Croce: «Debbo, per altro, dichiarare che dal non essere hegeliano al negare persino l'onore della discussione al pensiero hegeliano, perché, come scrive uno dei miei critici, “esso ha fatto il suo tempo”, corre gran tratto. Niente ha fatto il suo tempo, e non esiste, nel campo della scienza, la distinzione di cose vecchie e cose nuove, ma solo di cose vere e cose false. *Multa renascentur*; e così poco è “morto” il pensiero hegeliano che ricompare sotto forma di positivismo, e il “divenire” si chiama “evoluzione”».²⁰⁰ Come si può notare, questa riflessione intorno al pensiero hegeliano, preannunciava, in maniera germinale, quello che sarebbe stato qualche decennio più tardi il progetto crociano di riforma nei confronti della filosofia di Hegel. Non c'è distinzione di cose vecchie o cose nuove, la verità, se è veramente tale, non perde il proprio carattere con il passare del tempo. Croce lo ha mostrato in maniera esemplare nella prima parte del saggio. Le verità che Hegel ha espresso non sono state logorate dal tempo, ma vivono ancora, e sono dotate di una forza inesauribile. Ma, come in quella lontana polemica del 1894 Croce aveva avuto modo di osservare, il campo della scienza, nel cui seno sono nate le verità inesauribili, allo stesso modo è colmo di teorie false, veri e propri errori filosofici, di cui bisogna mettere in evidenza l'origine e superarli. Il pensiero hegeliano non è morto, ma comunque reca con sé alcuni lati oscuri che hanno portato a delle degenerazioni interne al sistema che ne hanno intaccato l'intera struttura rischiando di compromettere anche ciò che di vero vi era contenuto all'interno.

«Di tutto questo bisogna cercare l'intima ragione; che è quanto dire, dopo avere additato la parte sana del sistema, svelare quella malata; dopo aver esposto ciò che ci è di vivo nel sistema di Hegel, mostrare quel che c'è in esso di m o r t o : ossame insepolto, che impaccia

¹⁹⁹ B. Croce, *Primi saggi*, cit., p. 54.

²⁰⁰ *Ibidem*.

la vita stessa del vivo».²⁰¹ Ecco che si delinea il compito più difficile dell'operazione che Croce ha deciso di compiere nei confronti di Hegel, indagarne a fondo gli errori, ricostruire la loro genesi, e una volta mostrata la loro insussistenza teoretica, offrire "sepoltura cristiana" a quella parte del sistema che insidia costantemente gli elementi vitali che esso reca in sé, tagliare il ramo secco perché non muoia con esso l'intera pianta. E, si badi bene, avverte Croce, gli errori di Hegel non sono quelli che molti hanno intravisto nelle imprecisioni storiche o in alcune fantasiose ricostruzioni disseminate all'interno delle sue opere; gli errori sono errori teoretici «perché ciò che suscita l'avversione al sistema di Hegel non è già la qualità o la quantità dell'erudizione che v'è contenuta (altamente ammirevole, nonostante le deficienze e quel che può notarvisi d'invecchiato), sibbene, appunto, la filosofia».²⁰² Il cammino da intraprendere è chiaro, ma più arduo sarà percorrerlo, entrare all'interno del sistema e «cercare quale potette essere l'errore o gli errori filosofici (o quello fondamentale e gli altri derivati), che si mescolarono e combinarono nel pensiero di Hegel con la sua immortale scoperta».²⁰³

Ma un indizio importante, una pista da seguire c'è. Come Croce ha ricordato precedentemente a proposito della parte viva del pensiero di Hegel, la preoccupazione fondamentale del filosofo tedesco è stata rivolta, in maniera preminente, alla riflessione di natura logica, e quindi «in quella è da presumere che si trovi la fonte dell'errore: che sarebbe, in tal caso, un errore di teoria logica».²⁰⁴

Il filosofo ha già accennato nelle pagine precedenti a un problema molto importante della riflessione di Hegel intorno alla teoria del concetto, rintracciando all'interno delle pagine hegeliane un elemento germinale di quella teoria dei distinti che rappresenta il nucleo centrale del proprio sistema filosofico. Quello di Croce è un atteggiamento interpretativo audace e spregiudicato che se, da un lato, tiene conto in maniera precisa delle riflessioni hegeliane, dall'altro, si spinge oltre la mera lettera di esse, cercando di rintracciare degli elementi a prima vista nascosti, funzionali alla propria operazione ermeneutica.²⁰⁵

²⁰¹ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 60.

²⁰² Ivi, p. 60.

²⁰³ Ivi, p. 61.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ Come sottolinea Antoni, «in realtà Croce ha operato un innesto. La distinzione è divenuta trapasso dialettico, opposizione e superamento. Il momento vitale ed economico, per sé stesso innocente, è divenuto nell'urto con le altre forme, il negativo, il brutto, l'errore, il male. L'armonia umanistica si è spezzata, e la rottura dell'equilibrio, l'interno contrasto, è divenuto la molla del divenire e del superamento. Indubbiamente le interpretazioni suddette non corrispondono alla lettera del pensiero hegeliano, ma è da domandarsi altresì se corrispondano allo spirito che ha presieduto alla scoperta della dialettica e che appartiene, evidentemente, ad una tradizione spirituale, morale e religiosa, ben diversa. Ma soprattutto è da domandarsi se l'"innesto",

Scrivendo Croce: «Nel rapido cenno dato in principio delle varie dottrine hegeliane, è stata additata di volo (poiché premeva di andare diritto al problema dialettico) quella del rapporto dei distinti: diciamo dei distinti speculativi, e non già delle naturalistiche classificazioni. Conviene ora considerarla più da presso, perché in quella, per mia ferma convinzione, si annida l'errore logico, gravido di conseguenze, dal quale Hegel non seppe guardarsi».²⁰⁶

Il concetto filosofico, oltre a essere sintesi di opposti, allo stesso tempo si presenta come relazione di distinti. Come sottolinea Croce, quando si parla di distinti, non si allude alle determinazioni empiriche e naturalistiche ma, appunto, alle varie attività spirituali come per esempio, l'attività estetica e quella logica. L'unica e indivisibile attività dello spirito si presenta, allo stesso tempo attraverso le diverse forme che la animano «e, mentre le consideriamo tutte come costitutive della compiuta spiritualità (e la deficienza di alcuna d'esse ci offende e ci muove al rimedio, e l'assenza totale o quasi ci spaventa come assurda o mostruosa), siamo poi vigili e gelosi perché l'una non si confonda con l'altra; e perciò

che è sempre un'operazione artificiale, sia veramente riuscito. È questa la domanda, che ha travagliato drammaticamente, fino alla fine, Benedetto Croce». (C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 24).

²⁰⁶ *Ibidem*. Il tentativo crociano di coniugare alla dialettica degli opposti il nesso che lega i distinti è stato spesso letto come una forzatura operata dal filosofo nei confronti della logica hegeliana, dovuta secondo molti al malcelato proposito di Croce di contaminare il pensiero hegeliano con la propria teoria della distinzione. Già Gentile in una lettera che abbiamo già preso in esame sollevava numerosi dubbi intorno a questa operazione, sottolineando come, a suo avviso, le caratteristiche attribuite dall'amico a opposti e distinti apparissero perfettamente interscambiabili. O, ancora, si possono richiamare le considerazioni – già prese in esame – espresse da Antoni nella prima parte del suo *Commento a Croce* (in particolare cfr. il primo capitolo, intitolato, appunto, *La distinzione* in C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., pp. 11-24), in cui con un'operazione storiografica tanto azzardata quanto affascinante mostra la differenza fra lo spirito italiano della distinzione e quello di carattere monista, o comunque prettamente unitario, che connota il pensiero tedesco. Antoni sanciva quindi l'estraneità di Hegel a quella distinzione che Croce al contrario ha tentato, non senza fatica, di rintracciare nel pensiero del filosofo tedesco. Anche in altre parti del lavoro Antoni sostiene questa linea interpretativa. Ad esempio, a proposito della dialettica e della distinzione scrive: «Allorché Croce sottopose a critica, nel celebre Saggio del 1906, la dialettica hegeliana, si incontrarono due tradizioni diverse: quella italiana della distinzione delle attività dello spirito, che Croce accoglieva dal De Sanctis e dal Vico o addirittura dal Machiavelli, e quella tedesca dello sviluppo unitario dello spirito, per cui Hegel avrebbe potuto richiamarsi a Herder e a Leibniz. Scherzando, si potrebbe parlare della diversità tra l'immagine della cupola del Brunelleschi e quella d'un campanile gotico, che sale verso il cielo e dove ogni ripiano è contrassegnato da mostri, animali, figure umane e figure angeliche. Per Croce arte, pensiero, moralità, attività economica costituivano un'unica quadripartita struttura circolare dello spirito umano. Per Hegel quei lati non erano che gradi d'uno sviluppo interiore verso l'alto, e la dialettica era appunto non mero trapasso, ma ascesa da un grado al grado superiore, come crisi interna, negazione e superamento, fino alla cuspide. È chiaro che le due tradizioni si escludevano reciprocamente» (C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 145). Del parere opposto Franchini, il quale scrive in proposito: «Ma è poi la dialettica dei distinti una escogitazione del Croce? un'aggiunzione, insomma, alla dialettica opposizionistica dello Hegel? Dalla risposta a questa domanda dipende, secondo noi, il riconoscimento della validità filosofica della soluzione proposta dal Croce. Già l'idea che la dialettica dei distinti sia un ritrovato personale del Croce viene proprio da lui scartata nell'atto stesso in cui sta per formularla. Gli accenni crociani ai tentativi distinzioneistici dello Hegel e prima ancora del Fichte e poi dello Herbart senza contare il Vico, sono di per sé eloquenti: la famosa esigenza della deduzione delle categorie non era se non un tentativo di pensarle in un nesso dialettico di gradi» (R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., p. 88).

riproviamo chi giudica d'arte con criteri morali, o di moralità con criteri artistici, o di verità con criteri utilitari, e via».²⁰⁷

Anche Hegel, in un passo del § 379 dell'*Enciclopedia*, qui riportato da Croce, attraverso la costante avversione allo schematismo, ribadisce il fatto che non si può parlare di facoltà dello spirito, come di elementi scissi l'uno dall'altro e indipendenti, poiché «il sentimento, che ha lo spirito, della sua vivente unità, protesta da sé contro il frazionamento di esso in facoltà diverse, concepite indipendenti l'una rispetto all'altra, in forze, o, che riesce al medesimo, in attività, che sieno concepite in egual modo».²⁰⁸ O ancora, a proposito dello spirito libero nel § 481 affermava che «lo spirito realmente libero è l'unità dello spirito teoretico e del pratico»,²⁰⁹ intendendo che conoscere e agire non sono da concepire come due facoltà separate ma come concorrenti all'organicità dello spirito. Ma lasciando da parte i numerosi esempi di cui è costellata l'opera di Hegel – Croce rimanda ad esempio al § 445 – che ribadiscono la sua avversione a concepire lo spirito come somma di facoltà indipendenti da esso, bisogna entrare in maniera più approfondita nella questione dei distinti. «Se i concetti distinti» osserva Croce

non possono porsi separati e debbono nella loro distinzione unificarsi, la teoria logica dei distinti non sarà la teoria della classificazione, ma quella della implicazione: il concetto non sarà tagliato in pezzi da una forza estranea, ma si dividerà da sé per interno movimento, e in queste autodistinzioni si conserverà uno; l'un distinto starà, rispetto all'altro distinto, non come qualcosa d'indifferente, ma come un grado inferiore sta rispetto a uno superiore, e viceversa. La classificazione della realtà deve essere sostituita dalla concezione dei gradi dello spirito, o, in genere, della realtà: lo schema classificatorio dallo schema dei gradi.²¹⁰

Croce ci tiene a sottolineare che questa teoria dei gradi non è chiaramente espressa nelle opere hegeliane, o almeno non può essere assunta direttamente attraverso le teorizzazioni di Hegel. Il filosofo sta ammettendo implicitamente il carattere della propria operazione ermeneutica, segnalando il canone interpretativo utilizzato in queste pagine. Secondo Croce, infatti, «benché in nessun luogo ampiamente ed espressamente esposta e ragionata, la teoria dei gradi circola in tutti i suoi libri. E anche per essa ebbe precursori, che converrebbe investigare; e anche per essa il filosofo più a lui affine è, forse, Vico».²¹¹

Hegel – almeno nell'interpretazione data da Croce – aveva intuito la natura dei distinti e della relazione che li lega, pur non offrendone un'adeguata teorizzazione. Il problema è adesso comprendere il perché di questa mancata riflessione che, almeno agli occhi del

²⁰⁷ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 62.

²⁰⁸ W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 372.

²⁰⁹ Ivi, p. 471.

²¹⁰ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 63.

²¹¹ Ivi, p. 64.

filosofo napoletano, sembrava una conseguenza naturale, un esito necessario delle teorie di Hegel intorno al concetto filosofico e all'universale concreto. Per poterlo fare, bisogna comprendere a fondo in cosa consiste questa teoria dei gradi chiamata in causa da Croce. «Nella teoria dei gradi, ogni concetto, – e sia il concetto *a*, — è insieme distinto e unito col concetto, che gli è superiore di grado, *b*; onde se (nel cominciare l'esposizione del rapporto) *a* si pone senza *b*, *b* non si può porre senza *a*».²¹² Croce, per far comprendere meglio questo discorso, propone un esempio concreto tratto dalla propria concezione filosofica riguardante le diverse attività dello spirito. Il rapporto che lega arte e filosofia, pensiero e intuizione non può essere descritto in maniera completa attraverso la logica formalistica, la quale riduce il rapporto fra i concetti alla subordinazione e coordinazione o ad altri rapporti di natura estrinseca incapaci di cogliere l'essenza di quel complesso legame. «Non è possibile», secondo Croce, «porre arte e filosofia come due specie distinte e coordinate di un genere cui entrambe si subordinino, e che sia, per esempio, la forma conoscitiva, in modo che la presenza della prima escluda l'altra, come accade nei membri coordinati».²¹³ Bisogna invece ricorrere alla logica speculativa e alla teoria dei gradi se davvero si vuole penetrare all'interno del nesso che tiene insieme quelle forme spirituali. Sebbene spesso siano state pensate come indipendenti l'una dall'altra, arte e filosofia stanno insieme in un rapporto di unità e distinzione, in cui l'arte rappresenta il primo gradino su cui si regge il pensiero filosofico. La filosofia è strettamente legata al momento estetico poiché, per potere estrinsecare i propri concetti, essa ha bisogno dell'espressione. Qualora venisse a mancare questo importantissimo aspetto del pensiero filosofico, verrebbe meno l'intera filosofia. L'uomo esplica la propria attività teoretica attraverso il linguaggio che rappresenta – giusta la seconda parte del titolo completo dell'*Estetica* il quale sottolineava *come scienza dell'espressione e linguistica generale* – un aspetto importante dell'attività spirituale poiché centrale nell'estetica e altrettanto fondamentale per l'attività logica. Come sottolinea Franchini, a proposito di questo importante nesso che stringe le due forme spirituali,

l'arte non vive logicamente contrapponendosi alla filosofia: l'intuizione non si genera contro il concetto. Questo significa che il rapporto tra i due elementi della sintesi a priori, senza il primo dei quali essa è vuota e senza il secondo è cieca, non è pensabile come opposizione. Kant poneva forma e materia della conoscenza, se mai, in un "eccesso" di distinzione, non in opposizione tra di loro. La verità di fatto chiama la verità di ragione, la sintesi chiama l'*a priori* in un nesso di unità: il trapassare dell'arte nella filosofia, dell'espressione nel pensiero è a sua volta condizionato da un

²¹² Ivi, p. 65.

²¹³ *Ibidem*.

precedente trapasso dell'azione nell'espressione, che è espressione di qualcosa che è, di qualcosa di vitale.²¹⁴

È la vita stessa dello spirito che attraverso questo continuo movimento, attraverso le progressive implicazioni, permette il divenire la cui vita pulsante è scandita dal ritmo di questo continuo rapporto che lega i distinti. «Così il reale, che è uno, si divide in sé stesso, cresce su sé stesso, per dirla con Aristotele, o, per dirla con Vico, percorre la sua storia ideale; – e nell'ultimo grado, che riassume in sé tutti i precedenti, raggiunge sé stesso, interamente esplicito o tutto spiegato».²¹⁵ Questa, in breve, la teoria dei gradi e della loro successiva implicazione nello svolgimento del reale. Ma la vita dello spirito, oltre che dai distinti, come si è visto, è scossa anche dalla lotta degli opposti, i quali svolgono una funzione centrale all'interno di esso. Quali sono i rapporti che tengono insieme le due distinte relazioni? Come è possibile conciliare l'armonia che governa i distinti con quella lotta sanguinosa che contrappone ad ogni momento gli opposti. Scrive Croce:

Se noi ora dal rapporto di gradi a e b (e, nell'esempio scelto, arte e filosofia) passiamo al rapporto degli opposti nella sintesi, α , β , γ (e, nell'esempio, essere, non-essere e divenire), potremo scorgere la differenza logica tra i due rapporti. A e b sono due concetti, il secondo dei quali sarebbe arbitrario e astratto senza il primo, ma che, nel suo nesso col primo, è reale e concreto quanto quello. Invece, α e β fuori di γ , non sono due concetti, ma due astrazioni: il solo concetto è γ il divenire. Se si applicano ai due nessi i simboli aritmetici, nel primo abbiamo una diade, nel secondo un'unità, o, se si vuole, una triade, che è triunità. Se si vorrà chiamare dialettica (oggettiva) tanto la sintesi degli opposti quanto il nesso dei gradi, si dovrà poi non perdere di vista che l'una dialettica ha processo diverso da quello dell'altra.²¹⁶

Croce lo aveva mostrato chiaramente quando aveva preso in considerazione la prima triade della Logica hegeliana costituita da essere, nulla e divenire. Presi di per sé gli opposti (essere-nulla) non sono reali, soltanto nella lotta che li lega insieme, stringendosi l'un l'altro, essi trovano la propria concretezza nel concetto del divenire. Allo stesso modo ogni concetto concreto, sia esso quello estetico o logico, economico o etico, porta nel suo seno l'opposizione, reca in sé due opposti il cui scontro dialettico permette di giungere alla vivente unità rappresentata dalla determinazione concreta che li regge e regola. «Nella teoria dei gradi, i due momenti, come si è notato, sono entrambi concreti; nella sintesi degli opposti, entrambi astratti, l'essere puro e il non-essere. Nel nesso dei gradi, a è superato in b , cioè soppresso come indipendente e conservato come dipendente: lo spirito, nel passare dall'arte alla filosofia, nega l'arte, e insieme la serba come forma espressiva della filosofia. Nel nesso degli opposti, considerato oggettivamente, α e β , distinti tra loro, sono entrambi

²¹⁴ R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., p. 72.

²¹⁵ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 66.

²¹⁶ *Ibidem*.

soppressi e conservati; ma sol metaforicamente, perché non esistono mai come α e β distinti». ²¹⁷

Le rappresentazioni dell'intuizione estetica, prese per sé, hanno una loro esistenza indipendente, sono il frutto dell'attività della fantasia, ma se considerate all'interno della relazione che intercorre fra l'arte e la filosofia esse rappresentano la base su cui si innalza il pensiero logico. In questo passaggio esse non vengono dissolte ma permangono come elemento essenziale del concetto filosofico. Al contrario, gli opposti non hanno un'esistenza autonoma e quando si afferma che essi vengono superati e conservati nella vita dello spirito ci si riferisce al loro carattere di momenti all'interno della triade che genera il concetto particolare. È chiaro ormai che non è possibile considerare i due diversi rapporti che legano gli opposti e i distinti come coincidenti. Mentre la legge del primo è la lotta fra elementi che non hanno una determinazione reale se non all'interno di quella stessa lotta, vivono solo all'interno del nesso che li lega; il secondo è una relazione fra elementi indipendenti che, se, da un lato, esprimono il loro carattere individuale trovando realizzazione in una delle attività dello spirito, dall'altro, si trovano legate a doppio mandato con le altre forme di quell'attività in una relazione sempre in movimento, in cui i vari gradi si alternano nello sviluppo dello spirito. Da un lato, quindi, gli opposti, e la loro ininterrotta guerra per il predominio, lotta a morte senza esclusione di colpi, dall'altro, l'armonia che governa i distinti e presiede alla loro relazione armonica. «Il vero non sta al falso nel rapporto stesso in cui sta al buono, il bello non sta al brutto nel rapporto stesso in cui sta alla verità filosofica. Vita senza morte e morte senza vita sono due falsità opposte, la cui verità è la vita, che è nesso di vita e di morte, di sé e del suo opposto. Ma verità senza bontà e bontà senza verità non sono due falsità, che si annullino in un terzo termine: sono false concezioni, che si risolvono in un nesso di gradi, pel quale verità e bontà sono distinte e insieme unite». ²¹⁸

I due aspetti sono comunque in relazione, perché, come ha mostrato precedentemente Croce, esiste un legame profondo fra ogni distinto, o concetto concreto, e l'opposizione interna a esso che lo agita e lo anima. «Senza dubbio, *a*, essendo concetto concreto, ossia presentando il concetto concreto in una delle sue particolarizzazioni, è anche sintesi di affermazione e negazione, di essere e non essere. Così, per tornar sempre al medesimo esempio, la fantasia artistica vive come fantasia, e perciò è concreta, è attività che si afferma contro la passività, bellezza che si afferma contro la bruttezza. Ed essere e non

²¹⁷ *Ibidem.*

²¹⁸ *Ivi*, p. 67.

essere si particolarizzano, per conseguenza, come verità e falsità, bellezza e bruttezza, bontà e malvagità, e via dicendo».²¹⁹

Il grande merito di Croce è quello di avere particolarizzato, determinandoli, essere e non essere, riconosciuti nelle loro manifestazioni particolari all'interno dei vari momenti dialettici interni alle attività dello spirito; e allo stesso tempo aver mostrato che seppure la vita dello spirito sia sempre da intendere come una costante lotta dell'attività contro la passività, vita contro la morte, la lotta, pur rappresentando un momento ineludibile, non è l'unico aspetto che anima il reale. «L'organismo è lotta della vita contro la morte; ma le membra dell'organismo non sono poi lotta dell'uno contro l'altro, della mano contro il piede, e dell'occhio contro la mano. Lo spirito è svolgimento, è storia, e perciò essere e non essere insieme, divenire; ma lo spirito *sub specie aeterni*, che la filosofia considera, è storia ideale eterna, extratemporaria: è la serie delle forme eterne di quel nascere e morire, che, come Hegel diceva, esso stesso non nasce e non muore mai».²²⁰ Croce non esclude, infatti, la dimensione dialettica e il conflitto che stanno alla base del divenire e dello svolgimento del reale, ma coniuga questa tragicità con una dimensione diversa, la vichiana storia ideale eterna, che si lega al concreto divenire e regge la relazione delle forme spirituali. Come ha osservato Franchini in questa «concezione tragica della realtà è

²¹⁹ *Ibidem*. «Il concetto puro è dunque presentato come unità di essere e non essere, affermazione e negazione. Ma, come questo essere è un determinato essere, così il non essere è un determinato non essere. E il concetto puro, che è intreccio determinato di essere e non essere, affermazione e negazione, è perciò strutturalmente identico ai concetti distinti: non viene prima, non viene dopo, è uno con essi» (G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., p. 144). Soltanto attraverso un atto di astrazione, continua Sasso, è possibile considerare l'essere e il non essere come astratti. Come sottolinea Franchini, «nel nesso degli opposti i due momenti sono concreti solo nel terzo, mentre nel nesso dei distinti in ciascuna diade (arte-filosofia; economicità-moralità), il secondo termine è un superamento del primo, ma il primo non è astratto se pensato fuori del secondo: è in sé concreto, autonomo. Qui il problema è posto dal Croce nei suoi termini più netti: la differenza è tanto più marcata quanto più allora, nel lontano 1907, era necessario polemicamente ribadirla nei confronti della confusione hegeliana» (R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., p. 89). In seguito, Franchini, riferendosi ad alcune riflessioni di Antoni sulla dialettica, (Cfr. C. Antoni, *Liberazione dalla dialettica*, in «Il Mondo», 19 agosto, 1950, p. 5) trae delle importanti conclusioni circa il problema dei distinti e della genesi degli opposti. Come ricorda il filosofo, Antoni, in quelle pagine, riconosceva il più grande merito di Croce «nell'aver trasformato la dialettica hegeliana dei meri contraddittorii in opposti: come all'essere ha sostituito il bello, il vero, l'utile, il buono; così al non essere ha sostituito il brutto, il falso, l'egoistico, il male. Croce ha, cioè, determinato gli opposti, riducendoli a quattro coppie essenziali» (R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., p. 90). Ma subito dopo affermava: «Nell'acume di questa osservazione, che è grande, bisogna però rilevare che si insinua una conclusione paradossale: la dialettica della distinzione, dopo essere stata essa la condizione senza la quale il contraddittorio non sarebbe giammai potuto diventare opposto, scompare dall'orizzonte filosofico, quasi fosse una mera escogitazione metodologico-pedagogica. Partito per trovare la via della dialettica dei distinti, il Croce avrebbe scoperto le Indie occidentali della dialettica degli opposti: la *Terra Americi* di cui l'Antoni ci mostra così luminosamente i contorni. Senza dubbio noi crediamo che l'Antoni abbia compiuto un passo decisivo nella differenziazione, mai prima di lui proposta, della dialettica hegeliana da quella crociana. Ma, ripetiamo, era possibile la riduzione dei contraddittorii alle quattro coppie di opposti senza la determinazione delle due coppie di distinti?» (*Ibidem*).

²²⁰ Ivi, pp. 67-68.

la genesi umana e storica dei distinti dall'opposizione e dell'opposizione dai distinti. Nel travaglio dei distinti, infatti, è da ricercare il loro particolarizzarsi nell'individuo storico: la opposizione dei distinti sul piano logico è in pari tempo la loro genesi sul piano della realtà e cioè il perenne storicizzarsi della filosofia».²²¹

Ma, ammessa questa prospettiva crociana che vede le varie forme distinte in una continua evoluzione, data dalla costante implicazione reciproca dei concetti particolari, come avviene il passaggio da una forma all'altra? Qual è la forza che permette allo spirito di muoversi tra le sue determinazioni? Risponde Croce: «Quando si dice che lo spirito non si soddisfa nell'arte ed è, per questa insoddisfazione, spinto ad elevarsi alla filosofia, si dice bene; sol che non bisogna lasciarsi poi traviare dalle metafore. Lo spirito, che non si soddisfa più nella contemplazione artistica, non è più spirito artistico, ne è già uscito fuori, è già spirito filosofico incipiente».²²² E così anche per lo spirito che, non trovando più la propria soddisfazione nella filosofia o nell'azione, stanco di pensare e agire, si lancia nuovamente nelle rappresentazioni, immergendosi nel flusso del reale, e si fa nuovamente spirito estetico. Ma, come sottolinea Croce, bisogna ribadire che «l'antitesi non sorge nel seno del grado oltrepassato: come la filosofia non si contraddice in quanto filosofia, così l'arte non si contraddice in quanto arte; e tutti conoscono la piena soddisfazione, la voluttà profonda e indisturbata, che ci fa godere l'opera d'arte».²²³ La contraddizione che spinge al passaggio, quella insoddisfazione di cui si parlava prima, non deve essere pensata come contraddizione interna alla forma abbandonata; «se questo passaggio ideale fosse mosso dalla contraddizione che si svelerebbe intrinseca a un determinato grado, non sarebbe possibile più tornare a quel grado, che è stato riconosciuto contraddittorio: tornarvi sarebbe una degenerazione o un regresso».²²⁴ Questo rappresenterebbe un ragionamento pericoloso, un pendio scivoloso che portandoci a concepire una delle attività come insufficiente, come l'irrazionale, ci condurrebbe, conseguentemente, a negare la sua

²²¹ R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., p. 96

²²² B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 68. «Ma si rifletta all'*Io penso*, al cartesiano *cogito* divenuto in Kant *appercezione trascendentale*, unità delle categorie, e in Hegel *autocoscienza storica*, e già in Vico *scire per causas*, vero convertitosi nel fatto. Qualora si accetti – cosa che non solo i principianti di filosofia dovrebbero accettare – la realtà dell'autocoscienza cartesiana come *primum* indiscutibile, come autocertezza dell'io, non se ne potrà disconoscere l'approfondimento kantiano-hegeliano, il trapasso nella concezione dell'universale concreto, con l'avvertenza crociana (ed è tutto un nuovo filosofare in questa "avvertenza") che il *cogito*, il pensiero, è se stesso solo a patto di essere stato intuizione. La realtà di codesto trapasso è la distinzione. E cioè il pensiero che si distingue, si analizza, in una parola si muove: scava entro se stesso e trova che esso si possiede veramente quando si pensa come altro da sé in se stesso, e cioè in un perpetuo tornare indietro, nel porsi come il passato di se stesso e nel porre quel passato in relazione col proprio presente» (R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., pp. 72-73).

²²³ Ivi, p. 68.

²²⁴ *Ibidem*.

essenza razionale, il suo essere concetto concreto e attività dello spirito. «Lo spirito individuale passa dall'arte alla filosofia e ripassa dalla filosofia all'arte, allo stesso modo in cui passa da una forma all'altra dell'arte, o da un problema all'altro della filosofia: cioè, non per contraddizioni intrinseche a ciascuna di queste forme nella sua distinzione, ma per la contraddizione stessa intrinseca al reale, che è divenire; e lo spirito universale passa da *a* a *b*, e da *b* ad *a*, non per altra necessità che quella della sua eterna natura, che è di essere insieme arte e filosofia, teoria e praxis, o come altro si determini».²²⁵

Eccoci arrivati, secondo Croce, al nucleo del problema che ha afflitto la filosofia hegeliana, o almeno una parte di essa. Esso ha a che vedere con le riflessioni operate dal filosofo napoletano intorno al nesso che mette in relazione i distinti e la dialettica, scoperta da Hegel, che lega gli opposti. «Hegel non fece, fra teoria degli opposti e teoria dei distinti, la distinzione importantissima, che io mi sono sforzato di dilucidare. Egli concepì dialetticamente, al modo della dialettica degli opposti, il nesso dei gradi; e applicò a questo nesso la forma triadica, che è propria della sintesi degli opposti».²²⁶ Quella di Hegel, secondo Croce, è la situazione ricorrente di chi, operata una

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ Ivi, p. 69. Si veda la polemica, se è possibile definirla tale, a proposito di questo tema all'interno del carteggio Croce-Gentile. Gentile, inizialmente, tiene a freno il proprio disaccordo, velando il profondo contrasto che effettivamente opponeva le diverse interpretazioni hegeliane dei due filosofi, con qualche leggera critica che abbiamo avuto modo di segnalare. Ma col passare del tempo, la posizione del filosofo siciliano nei confronti del *Saggio* diviene sempre più critica. Si veda, ad esempio, la lettera del 17 agosto 1906: «Carissimo Croce», scrive Gentile, «Ebbi ieri dal Laterza 136 pagine del vostro Hegel che ho subito cominciato a leggere con molta attenzione. E stamane ve ne ho mandate raccomandate le prime 114, con qualche segno a lapis qua e là. Alla seconda lettura, e sulla stampa, il lavoro m'è piaciuto anche di più. Ho sempre le mie difficoltà circa la vostra critica capitale; ma sento ancora il bisogno di chiarire più nettamente e profondamente le mie idee sul proposito. Rileggendo il capitolo in cui ponete la differenza tra i concetti distinti e i concetti opposti, m'è parso ancora che fosse possibile estendere gli attributi di quelli a questi, e di questi a quelli, e ridurre quindi il rapporto degli uni al rapporto degli altri. Mi sembra anche che ammessa questa duplice relazione logica, del nesso dei distinti e della sintesi dei contrari, bisognerebbe risalire a una relazione fondamentale unica, radice dei due procedimenti diversi, esprime la vera categoria la vera legge del pensiero: e così porre il nesso come un grado della sintesi; o viceversa. Ma, ripeto, con ciò non voglio ora contraddirvi. Anche perché vedo bene che questo non è un punto particolare del vostro pensiero, ma si connette e si organizza con tutto quello che avete scritto, e corrisponde a tutto l'indirizzo speciale della vostra mente. La questione perciò è grossa. E quando la affronterò (e l'affronterò certamente fra qualche mese), dovrò girare un po' largo. Affrontarla debbo per fare i conti con me stesso, di cui sento oramai bisogno urgente». (Ivi, p. 482). Croce il 26 agosto 1906 rispondeva: «Volevo scrivervi un po' a lungo sulla parte principale della vostra ultima lettera; ma oggi non ne ho il tempo. [...] Io credo che sul rapporto dei due rapporti dei contrari e dei distinti ci sia ancora da lavorare molto. Ogni libro che io scrivo mi pare come se salissi di un gradino, e mi accorgessi che ve ne sono degli altri da salire. Pur tuttavia, sono convinto che della distinzione da me indicata bisogna tener conto, e che Hegel non ne ha tenuto conto. Non saprei altrimenti spiegarmi gli errori, che mi paiono indubitabili, nelle parti di quel sistema» (Ivi, p. 486). E, il 18 settembre, Gentile annunciava la propria intenzione di comporre una recensione al volume: «Aspetto il vostro Hegel di cui vado almanaccando una recensione in forma di lettera (o lettere) a voi, per parlare anche dell'Estetica e della Logica. Se a Palermo sarò tranquillo, farò questo libretto». (Ivi, p. 506). Quella recensione non verrà fuori se non dopo la separazione dovuta alla famosa *Discussione fra filosofi amici*. Nel 1907, infatti, Gentile aveva scritto una sorta di recensione del saggio hegeliano dell'amico, ma fu lasciata inedita fino al 1920, quando venne inserita nei *Frammenti di Estetica e Letteratura*. Scrive Gentile: «A lui pare che il concetto

grandiosa scoperta, e messo a nudo uno degli aspetti principali del reale, si è lasciato prendere la mano da quella stessa scoperta, abusando di essa e applicandola anche ad altre parti del sistema delle quali essa non può rendere ragione. È la situazione in cui, qualche tempo dopo di Hegel, si venne a trovare Karl Marx, il quale, scoperta l'importanza dell'economia all'interno della storia dell'uomo, si lasciò fuorviare dalla propria conquista e cominciò a leggere l'intera realtà spirituale attraverso la categoria economica, cadendo così nell'errore definito da Croce paneconomicismo. Allo stesso modo, Hegel una volta giunto alla sua importante scoperta, ed emesso quel grido di giubilo, quell'*eureka* ricordato nelle pagine iniziali dallo stesso Croce, profondamente affascinato da quella lotta dialettica che anima il divenire attraverso il conflitto degli opposti, non riconobbe i limiti di quella teoria, la quale ha la sua validità solo se circoscritta ad un ambito specifico, e la estese all'intera vita dello spirito. In questo modo costrinse alla lotta anche quei distinti che, come ha mostrato Croce, partecipano in egual misura all'attività spirituale, spezzando l'armonia che li regola e regge, dissolvendoli l'uno nell'altro in una visione cuspidale. «Era quasi inevitabile che così accadesse, anche per gli stretti quanto sottili rapporti, che legano la teoria dei distinti a quella degli opposti, e tutte due alla teoria dell'universale concreto o dell'idea. Anche nella teoria dei gradi ci sono, come in quella degli opposti, momenti vari che si superano, cioè si tolgono e, insieme, si conservano; anche in quella dei gradi c'è unità e distinzione, come nella teoria degli opposti. Il discernere le differenze era riservato a un ulteriore periodo storico; quando il vino nuovo fosse ormai stagionato e riposato».²²⁷ Hegel, questa l'interpretazione crociana, non è riuscito a cogliere la differenza sostanziale tra il nesso dei distinti e la dialettica degli opposti e ha così sottomesso i primi alla legge della lotta e del conflitto che oppone i secondi. In questo modo, le varie attività spirituali anziché vivere reciprocamente nello sviluppo graduale dello spirito, sono diventate facoltà opposte che nella lotta si annichiliscono, e, una volta superate, messe da parte dinnanzi alla forma che nello scontro afferma la propria supremazia. «L'errore non è tale che possa correggersi per istrada, né è errore di dicitura: è errore sostanziale, che, per quanto piccolo

hegeliano dell'errore, come momento di verità, dipenda dall'abuso che nel sistema di Hegel si fa di cotesto principio dialettico, confondendolo con l'altro che se ne dovrebbe rigorosamente distinguere, del *nesso dei distinti*. Il nesso dei distinti sarebbe tutt'altra cosa dall'unità degli opposti; la dialettica non dovrebbe scambiarsi con la *teoria dei gradi*» (G. Gentile, *Frammenti di estetica e letteratura*, cit., p. 155). Dopo avere esposto brevemente il nucleo della teoria di Croce, scriveva: «Senza entrare in questioni speciali estranee al tema di questo scritto, io mi limito qui a rilevare perché questa critica della dottrina hegeliana per ciò che tocca la teoria dell'errore in generale non mi pare accettabile» (Ivi, p. 155). Gentile si sofferma molto criticamente, entrando nel dettaglio, sulla teoria dei gradi attraverso cui Croce ha distinto le diverse relazioni che sussistono fra distinti e opposti, e su tutte quelle incomprensioni attraverso cui, a suo avviso, Croce ha stravolto il pensiero di Hegel (cfr. Ivi, p. 156-161).

²²⁷ *Ibidem*.

possa sembrare nella formola riassuntiva che se n'è data – come di uno scambio fra teoria dei distinti e teoria degli opposti, – produce conseguenze gravissime; ché da esso discende, se mal non ho visto, tutto quanto vi ha di filosoficamente errato nel sistema di Hegel. Il che giova ora esaminare partitamente». ²²⁸

Hegel, dotato di un inflessibile rigore logico e un possente ingegno speculativo, una volta confuse le due prospettive metodologiche era destinato a portare fino alle estreme conseguenze le proprie riflessioni. Una volta misconosciuto il carattere dei concetti distinti e identificato con quello degli opposti non poteva che arrivare a delle conclusioni errate. Scrive Croce, evidenziando il carattere di queste conseguenze: «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». ²²⁹

L'errore, infatti, ha due conseguenze importanti, che possono essere considerate come due facce della stessa medaglia, in quanto sono strettamente collegate e discendono entrambe da quella fallace premessa già messa in evidenza nel passaggio precedente. Il non aver riconosciuto il diverso rapporto che sussiste tra concetti distinti, reali, e concetti opposti, irreali – o almeno tali se presi indipendentemente l'uno dall'altro –, ha fatto sì che, all'interno delle proprie riflessioni Hegel abbia trattato, a seconda del caso, gli opposti, che presi per sé sono errori filosofici, come concetti particolari e i concetti particolari come errori filosofici.

«Per cominciare dal primo punto, confusi tra loro gli opposti e i distinti, i momenti astratti del concetto (il quale, nella sua concretezza e verità, è sintesi degli opposti) sono portati naturalmente a compiere le parti medesime, che spettano ai concetti distinti inferiori verso i superiori. Per esempio, essere e nulla, che verso il divenire sono due astrazioni, diventano, per analogia, due gradi, come quelli che in una serie di distinti, per es., in quella

²²⁸ Ivi, p. 71.

²²⁹ Ivi, p. 73. Anche su questo argomento risultano illuminati le riflessioni di Raffaello Franchini: «Pertanto il ripensamento di Hegel, se condotto con rigore di metodo sulla via dell'immanenza assoluta, doveva porsi necessariamente come eliminazione dei residui della vecchia logica e della metafisica teologizzante che soffocavano il nucleo vivo di quella filosofia; e in primo luogo doveva eliminare la indebita estensione del nuovo concetto del concetto, l'universale concreto, al mondo delle scienze esatte, radice di tutti gli altri assurdi. Tali, la conversione dei concetti particolari in errori filosofici e quella degli errori filosofici in concetti particolari, il che equivale dire la confusione dei distinti con gli opposti, l'arte concepita come l'opposto della religione, destinato a morire nella filosofia; la filosofia medesima considerata quale mèta finale di tutte le filosofie, che dà una volta per tutte fondo all'universo, mettendo capo all'Idea che di sé beata si gode, travestimento mitico del vecchio Dio trascendente» (R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., p. 48).

d'intuizione, pensiero e attività pratica, i due concetti intuizione e pensiero hanno verso il terzo grado, l'attività pratica. Ma che cos'altro sono quelle due astrazioni, essere e nulla separatamente prese ciascuna per sé, se non due falsità, due errori?»²³⁰

Come si era già visto nella prima parte del saggio, essere e nulla – e in generale tutti i concetti opposti – presi singolarmente sono dei fantasmi privi di realtà, impensabili e, perciò, irrazionali. Ma una volta considerati allo stesso modo dei concetti particolari, essere e nulla, appaiono come entità concrete, le quali si dispongono gradualmente nella svolgimento dello spirito, divenendo momenti della 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 assume, per tal modo, le sembianze di una storia ideale della verità».²³¹ Alla base di queste riflessioni di Croce sta soprattutto la diversa concezione della storia della filosofia che lo separa da Hegel.²³² Pur riconoscendo il valore delle analisi del filosofo tedesco – paragonabili, per profondità e spessore teoretico, a quelle operate da Aristotele²³³ nei confronti della filosofia a lui

²³⁰ Ivi, pp. 73-74.

²³¹ Ivi, p. 74. Scrive Cotroneo, a proposito del passo appena citato: «Che il bersaglio qui non sia soltanto Hegel, ma anche il Gentile della *Prolusione* del 1903, ci sembra abbastanza plausibile [...] Se ripensiamo ai al discorso di Gentile, dunque, non possiamo non notare che in esso appare l'immagine di una conoscenza scientifica vista come 'errore', – o comunque qualcosa di 'distinto' dalla filosofia, di diverso da essa – bensì, in maniera assai più esplicita che non in Hegel, come un 'grado' della 'verità' e, quindi della filosofia – e su una dialettica dei gradi Croce ave idee piuttosto diverse – una conoscenza i cui concetti, non privi di elementi sensibili e rappresentativi, potevano però venire ulteriormente 'purificati' dalla 'riflessione' filosofica: ma proprio un tale preteso *continuum* tra scienza e filosofia, tra intelletto e ragione – già presente in Hegel – incontrava il netto rifiuto di Croce, non per nulla 'filosofo dei distinti'. (G. Cotroneo, *Questioni crociane e post-crociane*, cit., pp. 70-71).

²³² Come scriverà nel 1949, a proposito della interpretazione data da Hegel della storia della filosofia, «non bisogna lasciarsi andare alla malinconica visione hegeliana di una storica sequela di filosofi, ciascuno dei quali non godette, o s'illuse soltanto di aver goduto, la piena verità; perché tutti effettivamente la possedettero e godettero appieno, come solo è dato e solo importa possederla e goderla, in forma di verità particolare, al modo che egli stesso argutamente osservò una volta che non è dato mangiare un frutto in generale, ma sempre soltanto una mela, una pesca, una susina» (B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1969, p. 264)

²³³ «Hegel, con le tesi affermative della sua filosofia, assolse magnificamente il compito della critica degli errori filosofici: di certo nei confini del suo sistema, ossia fino a quel segno in cui gli errori stessi del sistema gl'impedirono di vedere più oltre negli errori altrui; ma, a ogni modo, con tale larghezza e ricchezza come nessun altro filosofo seppe mai, salvo Aristotele. Il quale sta per l'appunto, di fronte allo svolgimento anteriore del pensiero ellenico, come Hegel di fronte a tutta la filosofia svoltasi a cominciare dal mondo ellenico, anzi da quello orientale, fino ai suoi tempi» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 78). Scrive Antoni a proposito del metodo storiografico di Hegel: «La concezione dialettica della storia, come di un processo per momenti o gradi, ha consentito a Hegel di collocare il proprio pensiero alla fine d'una fase di sviluppo, che comincia con Kant e prosegue attraverso Fichte e Schelling. È un collocamento arbitrario, perché, come si è visto, la posizione di Hegel ha origini diverse, del tutto indipendenti dallo svolgimento dell'idealismo kantiano. Nei primi scritti a stampa, nei quali Hegel non fa parola dei suoi umili maestri pietisti, egli già si muove in quel piano. La sua critica ha una grande forza persuasiva, perché essa è insieme

precedente – l'autore sottolinea che il mancato riconoscimento dell'errore commesso ha comportato un problema di fondo nella interpretazione del lungo cammino filosofico.

Il grande merito di Hegel è quello di aver riconosciuto, attraverso il proprio sguardo attento, lo sviluppo interno alla storia della filosofia offrendone una importante interpretazione critica. «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, mercé le difficoltà e le contraddizioni di esse, la verità di quella filosofia che considera l'Assoluto come Spirito o Idea; dimostrando insieme che in questa concezione trovano la loro giustificazione gli aspetti di verità messi in luce dalle altre filosofie, e che perciò quella filosofia, com'è stata l'aspirazione, così è la risultante di tutti gli sforzi del pensiero umano».²³⁴ Il lavoro di Hegel, che ha dettato per molti versi il canone storiografico attraverso cui guardare alla storia della filosofia, è quello di indagare, attraverso un problema particolare, la storia del pensiero filosofico analizzando le soluzioni date a quel problema dai filosofi delle diverse epoche. Lo sguardo di Hegel si allunga nel tempo e nello spazio. Dall'estremo oriente alla Grecia, che vide la nascita del pensiero occidentale, dall'età medioevale fino alle dottrine filosofiche a lui contemporanee, Hegel passa in rassegna l'intera storia del pensiero filosofico lasciando un'impronta indelebile per gli studi successivi.

Quando si guarda alla storia della filosofia due sono i modi principali, secondo Croce, attraverso cui indagare lo svolgimento di essa. «Le diverse filosofie, e i loro principi parzialmente erronei, possono essere studiati nella loro individualità, nella forma determinata che presero presso i vari pensatori nei vari tempi, e secondo l'ordine cronologico; e si ha così la Storia della filosofia (che è storia e critica insieme, come ogni vera storia). Ovvero si studiano le possibilità universali degli errori filosofici, le fonti perpetue di essi, che nascono dalla confusione della filosofia con le altre varie attività dello spirito umano; e, in questo caso, la polemica contro gli errori è la filosofia stessa, l'intero sistema; giacché solo dal sistema interamente svolto risultano chiari i motivi degli errori».²³⁵ O si mette l'accento sulla particolarità delle filosofie che si sono susseguite, e

storia della filosofia, cioè riconoscimento e giustificazione della posizione dei suoi predecessori. La sua polemica non distrugge, ma riconosce il lavoro compiuto nel piano generale dello sviluppo, che si conclude con la sua filosofia. Gli avversari vengono asserviti, criticati, ma premiati con un posto onorevole. Nelle filosofie, che critica, egli non scorge dei volgari errori, ma delle posizioni del pensiero. I filosofi, di cui si occupa, sono per lui delle grandi individualità che rappresentano le progressive manifestazioni dello Spirito del mondo. La sua critica quindi si propone di mettere in rilievo il modo, il grado, la proporzione in cui la verità si è realizzata nei loro sistemi» (C. Antoni, *Lezioni su Hegel 1949-1957*, cit., p. 62).

²³⁴ Ivi, p. 77.

²³⁵ Ivi, p. 78.

allora si fa storia della filosofia, oppure si indagano i contenuti di quegli stessi pensieri all'interno di un sistema mettendone al vaglio le verità e gli errori in essi contenuti, attraverso uno sguardo unitario, e allora si fa filosofia intesa come sistema. Hegel è riuscito magistralmente in molte delle proprie opere a compiere questa operazione storiografica intorno al pensiero filosofico, affidandosi spesso a queste due diverse prospettive. «Ma, a cagione della commessa confusione fra la dialettica e il nesso dei distinti, e del conseguente concetto degli errori come verità particolari, Hegel non si soddisfece nei due modi indicati, ma tentò un terzo modo, che è quello concretato nella struttura della *Logica*. Qui gli errori sono trattati come concetti distinti, cioè come categorie; e si pretende dedurre, ossia svolgere gli errori, come si deducono e svolgono le categorie, cioè i concetti distinti. Il metodo, che è proprio della verità, viene in essa applicato alla non-verità».²³⁶

Hegel vedendo negli errori filosofici dei concetti particolari ha finito per trattarli come tali, e per questo, ha cercato di svolgerli allo stesso modo dei distinti, inserendoli in quel processo di implicazioni rappresentata dalla teoria dei gradi, cercando di giustificare gli errori alla luce delle verità successive. «Per Croce invece l'errore resta errore e la verità resta verità. Una dottrina 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. Ma qui già si perviene alla riforma compiuta da Croce. Infatti il preteso tramutamento degli errori in verità è, secondo Croce, la conseguenza del trasferimento degli opposti al nesso dei distinti».²³⁷

Mentre agli occhi di Hegel la storia della filosofia appare come un cammino in cui gli errori parziali vengono considerati come momenti dello sviluppo necessario dello spirito, in un progressivo affinamento in cui ogni dottrina viene negata e superata da quella successiva, in un rapporto dialettico che conduce alla verità; per Croce, guardando al percorso del pensiero filosofico, ciò che è verità rimane verità, l'errore rimane errore. «Il falso di ciascuna di queste dottrine è, certamente, lo stimolo del progresso: è il non-essere, momento necessario dello svolgimento; senza il dubbio, senza la contraddizione, senza la perplessità e l'insoddisfazione, non si andrebbe innanzi: l'uomo non conseguirebbe la verità, perché cesserebbe di pensare, e, anzi, cesserebbe addirittura di essere».²³⁸ Il compito

²³⁶ Ivi, p. 29.

²³⁷ C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p.43.

²³⁸ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 76.

dei pensatori che si susseguono nel tempo non è quello di inverare le teorie precedenti, considerate come abbozzi di verità, ma al contrario è quello di rintracciare gli errori che hanno insidiato ciò che di vero era contenuto in quelle riflessioni e affrontarle in quanto falsità. Agli occhi del filosofo napoletano, pertanto, il cammino del pensiero rappresenta una acquisizione graduale di verità che si arricchisce grazie al contributo dato dai vari pensatori, e non una sequela di tentativi per arrivare alla verità che, risultando insufficienti, per raggiungere la tanto desiderata meta, devono essere inverati dall'ultima filosofia in ordine di tempo. Le verità espresse da Aristotele o Platone, Bruno o Campanella, Kant o Schelling, rappresentano un acquisto immortale per il pensiero, ciò che bisogna superare è la parte morta di quelle teorie. Anche il negativo ha così una funzione positiva, in quanto stimolo che permette l'affinamento ulteriore del pensiero speculativo.

Altro grande problema trattato da Croce in queste pagine e che ha afflitto molti degli interpreti hegeliani riguarda la questione del cominciamento della filosofia. A questo problema si è già accennato nelle pagine precedenti in cui abbiamo preso in esame la struttura della logica e il problema del presupposto in filosofia. Croce torna a riflettere intorno a questo problema per un motivo diverso rispetto a quello proposto nella prima parte del saggio in cui la sua attenzione era rivolta soprattutto a problemi di natura strettamente logica. Il problema del cominciamento in questo caso deve essere letto attraverso le linee che il filosofo napoletano ha offerto a proposito delle precedenti riflessioni intorno alla storia della filosofia e al modo di intenderne lo svolgimento.

È chiaro che, restando fedeli all'interpretazione hegeliana, il problema storico-filosofico del cominciamento comporta alcune asperità concettuali per molti versi insuperabili. Nell'individuare il cominciamento, nelle pagine della *Logica*, «Hegel cominciò col puro essere, cioè con l'esame dei sistemi filosofici che definiscono l'assoluto come semplice essere; e tentò ripetutamente di giustificare questo cominciamento; ma invano. Era un cominciamento come un altro, giustificato quanto un altro; ma ingiustificabile, in quanto si pretende giustificarlo come il solo».²³⁹

Come sottolinea Croce, Hegel pure essendosi afflitto per molto tempo attorno alla questione del cominciamento, dedicando ingenti sforzi alla risoluzione di questo problema, nel corso delle proprie riflessioni aveva offerto una soluzione che agli occhi del filosofo napoletano risulta convincente. Già nelle pagine dell'*Introduzione*, a proposito del cominciamento, aveva mostrato chiaramente che, all'inizio del pensiero filosofico, la

²³⁹ Ivi, p. 80.

prima affermazione non è giustificata – ne tantomeno giustificabile – in quanto l’inizio costituisce sempre un presupposto, ma deve essere conosciuta nel corso dello sviluppo. Inoltre, scrive Croce, «egli stesso riconosce benissimo che la filosofia è un “circolo”; e con ciò pronunzia implicitamente l’inconcepibilità di un punto d’inizio necessario. Nel circolo, si entra da ogni parte, e così nella filosofia; o che si cominci da un concetto dello spirito in genere, procedendo poi per determinazioni, o dal concetto più semplice procedendo per scomposizione, o da un qualsiasi concetto intermedio andando poi innanzi e indietro; o, infine, da un qualsiasi problema e quesito filosofico e critica di errori, salendo da essi a un intero sistema».²⁴⁰ Effettivamente, Hegel nelle pagine dell’*Enciclopedia*, in particolare nel § 15, in cui si concentra sulla filosofia come sistema, scriveva: «Ciascuna delle parti della filosofia è un tutto filosofico, un circolo che si chiude in sé stesso; ma l’idea filosofica vi è dentro in una particolare determinazione o elemento. Il singolo circolo, essendo in sé totalità rompe anche i limiti del suo elemento e fonda una più ampia sfera: il tutto si pone perciò come un circolo di circoli, di cui ciascuno è un momento necessario, cosicché il sistema dei suoi peculiari elementi adempie l’intera idea, la quale appare altresì in ciascuno di essi».²⁴¹ Nel § 17,²⁴² invece, sottolineava, a proposito del cominciamento, che in

²⁴⁰ Ivi, p. 79-80. Come afferma Croce, sottolineando questo carattere di interrelazione che permea la filosofia hegeliana, «è impresa disperata tener distinte tra loro le varie parti del sistema di Hegel: la *Logica* anticipa la *Filosofia dello spirito*, questa ripiglia i temi della *Logica*, la *Filosofia della natura* svolge le dottrine dell’essere e dell’essenza; le parti della *Logica*, relative al meccanismo, al chimismo e alla vita, anticipano la *Filosofia della natura*; la *Fenomenologia dello spirito* contiene tutto il sistema in un primo abbozzo (quando non si tenga conto del *System der Sittlichkeit*, che Hegel non pubblicò, e che fu l’abbozzo primissimo» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 82-83). Scrive Franchini, a proposito di questo aspetto molto importante dell’interpretazione crociana: «Ribadire che presso Hegel non esiste un problema del primo o cominciamento assoluto, se egli stesso scrisse che in filosofia il primo è anche l’ultimo: questo è il suo genuino pensiero che la scuola ha falsato e che si traduce nella formula della circolarità» (R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, cit., p. 28)

²⁴¹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 23. In una concezione che fa della filosofia un circolo di circoli, in cui ogni elemento è collegato all’altro e in questa continua relazione partecipa alla vita generale dello spirito non è possibile pensare che ci possa essere una via di accesso obbligata. Una volta compiuto il salto all’interno del circolo della filosofia si è subito messi in contatto con l’intero sistema e con ogni elemento che lo forma. Scrive Croce: «In simili modi ciascuno comincia a filosofare, e questa è la realtà: ciascuno ha il suo primo, τὸ πρῶτον πρὸς ἡμᾶς φύσει, e non c’è, sotto l’aspetto dell’apprendimento, un πρῶτον φύσει. La preferenza da dare a un cominciamento piuttosto che a un altro è, tutt’al più, questione di convenienza didascalica. Ma, se il problema del cominciamento non ha valore in filosofia, è vero, per altro, che la filosofia, oggettivamente considerata, ha il suo primo, il suo πρῶτον φύσει: un primo, che è insieme l’ultimo, il primo che è circolo, e, per esempio, nella filosofia di Hegel, lo Spirito o l’Idea» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 80). L’unico primo, in filosofia, è la filosofia stessa; l’intero circolo non è altro che un continuo ritornare dello spirito a se stesso. Come affermerà nella *Filosofia della Pratica*, qualche anno più tardi, ritornando su questo tema del cominciamento e del primo della filosofia, «se, per esprimerci con le immagini della mitologia, la creazione del mondo è il passaggio dal caos al cosmo, dal non essere all’essere, questo passaggio non comincia né dal teoretico né dal pratico, né dal soggetto né dall’oggetto, ma dall’Assoluto, che è assoluta relazione dei due termini. In principio non era né il Verbo né l’Atto; ma il Verbo dell’Atto e l’Atto del Verbo» (B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, cit., p. 194-195). A proposito della questione della filosofia come “circolo di circoli” e il problema del triplice sillogismo (logica-natura-spirito; natura-spirito-logica; spirito-logica-natura) all’interno della filosofia

filosofia non vi è un vero e proprio cominciamento, come per le altre scienze, ma quello che a prima vista può apparire tale è in realtà un ritorno. Anche la filosofia, infatti, sembra cominciare allo stesso modo delle altre scienze attraverso la scelta del proprio oggetto; ma nel suo caso ciò rappresenta un autosceglersi poiché, in quanto il pensiero speculativo consiste nel guardare alla realtà concettualmente, qualunque sia il cominciamento, alla fine del percorso compiuto, in esso il pensiero riscopre se stesso. Il pensiero comincia pensando il reale fuori di sé per scoprire infine che quell'elemento concettuale non è altro che esso stesso. Come afferma Hegel nelle pagine della *Scienza della logica*, «in filosofia l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare, per mezzo di che, soltanto, si giunge a vedere come quello con cui si era cominciato non sia semplicemente qualcosa che si è assunto ad arbitrio, ma sia nel fatto per un lato il vero, e per l'altro il primo vero».²⁴³

Come si diceva, molti interpreti, si sono provati a risolvere questo problema cercando di giustificarlo, rimanendo fedeli alla lettera hegeliana. Le tormentate pagine dello Spaventa intorno al gran Prevaricatore, rappresentano soltanto uno dei numerosi esempi che possono dimostrare questo discorso.²⁴⁴ «Chi prenda tra mano la Logica di Hegel col proposito d'intenderne il nesso, e, anzitutto, la ragione del cominciamento, dovrà dopo un po', deporre quel libro, disperato d'intendere, o persuaso che si trova innanzi a un ammasso di astrattezze senza significato. Ma chi, come il cane di Rabelais, "bestia filosofa", invece di lasciare stare l'osso, lo addenti or di qua or di là, lo stritoli, lo sminuzzi e lo succhi, si ciberà infine del sostanziale midollo».²⁴⁵

hegeliana – e la mancata comprensione da parte di Croce di questo importante aspetto del sistema di Hegel dovuta al fatto di aver considerato solo il primo sillogismo, quello che si potrebbe definire ontologico – cfr. G. Cantillo, *Su Croce e Hegel*, in Id., *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane, presentazione di A. Masullo, Napoli 1996, pp. 241-256 in particolare pp. 242-245.

²⁴² «Circa il cominciamento che la filosofia deve fare, sembra che anch'essa in generale, come le altre scienze, prenda le mosse da un presupposto soggettivo, cioè che debba prendere ad oggetto del pensiero un oggetto particolare: altre, lo spazio, il numero e via dicendo; essa, il pensiero. Ma in ciò appunto consiste il libero atto del pensiero, nel collocarsi nel punto nel quale è per sé stesso e quindi produce e dà a sé stesso il suo oggetto. Inoltre, il punto di vista che appare qui come immediato deve diventare, dentro la scienza, risultato, e propriamente risultato ultimo, nel quale essa attinge di nuovo il suo cominciamento e ritorno in sé. In questo modo la filosofia si mostra come un circolo ritornante in sé» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., pp. 25-26).

²⁴³ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, vol I, cit., p. 56.

²⁴⁴ Per un'analisi approfondita dell'avversione di Croce nei confronti del problema del cominciamento collegata alle riflessioni di Spaventa cfr. G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, pp. 143-148.

²⁴⁵ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 83. Nelle proprie analisi intorno alla dialettica di Croce, Gennaro Sasso, si è soffermato molto sul problema del cominciamento e sulle diverse soluzioni che il filosofo napoletano ha dato nel corso della propria attività intellettuale. Nel *Saggio* la negazione del problema del cominciamento, anzi l'indicazione di esso come non-problema, è secondo Sasso un esito logico, nonché giustificato, delle posizioni assunte da Croce nei confronti della filosofia hegeliana e delle proprie convinzioni filosofiche circa la teoria dei distinti. Scrive Sasso: «Se la filosofia è "circolo" anzi "circolo di circoli" il principio si salda con la fine, la fine con il principio, ed è quindi eterna mediazione dell'immediato e del mediato, è vano pretendere che l'inizio possa non coincidere con questo circolo e, come il circolo è

Hegel, nonostante all'interno delle proprie riflessioni abbia mostrato il carattere organico del pensiero filosofico e l'inconsistenza del problema presupposto, ha giocato, comunque, un ruolo fondamentale in questo fraintendimento intorno al carattere della filosofia facendo credere che la filosofia abbia un punto di accesso obbligato, indicando la via da percorrere per giungere alla scienza. «Hegel, e al suo cenno gli scolari, hanno insistentemente additato la porta, per cui s'entra nella Logica: l'essere puro, da cui si deve passare via via pei vestiboli e su per le scale del niente, del divenire, dell'essere determinato, del qualcosa, del limite, del cambiamento, dell'esser per sé, ecc. ecc.; per giungere alla cella riposta della Dea, o dell'Idea».²⁴⁶

Una volta concluso il faticoso percorso fenomenologico, il cammino che conduce al passaggio dalla coscienza comune a quella filosofica, inteso come momento propedeutico al sistema, la logica appare l'ingresso obbligato, il varco attraverso cui passare per potere giungere alla realizzazione dell'Idea. «Ma invano procurerà d'entrare nel palagio colui che si ostini a picchiare a quella porta, 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».²⁴⁷

Qui si conclude la prima parte della critica al pensiero hegeliano e a quelli che Croce ha considerato i suoi errori principali. Dopo aver preso in considerazione la metamorfosi degli errori filosofici in concetti particolari, il filosofo getta uno sguardo sul movimento opposto, quello che muta i concetti particolari in errori filosofici. Arte, storia e natura, divengono il

determinato, essere invece "indeterminato". Entrare nel circolo non si può, perché il circolo è inclusivo di ogni determinazione e di ogni reale: è l'assoluto. E, pena la sua decadenza e scissione nell'immediatezza intellettualistica, l'assoluto include ogni soggettiva intenzione di entrarvi. Il reale è mediazione, l'immediatezza astrazione, astrazione dal reale, che solo all'interno del reale, e tenendo fermo il reale, può essere costruita come ipotesi negativa; e chi perciò pretendesse partire dall'immediato-astratto per raggiungere l'intero-concreto, non con il metodo e il criterio del concetto opererebbe, bensì con il metodo e il criterio dello pseudoconcetto» (G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., pp. 148-149) Secondo Sasso, nelle analisi di Croce il rifiuto del cominciamento assoluto e quello dell'essere indeterminato sono un tutt'uno poiché in Hegel questi due elementi sono coincidenti; quindi negando, come Croce aveva fatto nella prima parte dell'opera, la realtà dell'essere indeterminato, e del suo opposto, il rifiuto del cominciamento è una conseguenza logica. Bisogna comunque sottolineare che Sasso, cogliendo in maniera profonda il senso della critica crociana invita a non pensare che le soluzioni delineate da Croce nel saggio circa questo problema siano definitive. «Ma la questione» afferma Sasso «è più complessa di quanto la perentorietà della critica crociana di quanto la perentorietà della critica crociana lasci supporre. È più complessa in Croce per ciò stesso che è più complessa in Hegel; e Croce aveva guardato a fondo nei testi e nei problemi di Hegel» (Ivi, p. 149).

²⁴⁶ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 83.

²⁴⁷ Ivi, p. 83-84.

centro delle riflessioni crociane operate in quelle pagine. Nel prossimo capitolo si cercherà di mettere in evidenza i punti di contatto tra il *Saggio* e la *Logica* del 1909 attraverso l'analisi di questi problemi – senza tralasciare le nuove analisi sulla dialettica e il loro ulteriore affinamento – la cui risoluzione, inaugurata nel saggio hegeliano, porterà a delle variazioni importanti all'interno dell'intera filosofia crociana.

Capitolo III

Problemi di logica crociana e filosofia hegeliana: tra organismo e circolo, natura e storia

Nel precedente capitolo ci siamo soffermati solo sulla prima parte del saggio hegeliano, lasciando in sospeso il discorso fatto da Croce intorno agli errori compiuti da Hegel a causa della sua indebita estensione della logica dialettica ai concetti distinti e le conseguenze che tale concezione erronea ha avuto all'interno del suo sistema. Prima di procedere a mostrare le considerazioni intorno alla filosofia della natura e al problema della storia, è bene gettare uno sguardo su quella che è stata la riflessione intorno alla dialettica e al rapporto che lega i distinti all'interno delle opere di Croce successive a *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*.

3.1 Dal saggio alla Logica

Chiusa la monografia hegeliana – ma non per questo chiuso l'importante dialogo che lo legherà al filosofo tedesco fino alla morte – Croce sentiva di aver sollevato una serie di

problemi, che soltanto attraverso una seria e articolata riflessione avrebbe potuto affrontare e risolvere. Problemi che, toccando il cuore profondo del proprio sistema, una volta diventati evidenti, non potevano rimanere irrisolti, pena il disfacimento dell'intera struttura logica che reggeva la *Filosofia dello spirito*.

Una prima occasione per mettere alla prova questa nuova consapevolezza fu data, senza ombra di dubbio, dalla composizione del secondo volume del sistema.¹ A poco più di un mese dalla pubblicazione del saggio hegeliano, infatti, Croce è già impegnato in una nuova impresa filosofica. Il 16 febbraio 1907, nelle pagine dei diari, scrive: «Ho cominciato i miei studii per la filosofia della pratica».²

¹ Galasso, nel ricordare l'importanza del saggio hegeliano per l'intera filosofia crociana, sottolinea come sia da far risalire a questa stagione la forma matura del sistema. Scrive Galasso: «Fu allora, 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. Sicché è in questi anni tra il 1905 e il 1908 che va riconosciuta, se mai si volesse o dovesse argomentarla, una scansione del pensiero di Croce ancor più che fra il 1898 e il 1900, quando l'Estetica aveva assunto la sua "prima forma"» (G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 155).

² B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., p. 40. E, alla data del 10 giugno, l'idea sembra prendere forma se il filosofo appunta di aver «lavorato al "piano" del [...] libro sulla Filosofia della pratica» (Ivi, p. 55). Nei mesi successivi Croce, non trascurando di attendere ai suoi numerosi impegni, si immerge nello studio e nella ricerca per la composizione dell'opera. Il 4 ottobre, nonostante lo stato di malessere che in quel periodo era tornato ad affliggerlo, Croce sembra aver concluso il primo lavoro di ricerca e comincia a dare corpo all'opera attraverso l'organizzazione del copioso materiale raccolto. Scrive Croce: «Continuato malessere e malavoglia. Ho cominciato a ordinare in mente il lavoro sulla *Filosofia della pratica*» (Ivi, p. 71). E il giorno successivo annota: «Quantunque mi sia sentito ancora poco bene, ho continuato a pensare alla *Filosofia della pratica* e ho preso qualche appunto per la disposizione del lavoro» (Ivi, p. 72). Finalmente, il 9 ottobre, il filosofo sembra aver terminato il lavoro preparatorio e si accinge a intraprendere la composizione dell'opera: «Ho continuato a sbizzare il mio lavoro sulla Filosofia della pratica, facendo la traccia (provvisoria) dei capitoli. Sono giunto con questa traccia al cap. VIII. Moltissime cose vedo ora più chiare. Le parti del lavoro s'incatenano o, meglio, si abbracciano e fondono tra loro. È un lavoro intenso, piacevole e tormentoso, nel quale sento talvolta che la vita fiammeggia, brucia e si strugge» (*Ibidem*). Come si comprende da queste ultime considerazioni lasciate da Croce e dallo stato di profondo malessere che ha accompagnato il filosofo nella preparazione dell'opera, il lavoro di composizione di *Filosofia della pratica* è da considerarsi come un'opera autobiografica in cui il filosofo ha raccolto le riflessioni che dagli anni successivi alla tragedia di Casamicciola lo hanno impegnato a riflettere intorno all'esistenza, al dolore, e alle esperienze, spesso drammatiche, che hanno agitato la sua vita. A tal proposito è bene riportare un passo importante del *Contributo* – già citato nel corso delle riflessioni intorno al periodo romano del giovane Croce, compiute nella prima parte di questo lavoro – in cui il filosofo offre una importantissima chiave di lettura dell'opera. Come si ricorderà, scriveva Croce: «Le lezioni del Labriola solevo riassumere in pochi punti che fissavo sulla carta e che rimuginavo in mente al mattino nel destarmi; e fu anche allora il tempo che più mi travagliai intorno ai concetti del piacere e del dovere, della purità e dell'impurità, delle azioni mosse da attrattiva per la pura idea morale e di quelle che riuscivano ad apparenti effetti morali per associazioni psichiche, per abiti, per impulsi passionali. Di questi contrasti facevo come l'esperimento sopra me stesso con l'osservarmi e rimproverarmi; e tutti quei pensieri di allora passarono, tanti anni di poi, in chiarificata forma teorica, nella mia *Filosofia della pratica* la quale, per questi ricordi che vi si legano, ritiene ai miei occhi un aspetto quasi autobiografico, che è affatto celato al lettore dalla forma didascalica dell'esposizione» (B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 356).

Tornando alla genesi dell'opera, si può affermare che, verso la metà di ottobre, il progetto del lavoro è chiaramente delineato e bene definito nella mente di Croce. L'11 ottobre, scrive Croce: «Levatomi piuttosto presto, ho terminato la traccia della *Filosofia della pratica* fino all'ultimo capitolo (XXVII nello schema, ma forse cresceranno per suddivisione di alcuni). Il lavoro sarà diviso in cinque parti: I. L'attività pratica in generale. II. L'attività pratica economica. III. L'attività pratica morale. IV. L'attività pratica giuridica e la legge. V.

Filosofia della pratica rappresenta, senza ombra di dubbio, il lavoro che, più di ogni altro, ci offre una testimonianza del Croce più profondo. Non a caso, il filosofo, nelle pagine del *Contributo*, l'aveva definita come un'opera di carattere autobiografico; un lavoro in cui il filosofo aveva affrontato tutte le pulsioni, le ansie e i drammi che, dalla catastrofe di Casamicciola, lo avevano sempre accompagnato, facendo i conti con essi e offrendone una profonda riflessione.

Gettiamo dunque uno sguardo intorno alle vicende che accompagnarono la composizione dell'opera. Il 13 marzo del 1908, Croce scrive a Laterza: «Intanto, la ristampa dell'*Estetica* è arrenata; e se non si sbriga, non si potrà metter mano al nuovo volume, la *Filosofia della pratica*, che ho quasi tutta scritta».³ Il 16 marzo, conoscendo bene il carattere dell'editore e il suo atteggiamento spesso superficiale – atteggiamento che in più di un'occasione aveva provocato la reazione stizzita di Croce –, il filosofo indirizzava una lettera a Laterza in cui si augurava che, una volta iniziati i lavori di pubblicazione dell'opera, non sorgessero complicazioni: «A giugno si comincerà a stampare la *Filosofia della pratica*. Ci sarà carta sufficiente? Pensateci sin da ora».⁴ Ad aprile Croce, non fidandosi delle raccomandazione di Laterza, tornava a ribadire quanto espresso nella precedente lettera: «A giugno manderò in tipografia il ms. della *Filosofia della pratica*, che si sta copiando. Ora io vorrei che per quel mese non mancasse la carta per la stampa di quel volume».⁵ Quello che è certo è che

L'attività pratica e il sistema dello spirito e del reale. Così il libro, *per me*, è fatto. L'ho tutto innanzi alla mente. Ma quanto dovrò ancora lavorarvi! Ordinare e dividere gli appunti secondo i capitoli, eliminando tutti i pensieri provvisorii; compiere nuove ricerche in libri, specie per notizie storiche; poi scriver tutto, ossia scrivere, come prevedo, 700 o 800 pagine manoscritte. Poi, il resto: revisione, stampa, ecc. Ma respirerò quando avrò fatto la stesura del manoscritto. Perché innanzi a un lavoro come è questo, che mi è caro e al quale do assai assai importanza (come già al mio primo libro, l'*Estetica*), mi risorge la paura della morte: di non poter dar corpo al mio pensiero, del quale tra gli appunti non c'è nulla che riesca intelligibile ad altri fuori di me». (B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., p. 73). E il 19 ottobre scriveva a Gentile di aver quasi concluso i preparativi del lavoro e di essere in procinto di cominciare la stesura della *Pratica*: «Intanto, io sono occupatissimo a mettere insieme il materiale per il mio libro sulla *Filosofia della pratica*, la cui elaborazione mentale è assai a buon punto. Debbo fare alcune ricerche e rimeditare certi problemi; e forse tra un mese, comincerò a stenderla» (B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, cit., p. 263).

³ B. Croce-G. Laterza, *Carteggio I (1901-1910)*, cit., p. 405

⁴ Ivi, p. 407.

⁵ Ivi, p. 414.

già nell'estate del 1908 il lavoro di stesura si era concluso⁶ e, il 16 novembre del 1908, come segnalava Croce, «la *Filos. d. pr.* è tutta licenziata».⁷

Il 1908 rappresenta un anno cruciale per l'attività filosofica di Croce, un periodo di intensa riflessione che, come si può constatare dalle travagliate pagine dei diari, lo impegnò profondamente. Nei mesi in cui il filosofo terminava le ultime faccende relative alla pubblicazione della *Pratica*, prendeva il via un'altra importante iniziativa editoriale: il rifacimento – divenuto ormai improrogabile – dei *Lineamenti* del 1904-05. Quest'opera, che rappresenta la prima forma di riflessione intorno alla struttura logica del sistema crociano, alla luce delle nuove acquisizioni concettuali, maturate nel corso del dialogo con Hegel e delle riflessioni della *Pratica*, necessitava, infatti, un radicale ripensamento. Il risultato di questa attività di rielaborazione, che, a causa delle sostanziali modifiche operate dal filosofo rispetto all'edizione precedente, acquisterà una diversa fisionomia e apporterà dei cambiamenti decisivi nella struttura della *Filosofia dello spirito*, verrà comunque considerato da Croce come una seconda edizione dell'opera originaria.

Come si diceva, il lavoro di stesura che condusse alla pubblicazione della *Logica* del 1909 iniziò soltanto dopo aver mandato in stampa il secondo volume del sistema; ma, prendendo in esame le pagine dei *Taccuini di lavoro* relative al periodo in cui il filosofo risulta ancora alle prese con la composizione del lavoro precedente, è possibile mostrare con chiarezza come l'esigenza del rifacimento dei *Lineamenti* sia nata ad un parto con la sistemazione dell'ultima parte della *Filosofia della pratica*. Il 17 marzo del 1908, infatti, Croce appunta nelle pagine dei diari: «Sono giunto al termine delle mie meditazioni e ho determinato di rimandare alla *Logica* da rielaborare la maggior parte delle considerazioni che volevo porre nella *Filosofia della pratica*. Ho sbrigato la corrispondenza. Ho ripreso a lavorare alla parte III del mio libro; ma mi sono avveduto di dovere ordinare diversamente la parte già scritta, e ho passato il resto della giornata a ripensare su alcuni punti che non mi sono ancora chiari».⁸

⁶ Finita la stesura e iniziata la composizione del volume, quanto temuto da Croce, nonostante le raccomandazioni espresse a Laterza, si venne a verificare. Così Croce, appresa la notizia della mancanza della carta, scriveva, con tono duro, all'editore: «È accaduto quello che prevedevo, e avevo cercato invano di evitare: manca la carta per la *Fil. d. pr.*, e non si possono tirare i fogli composti e non si può andare innanzi con la composizione!! Eppure, ve ne avevo avvertito fin dall'aprile. Ditemi quando la carta giungerà. Io speravo di profittare del periodo estivo per terminare quella stampa, e non pensarci più! Aspetto notizie. Saluti affettuosi Vostro B. Croce Speriamo che la carta riesca identica! Sono già tirati tre fogli sulla vecchia» (B. Croce-G. Laterza, *Carteggio I (1901-1910)*, cit., p. 449-450).

⁷ Ivi, p. 475.

⁸ B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., p. 100.

In quel periodo, Croce si muove su tre fronti concettuali che lo impegnano in maniera intensa. Da un lato, come si è visto, il lavoro relativo alla stesura della *Pratica* procede in maniera sofferta, ma costante;⁹ dall'altro, è in corso la correzione delle bozze della terza edizione dell'*Estetica*,¹⁰ opera che, se aveva dato modo a Croce di sanare alcune aporie relative al rapporto fra il sentimento e l'attività estetica, portava con sé alcune posizioni, come quella del "doppio grado", ormai – e lo si vedrà nelle pagine seguenti – insostenibili all'interno dell'organismo sistematico della *Filosofia dello spirito*. E, infine, il terzo fronte, quello logico, che, per molti aspetti, può essere considerato come risultante dalle problematiche aperte dagli altri due. Le indagini che andavano prendendo forma all'interno della *Pratica* e le riflessioni conseguenti alla rielaborazione della prima forma del sistema della *Filosofia dello spirito* spingono Croce – in una sorta di combinato disposto – a riflettere in maniera tormentata sui problemi di natura logica che esse andavano sollevando. Il 16 marzo, il giorno prima della decisione di rielaborare il volume intorno alla logica, scrive Croce: «Ho meditato tutta la giornata su alcune difficoltà, alle quali avevo cominciato a pensare durante le ore d'ozio e di passeggiate a Roma. La sera ho corretto bozze della ristampa dell'*Estetica*».¹¹ Croce era giunto alla consapevolezza che, soltanto attraverso un nuovo approccio nei confronti della teoria logica che regola i distinti, avrebbe potuto sanare le asperità concettuali che insidiavano il sistema. Da qui, dunque, come abbiamo visto, la decisione di rimandare molte delle riflessioni sorte in questo periodo alla nuova edizione della *Logica*. Tale decisione, evidentemente, non lo aveva liberato del tutto dallo stato di malessere che lo accompagnava in quel periodo, se, il giorno successivo, precisamente il 18 marzo, appuntava sui diari: «Ho dormito male,

⁹ Come sempre i *Taccuini* rappresentano una fonte preziosa che offre una testimonianza puntuale del lavoro svolto dal filosofo. E, nel caso dell'attività di composizione della *Pratica*, essi ci offrono addirittura una descrizione tachigrafica delle fasi di scrittura del filosofo. Solo per fare qualche esempio, il 6 marzo del 1908, Croce appunta: «Ho scritto le cartelle da p. 278 a 300, e ho meditato a lungo sui capitoli seguenti» (B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., p. 98). Il giorno seguente: «Ho scritto da p. 300 a 306» (*Ibidem*). L'8 marzo Croce aggiorna ancora il resoconto da p. 307 a 318. Il 10 marzo «Ho scritto da p. 326 a 334. Ho meditato sul seguito, dovendo rielaborare la parte già da me anticipata nella memoria: *Riduzione della filosofia del diritto*, ecc. Mi sono persuaso esser necessario riscrivere da capo l'esposizione, rinunciando a includere quella memoria, nell'ordine in cui è svolta» (Ivi, pp. 98-99). L'indomani scrive: «Tutta la giornata è stata spesa nell'elaborare il piano dei capitoli che comporranno la parte III: L'attività legislatrice. Il piano generale del lavoro, mutatosi già durante l'inverno, era stato, nel corso della stesura, concepito diviso in due parti e in una conclusione, e ciascuna delle due parti divisa in due sezioni. Ora quella che doveva essere la sezione II della parte II costituirà la parte III, come divisione più conforme all'intimo organismo del lavoro» (Ivi, p. 99). A proposito della memoria del 1907, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, e del suo rapporto con la filosofia del diritto hegeliano cfr. R. Bonito Oliva, *La guardia d'onore. Un percorso hegeliano nel rapporto tra diritto ed etica in B. Croce*, in AA. VV., *Filosofia ed Etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. II, a cura di G. Giordano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 25-36.

¹⁰ Cfr. 2.2.1 *La terza edizione dell'Estetica: dal meccanicismo all'idealismo*.

¹¹ B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., p. 100.

perché sono andato a letto con dubbii nel cervello. Ho lavorato stentatamente nella giornata; e dovrò rifare quello che ho fatto». ¹²

È importante segnalare che, ancora una volta, nel momento in cui sente il bisogno di approfondire i propri dubbi di natura logico-filosofica, Croce rivolge il proprio sguardo verso Hegel, divenuto ormai punto di riferimento essenziale. Il 21 luglio scrive: «Nelle ore antimeridiane, ho continuato a meditare. Ho riletto alcune parti della Logica di Hegel». ¹³ Dall'11 settembre Croce si dedica, per qualche mese, ¹⁴ alla «lettura di Hegel, Grande Logica». ¹⁵ Il 12 ottobre, una volta arrivata agli sgoccioli la correzione delle bozze della *Pratica*, scrive: «Sono stato a meditare intorno al piano del rifacimento della *Logica*, e ne ho schizzato uno che non so se sarà il definitivo. Debbo ora venirlo elaborando nelle singole parti, e così vedrò anche se resiste. Ho fatto lunghe passeggiate». ¹⁶ Dallo schizzo alla composizione intercorre poco più di un mese; il 18 novembre, infatti, comincia il lavoro di scrittura della *Logica*. ¹⁷

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, p. 117.

¹⁴ Interrotto dopo qualche giorno, a causa dei numerosi impegni, lo studio della Logica hegeliana riprende in maniera costante a partire dal 9 ottobre (cfr. B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., pp. 128-133).

¹⁵ B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., p. 124. Il 14 novembre, in una lettera indirizzata a Gentile in cui Croce si sofferma sulla polemica che in quel periodo vedeva coinvolti l'ortodosso hegeliano tedesco Bolland, Sebastiano Maturi e il suo allievo Miranda, offrendo un'importante testimonianza relativa ai propri studi hegeliani. Bolland, che in principio aveva accolto positivamente le riflessioni crociane intorno alla filosofia hegeliana, aveva presto mutato il proprio giudizio intorno al filosofo napoletano. Inoltre, nel periodo successivo a tale rottura, il tedesco aveva intensificato i propri rapporti con Maturi e, di conseguenza, con l'allievo Miranda, che, nel frattempo, aveva pubblicato un saggio di ispirazione anticrociana, intitolato, non a caso, *Mach o Hegel* (cfr. L. Miranda, *Mach o Hegel*, in «Rivista filosofica», X (1908), Vol. XI, Fasc. 3°, Maggio-Giugno, pp. 372-380). Croce, nella lettera, spende parole molto aspre nei confronti dei tre. Se Maturi, sostiene Croce, dimostrava chiaramente di non avere letto nulla delle sue riflessioni intorno al pensiero di Hegel, Miranda, nel suo articolo, si era limitato a citare soltanto alcune righe del *Risveglio filosofico*, senza occuparsi delle successive riflessioni che Croce era venuto elaborando nel saggio hegeliano, nonché, nei precedenti *Lineamenti*. Così tuonava: «A me questo fanatismo hegeliano, di cui rimangono residui, dà grandissima noia, appunto perché mi sembra possa compromettere l'opera nostra. E una volta o l'altra, dovrò pur dire che cosa penso della vacuità, superficialità, generalità, infertilità, ecc. di quell'atteggiamento. Una delle caratteristiche di quei fannulloni è che non sono in grado di leggere neppure ciò che scrive il loro avversario. Maturi non ha letto un rigo di ciò che io ho scritto di Hegel, e il suo scolaro Miranda discute di cinque righe del mio articolo sul *Risveglio filosofico*, senza degnarsi di prendere notizia di tutti gli svolgimenti che intorno al rapporto di filosofia e scienza naturale ho dato nel mio studio su *Hegel* e nella mia memoria sulla *Logica*. Così ogni fedel minchione diventa, a buon mercato, hegeliano perfetto e mio critico trionfatore. Ciò è insopportabile» (B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile*, cit., p. 331). Lasciando da parte la polemica in questione è interessante sottolineare quanto Croce aveva scritto, qualche rigo prima, a Gentile rispetto ai propri studi hegeliani poiché conferma quanto affidato ai taccuini intorno a questa questione. Scrive Croce: «Tanto più che sono convinto che gli *hegeliani* non leggono Hegel; e io esco fresco da una rilettura della Logica, che ho fatto in villeggiatura, e so il fatto mio» (*Ibidem*). Sulla questione cfr. B. Croce - S. Maturi, *Carteggio (1898-1915)*, intr. e note a cura di F. Rizzo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999 e A. Gisondi, *Forme dell'assoluto. Idealismo e filosofia tra Maturi, Croce e Gentile*, presentazione di Fulvio Tessitore, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.

¹⁶ Ivi, p. 128.

¹⁷ Il 18 novembre: «Ho cominciato a scrivere la Logica, pp. 1-9» (B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., p. 133)

Come testimoniano i diari, il lavoro di composizione procede a ritmo serrato. Il 13 dicembre,¹⁸ Croce ha concluso già la prima parte del volume e, a dieci giorni di distanza, il 23 dicembre, annota: «Ho finito di scrivere il cap. VI e ho scritto il VII, e così la seconda parte della Logica è terminata».¹⁹

Croce si dedica anima e corpo a questo lavoro. L'intero sistema della *Filosofia dello Spirito*, o almeno la sua struttura generale, dipende dal risultato di questa rielaborazione. Bisogna comunque segnalare una frenata dei lavori alla fine di dicembre. Il 28 dicembre, infatti, un violento terremoto devasta le due città dello stretto di Messina, provocando numerose vittime. Il filosofo è profondamente scosso dalle notizie che giungono da Messina. Il terremoto, che molti anni addietro aveva lasciato un segno indelebile nella sua esistenza,²⁰ portandogli via gli affetti più cari, e devastandolo nel corpo e nello spirito, tornava a insidiare la sua quiete. A Messina, infatti, Croce conta numerosi amici, tra i più cari, e l'incertezza riguardo la loro sorte lo affligge e gli impone una pausa forzata dal lavoro a cui sta attendendo.²¹ Il 3 gennaio, il peggio sembra passato, molti degli amici risultano salvi, e il filosofo trova la forza per proseguire il lavoro. Così annota: «Sono riuscito a ridominarmi, e ho ripreso la Logica. Ho scritto il cap. VII della parte III, che è l'ultimo della parte teorica».²² Il 4 gennaio la parte teorica è conclusa e l'11 è già in tipografia. La revisione della parte storica è svolta in meno di una settimana se, il 17 gennaio, Croce scrive: «Scritta la conclusione della parte storica, e così terminato tutto il lavoro. Riveduta la copia, e spedito in tipografia il resto della Logica».²³

Una volta esposte le vicende editoriali che, dalla pubblicazione del *Saggio* hegeliano, hanno accompagnato Croce alla rielaborazione della *Logica*, è necessario entrare nel merito della questione e approfondire, sotto il profilo teoretico, le riflessioni che hanno animato questo lungo periodo.

¹⁸ 13 dicembre: «Ho terminato la prima parte della Logica» (B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., p. 137).

¹⁹ B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., pp. 138-139

²⁰ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 354.

²¹ Così Croce annota su i suoi taccuini, il 29 dicembre, il proprio turbamento per l'immane tragedia: «Angosciato dalla notizia del terremoto di Messina e dall'incertezza sulla sorte di parecchi amici che sono colà. Ho telegrafato a Palermo e a Catania e ho scritto lettere; ma non so quando avrò risposta. Mi è stato impossibile far nulla nella giornata. Ho passato alcune ore a letto» (B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., p. 139). Per quanto riguarda la ricostruzione delle vicende collegate al terremoto di Messina nelle pagine del carteggio Croce-Gentile cfr. G. Cotroneo, *Il 28 dicembre del 1908 nella corrispondenza tra Croce e Gentile*, in AA. VV., *La furia di Poseidon. Messina 1908 e dintorni. 1908 e 1968: i grandi terremoti di Sicilia*, vol. I, a cura di G. Campione, G. Puglisi e P. Callegari, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo 2009, pp. 329-336 ora in G. Cotroneo, *Croce filosofo italiano*, cit., pp. 299-312.

²² B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., p. 141.

²³ Ivi, p. 143.

3.2 La nuova dialettica

A partire dai *Lineamenti di logica*,²⁴ composti quando il confronto con Hegel è ancora all'inizio,²⁵ passando per il saggio del 1906 e la *Filosofia della pratica*, fino ad arrivare

²⁴ Nei *Lineamenti*, anche se molte delle acquisizioni crociane vengono formulate in maniera sicura e ben argomentata, ci sono ancora dei punti d'ombra che mettono a repentaglio l'intera sistemazione. Primo fra tutti, la mancata unificazione di giudizio definitivo e giudizio individuale la quale non permetteva di dare al concetto quel significato pieno di universale-concreto che, a partire dal saggio hegeliano, diventerà il punto centrale attorno a cui far ruotare l'intero sistema della filosofia dello spirito.

²⁵ Nonostante le critiche accese, spesso dotate di sprezzante umorismo, Papini, con la sua "stroncatura" dei *Lineamenti*, scritta nel 1905, offre numerosi elementi – che vanno accolti comunque con cautela perché spesso frutto di giudizi esagerati – dell'influenza hegeliana nelle pagine di quest'opera. Dopo una brevissima introduzione in cui sottolinea quanto di positivo è presente nei *Lineamenti*, Papini passa immediatamente a elencare quelli che, a suo avviso, rappresentano i difetti del lavoro crociano. Scrive Papini: «Sotto le ghirlande della grazia italiana si sente, quando a quando, il cattivo fiato tedesco. La cultura germanica ha fatto di tutto per infettare questo libro. In certi momenti ho chiuso il libro e mi sono meravigliato di non vedere scritto il titolo tedesco: *Entwurf einer Logik als Reinesbegriffslehre*, e, sotto, Berlin, o Leipzig invece di Napoli» (G. Papini, *Stroncature*, Libreria della Voce, Firenze 1918, p. 4). L'intero volume sarebbe, dunque, contaminato dallo spirito filosofico tedesco. E in particolare di quello hegeliano. La stroncatura continua così: «Da un gran pezzo ho pochissima simpatia per l'hegelianismo e tutto ciò che gli rassomigli. Il Croce, veramente, non vuole essere chiamato hegeliano e infatti non accetta tutto l'idealismo assoluto, con tutte le sue forniture e bardature, come fa il suo compagno Gentile. Anzi, in punti anche importanti, fa dei seri rimproveri all'autore della *Phänomenologie des Geistes*, e si presenta a noi come il correttore e maestro» (Ivi, p. 5). Papini allude al paragrafo intitolato *La lacuna e l'errore della dottrina dell'Hegel, come causa della ribellione contro l'hegelismo* appartenente alla parte storica dei *Lineamenti* – ovvero l'VIII capitolo, *Principii direttivi della storia della logica* – in cui Croce, dopo aver elencato, nelle pagine precedenti, le grandi scoperte di Hegel (cfr. B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 115-117), quali, ad esempio, la scoperta del concetto del concetto e della dialettica che lo anima, si sofferma sulla critica a quelli che, a suo avviso, rappresentano gli errori della filosofia hegeliana. Dopo avere mostrato l'erroneità della concezione hegeliana della scienza e della relativa filosofia della natura Croce si sofferma sul metodo dialettico «che, sorto, con pensiero genialissimo, come dialettica dei concetti puri, fu poi improvvidamente applicato non solo al fantastico problema dei rapporti tra spirito e natura, e non solo ai concetti empirici, ma perfino ai fatti singoli, alla storia: nel che – sia detto di passaggio – l'Hegel rimase inferiore al Vico, che al ritmo progressivo della storia ideale faceva corrispondere, nella storia empirica, quello corsi e ricorsi» (B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 118-119). Ma ancora più critico Croce appare nei confronti della scuola hegeliana e dei ripetitori ed epigoni del filosofo tedesco che, di molto inferiori a lui, hanno portato le contraddizioni insite nel sistema fino alle loro estreme conseguenze, dialettizzando, attraverso una legge che, persa la sua anima più profonda, era divenuta astratta, ogni singolo aspetto del reale. «Maggiore tradimento», conclude Croce, «non si poteva fare all'alta verità logica, scoperta dall'Hegel: tradimento, compiuto in parte dall'autore stesso, in molta maggior parte, dagli epigoni» (Ivi, p. 119). In un certo senso, il giudizio di Papini, seppure duro e con intento di satira, non appare errato, poiché Croce, per alcuni versi, si presenta come il continuatore – e in questo marcando la distanza dagli ortodossi ripetitori dell'hegelismo – della parte vitale del pensiero di Hegel. Ma il tono cambia immediatamente quando Papini scrive: «Non lo chiamerò dunque hegeliano ma *hegelianoide* tanta è la fraternità che c'è fra molte sue frasi e quelle di Hegel [...] Sono frasi le quali danno certamente una gran soddisfazione alla mente perché fanno l'impressione di essere profonde, ampie e definitive – di abbracciare tutta la verità per tutta l'eternità» (G. Papini, *Stroncature*, cit., p. 6). L'autore, nel corso della "stroncatura", procede a mostrare quelli che appaiono i punti di contatto e le somiglianze delle riflessioni crociane con il pensiero hegeliano, e, seppure, le sue considerazioni appaiono deformate dal carattere sprezzante in cui sono

alla *Logica* del 1909, la teoria crociana relativa ai rapporti tra le forme dello spirito subisce un'evoluzione costante che, ad ogni tappa del percorso, si arricchisce di elementi importanti nell'ottica dell'affinamento dell'intera *Filosofia dello spirito*. «Stabilito, infatti, che la nascita del “circolo” si pone nel periodo compreso fra la composizione del saggio hegeliano del 1906 e la seconda edizione della *Logica* (1909), la questione è di intendere in modo preciso quel che accade nel giro di quei tre o quattro anni di intensa ricerca».²⁶ Bisogna quindi mettere in evidenza le varie soluzioni che Croce ha dato al problema della relazione fra le forme dello spirito nelle varie tappe che hanno portato alla forma matura del sistema, cercando di mettere in evidenza i limiti e le conquiste che in quelle formulazioni provvisorie sono contenute.

E, per fare ciò, è bene partire dalle pagine dell'*Estetica*, prendendo in esame quello che si potrebbe considerare un antecedente della teoria del circolo, che troverà nelle opere successive – seppure attraverso un radicale ripensamento, o, addirittura, una rivoluzione concettuale – la propria effettiva e matura realizzazione. Nell'*Estetica*, infatti, il rapporto fra le varie forme appartenenti alle due sfere dello spirito, la pratica e la teoretica, è concepito, ancora, in maniera acerba e priva di organicità.²⁷ Come abbiamo visto, prima della terza edizione dell'opera, l'idea di circolarità è messa a repentaglio dal mancato riconoscimento della natura pratica del sentimento. Questo, nelle pagine della prima edizione, è visto come un insieme di dati provenienti da un esterno, da una dimensione aliena a quella dello spirito, da una natura intesa come un irrazionale davanti a cui le pretese della conoscenza devono essere abbandonate. Ma, lasciando da parte queste considerazioni già affrontate nel precedente capitolo e le altre a esse collegate, che ci porterebbero lontano dal nostro discorso, passiamo a offrire qualche cenno di quella teoria

formulate, in queste pagine – che giova ricordarlo, risalgono al 1905 – l'autore riesce a cogliere non pochi elementi della riflessione crociana intorno al pensiero del filosofo tedesco, non mancando di segnalare, con il riferimento diretto alle pagine dei *Lineamenti*, i passi in questione.

²⁶ G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., p. 279. Come sottolinea Gembillo a proposito del concetto di circolarità nella filosofia crociana, «la metafora del circolo nella filosofia del Novecento trova la sua prima, articolata e consapevole formulazione nella filosofia di Benedetto Croce. Anzi, si può affermare che tutto il suo pensiero tende a trasformare questa immagine in argomentazione razionale e che l'intera sua concezione della Realtà sia, per così dire, strutturata a partire da essa» (G. Gembillo, *Il circolo dei distinti di Benedetto Croce*, in AA. VV., *La metafora del circolo nella filosofia del Novecento. Omaggio a Edgar Morin*, a cura di A. Anselmo e G. Gembillo, Armando Siciliano, Messina 2002, p. 158).

²⁷ Come sottolinea Galasso, a proposito formulazione di alcuni dei temi centrali dell'*Estetica*, «il parallelismo teoria-prassi, estetica-economia e logica-etica ossia individuale-universale, estetica-logica ed economia-etica non era un parallelismo irrelato, statico, di separazione o di estraneità. E qui si toccava l'altro grande principio che, con l'*Estetica*, Croce introduceva nella sua filosofia e nel pensiero contemporaneo – il principio della dialettica delle forme spirituali – e che egli avrebbe, peraltro, completamente definito solo con i volumi dedicati alla *Logica* e alla *Filosofia della pratica*» (G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 154)

dei gradi attraverso cui Croce aveva inteso descrivere la relazione che lega le varie forme dello spirito nella prima delineazione del proprio sistema.

3.2.1 La teoria del doppio grado e la concezione lineare dello spirito nella formulazione dell'Estetica

Nelle pagine dell'*Estetica*, come avverte Sasso, «la relazione delle forme era stata indicata nella doppia relazione onde le due forme teoretiche si legano fra loro e quindi alle due forme pratiche, che a loro volta, al modo medesimo delle teoretiche, sono strette e connesse».²⁸ Da un lato, dunque, la sfera teoretica, con le due forme che la animano – estetica e logica – legate tra di loro da una stretta relazione; dall'altro l'attività economica e quella etica, che, nella loro connessione, costituiscono la sfera pratica. Le due distinte sfere, attraverso la relazione che le pone in collegamento, vanno a formare l'unità della vita spirituale. Ma, è naturale chiedersi, i due rapporti delineati dal filosofo – quello che stringe, a due a due, le distinte attività dello spirito all'interno delle sfere teoretica e pratica e l'altro che, invece, tiene uniti quei due domini risultanti dalla relazione delle forme particolari – sono della stessa natura? O, esaminando a fondo le riflessioni crociane, sono da intendere come due relazioni distinte, ognuna con caratteri propri?

Nel terzo capitolo dell'*Estetica*, soffermandosi sulla prima di queste relazioni, Croce afferma che «le due forme di conoscenza, l'estetica e l'intellettuale o concettuale, sono bensì diverse, ma non stanno tra loro disgiunte e disperate, come due forze di cui ciascuna vada per la sua via».²⁹ Le due attività spirituali che formano la sfera teoretica dello spirito, seppure, a prima vista, possano sembrare separate, al contrario, sono legate in maniera stretta fra loro. «Se noi abbiamo dimostrato che la forma estetica è affatto indipendente

²⁸ G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., pp. 233-234.

²⁹ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia* [Sandron 1904], vol. II, cit., p. 46. Nella terza edizione il termine intellettuale verrà sostituito da quello più appropriato di intellettuale, poiché com'è chiaro, il primo portava con sé alcune conseguenze concettuali (in quanto legato all'intelletto e alla sua attività) che, una volta affinata la teoria dello pseudoconcetto e fatti i conti con Hegel, non aveva più posto all'interno della filosofia crociana (cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, vol. I, cit., p. 56).

dall'intellettuale e si regge da sé senz'alcun appoggio estraneo, non abbiamo detto che l'intellettuale possa stare senza l'estetica. Questa *reciproca* non sarebbe vera».³⁰

Nelle pagine precedenti, infatti, Croce ha mostrato come l'attività estetica, seppure appartenga all'ambito della conoscenza, sia indipendente dal concetto; infatti, la «conoscenza intuitiva», sottolinea il filosofo, «non ha bisogno di padroni; non ha necessità di appoggiarsi ad alcuno; non deve chiedere in prestito gli occhi altrui perché ne ha in fronte di suoi propri, validissimi».³¹ Se, stando alle considerazioni espresse dal filosofo, almeno in queste pagine, l'attività estetica è da considerare come indipendente, lo stesso non può dirsi di quella logica. Questa infatti ha bisogno, per potere svolgere il proprio ufficio, delle rappresentazioni che la prima le porge come materiale su cui operare le proprie riflessioni. «Il rapporto tra conoscenza intuitiva o espressione, e di conoscenza intellettuale o concetto, di arte e di scienza, di poesia e di prosa, non si può significare altrimenti se non dicendo ch'è quello di un *doppio grado*. Il primo grado è l'espressione, il secondo il concetto: il primo può stare senza il secondo, il secondo non può stare senza il primo».³² Lo stesso vale, come afferma Croce più avanti, per il rapporto che lega insieme l'economia e l'etica. Se la volontà non ha bisogno di nient'altro per esprimersi nell'azione, anzi è essa stessa azione economica, per potere volere moralmente è necessario anche volere economicamente. C'è come si vede un perfetto parallelismo – che potrebbe dirsi speculare – fra le due sfere dell'attività spirituale. In questa teoria del doppio grado, le prime forme (estetica e economia), che stanno alla base di ogni emiciclo, vanno considerate come indipendenti, mentre le seconde (logica ed etica) sono strettamente connesse alle prime, anzi, senza di esse risulterebbero impensabili, poiché verrebbero svuotate di una importante componente – le rappresentazioni sulle quali lavora la logica, e l'azione, base fondamentale del volere morale – senza la quale si trasformerebbero in attività astratte, prive di concretezza, e perciò irreali.

«Fin qui, dunque, perfetta analogia. E perfetta analogia Croce pretendeva di ritrovare fra queste e la più ampia relazione (la relazione delle relazioni) del teoretico e del pratico».³³ Il filosofo, infatti, cercando di unificare le due prospettive, rintraccia – o almeno, tenta di farlo – la medesima organizzazione relazionale anche fra le due sfere del teoretico e del pratico. Nel capitolo dedicato a queste due forme – intitolato, non a caso, *L'attività teorica e l'attività pratica* – Croce, dopo avere dato alcuni accenni intorno all'attività pratica e

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, p. 26.

³² *Ivi*, p. 51.

³³ G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., p. 235.

rintracciata nella volontà la sua base essenziale, passa ad approfondire la relazione che tiene insieme le due sfere dello spirito. Scrive Croce: «Con la forma teoretica l'uomo comprende le cose, con la pratica le va mutando; con la prima si appropria l'universo, con l'altra lo crea. Ma la prima forma è base della seconda; si ripete tra le due, più in grande, il rapporto di *doppio grado*, che abbiamo ritrovato tra l'attività estetica e la logica. Un conoscere, indipendente dal volere, è pensabile; una volontà, indipendente dal conoscere, è impensabile. La volontà cieca non è volontà; la volontà vera è occhiuta».³⁴

In un primo momento, dunque, il filosofo risolve il problema identificando le due relazioni, consegnando, di fatto, alla teoria del doppio grado l'intera vita spirituale. Ma come si può comprendere, se, da un lato, questa visione permette un collegamento tra le forme dello spirito, dall'altro, essa è estremamente lontana da quella idea di circolarità e organismo da cui verrà soppiantata nelle formulazioni successive. Se la teoria del doppio grado sembra accettabile – almeno se si tiene in considerazione la fase germinale della speculazione crociana in cui esso viene teorizzato – per quanto riguarda il legame che stringe insieme le coppie di distinti – esso, seppure assuma un andamento lineare e unidirezionale, rende comunque conto dell'interdipendenza delle varie forme (o almeno di quelle universali rispetto alle particolari) –; allo stesso tempo, non appare convincente se applicata anche a quella “relazione delle relazioni” che connette le due sfere dello spirito. Affermare che la teoresi si comporti allo stesso modo dell'attività estetica – la quale è indipendente se presa di per sé, ma si offre come materiale per la forma successiva –, cioè come la parte individuale che sta alla base del doppio grado, e, allo stesso tempo, rintracciare nell'attività pratica quell'universale che supera e conserva l'individuale – inteso questo come gradino essenziale e imprescindibile per giungere alla sua realizzazione –; affermare questo, dicevamo, significa introdurre uno squilibrio all'interno del sistema dello spirito. In una tale visione, lo spirito risulterà, nelle due sfere che lo compongono, fortemente sbilanciato in una sola direzione, senza possibilità di un interscambio reciproco tra le forme. Come

³⁴ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia* [Sandron 1904], vol II, cit., pp. 72-73. Nella terza edizione Croce opera un'aggiunta importante, perché, relativa al discorso della indipendenza dell'attività teoretica. L'ultima parte del passo citato diventerà: «Un conoscere, indipendente dal volere, è (almeno in certo senso) pensabile; una volontà, indipendente dal conoscere, è impensabile» (B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, vol. I, cit., p. 84). Come si comprende, l'inserimento dell'inciso tra parentesi, che attenua la perentorietà dell'affermazione fatta in precedenza, è importante perché lascia pensare che Croce, il quale, a cavallo del saggio hegeliano e della *Filosofia della pratica*, si è dedicato alla nuova edizione dell'*Estetica*, ha compreso che quella visione univoca delle “relazione delle relazioni” andava superata, anche se, nella riedizione dell'opera, nonostante le pesanti modifiche, non sembra fare un deciso passo in avanti rispetto a questo problema specifico, poiché tolte queste lievi variazioni, che correggono di poco il tiro, e le riflessioni sul sentimento già da noi prese in considerazione, rimane poco da segnalare.

afferma Sasso, che, intorno a questo e altri problemi correlati, ha offerto delle importanti e profonde riflessioni, «il rapporto di doppio grado (distinzione e insieme unità) concerne solo il volere, e non anche il conoscere. In tal modo lo spirito patisce in se stesso un profondo squilibrio: perché solo uno dei termini della sua unità (il volere) realizza il doppio grado, ossia quel nesso di unità-distinzione che è la legge unitaria della realtà». ³⁵

In una visione tutt'altro che circolare, ³⁶ lo spirito realizza pienamente se stesso soltanto nell'attività pratica, la quale come abbiamo visto supera e conserva, nella propria attuazione, tutte le altre attività. «E invece, nell'unità dello spirito, che è conoscenza-volontà, i termini costitutivi dovrebbero essere di pari dignità. Se ciò non riesce ad avvenire, non può dirsi che l'unità sia stata trovata. Malgrado la sua diversa intenzione, Croce non riusciva per allora a pensarla se non nella forma dello squilibrio e della scissione». ³⁷

La formulazione del doppio grado, dunque, lascia trasparire delle enormi incongruenze, se si confrontano le conseguenze che abbiamo evidenziato – l'esclusiva realizzazione della seconda forma e il movimento progressivo che a essa conduce – con l'assunto generale della teoria crociana secondo il quale, almeno nella iniziale dichiarazione d'intenti del filosofo, ogni distinto deve avere pari dignità all'interno del sistema. Croce sembra contraddire tale assunto, poiché, se portata alle sue estreme conseguenze, la relazione che lega le forme può essere intesa come un processo di graduale inveroimento che, partendo dalla forma individuale, pur considerando questa come attività indipendente e pienamente realizzata, trova il senso ultimo nella universale. «Fondando sul rapporto di “doppio grado” (implicazione dell'inferiore da parte del superiore, non implicazione del superiore da parte dell'inferiore) l'autonomia dei due termini», come sottolinea Sasso,

Croce ha finito per sottoporre l'intuizione ad una duplice, dissolutrice, vicenda. Indipendente in sé e per sé (e questa indipendenza costituisce, com'è noto, il principio della distinzione), l'intuizione dipende invece dal concetto (e questa dipendenza costituisce il principio dell'unità) quando questo si sia formato. Ma poiché la formazione del concetto è presentata come necessaria, non come

³⁵ G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., p. 236

³⁶ «Le due coppie di gradini vengono così a disporsi in un'unica scala di quattro gradini ove quello antecedente è, dal punto di vista genetico, a fondamento di quello susseguente. Questo esito, che implica una gerarchia delle forme nel processo dell'attuarsi dello spirito (dalla più prossima alla immediatezza sensibile a quella più distante da essa), e che ne ipostatizza gli stadi (da quello iniziale, estetico, a quello finale dell'etica: sola forma non fungente a sua volta da materia di una forma successiva), contraddice il pari valore spirituale che Croce attribuisce a tutte le forme. Inoltre, la complessiva implicazione scalare di esse non corrisponde ai loro caratteri distintivi, determinati in base allo stretto rapporto che non solo l'estetica, ma anche l'economia, è vista avere con la sensibilità, ed alla conseguente posizione che la logica e l'etica (cui le due precedenti forme forniscono la componente materiale della sintesi a priori) assumono rispettivamente entro la teoria e la prassi» (M. Lancellotti, *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, Edizioni Studium, Roma 1988, p. 56).

³⁷ G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., pp. 236-237.

contingente, come inevitabile, non come saltuaria, non si riesce a capire in forza di quale intrinseca ragione dall'unità, alla quale lo spirito teoretico è infine, in qualche modo, pervenuto, si possa tornare indietro ai limite della "distinzione", ossia dell'autonomia intuitiva, all'arte.³⁸

Nonostante l'assunto generale del sistema rimanga valido e mostri la sua rivoluzionaria portata all'interno del campo filosofico contemporaneo, le questioni elencate – insieme a quelle già prese in considerazione nei precedenti capitoli a proposito della terza edizione dell'opera – rischiavano di mettere a repentaglio l'intera struttura sistematica della filosofia crociana.

3.2.2 *Dal Saggio hegeliano alla Filosofia della pratica: prove tecniche di circolarità*

Questo, in breve, lo *status quaestionis* all'interno dell'opera che aveva inaugurato il sistema della *Filosofia dello spirito*. Come si può facilmente comprendere, negli anni successivi, Croce, per poter risolvere i problemi aperti, dovrà spingere oltre le proprie riflessioni, modificando in maniera sostanziale questo primo assetto, attraverso cui aveva cercato di dare conto della complessa vita dello spirito.

Nelle opere precedenti al saggio hegeliano del 1906, il filosofo non è ancora giunto a quella visione circolare del rapporto che regola le varie attività dello spirito; essa si presenterà all'interno della riflessione crociana soltanto a partire dal dialogo con Hegel e, passando per la *Filosofia della pratica*, troverà nella *Logica* del 1909 la sua formulazione più matura.

Certo, per alcuni versi, già nel saggio su Hegel è possibile rintracciare delle importanti acquisizioni che preannunciano la soluzione teoretica che Croce darà soltanto più tardi, ma, soltanto comprendendo il percorso compiuto dal filosofo negli anni compresi fra le tappe che abbiamo indicato, si potrà gettare maggiore luce su questo complesso problema logico. Infatti, come sottolinea Sasso, «il concetto del circolo esposto nel saggio hegeliano del 1906, nella *Filosofia della pratica* del 1908 e, da ultimo, nella *Logica* del 1909, può bensì

³⁸ Ivi, p. 248.

essere inserito in una coerente linea di sviluppo, ma proprio perciò non è senz'altro identificabile, agli inizi di quello sviluppo, nella forma stessa in cui appare alla fine. Ma c'è di più; e il quadro infatti si complica ulteriormente quando si osservi che nel saggio del 1906, che pure rappresenta il primo consistente risultato dell'incontro di Croce con Hegel, la concezione del circolo è presente non nella sua forma esplicita, bensì piuttosto attraverso spunti, presentimenti, anticipazioni, e che, per il resto, il quadro generale dello spirito appare ancora profondamente inciso dai tratti caratteristici della precedente "sistemazione"». ³⁹

Abbiamo già avuto modo di mettere in evidenza, nel precedente capitolo, alcuni passaggi che risultano fondamentali in tal senso. In particolare, nelle pagine del *Saggio* in cui Croce presenta la teoria dei gradi, secondo la quale, attraverso l'implicazione, il secondo supera il primo (Croce pone l'esempio di arte e filosofia), seppure il filosofo tenga in ogni modo a rimarcare il carattere di unità-distinzione che tale relazione viene ad assumere, è possibile notare come, a prima vista, le sue riflessioni non si muovano molto lontano rispetto a quanto già teorizzato nelle pagine dell'*Estetica*.

In un passo già citato – che non possiamo fare a meno di prendere nuovamente in considerazione, visto che, per ragioni relative all'articolazione del discorso, non abbiamo avuto modo di analizzare a partire da questa importante prospettiva problematica – il filosofo chiude il ragionamento intorno alla relazione dei distinti con il riconoscimento del divenire del reale: «Così il reale, che è uno, si divide in sé stesso, cresce su sé stesso, per dirla con Aristotele, o, per dirla con Vico, percorre la sua storia ideale; – e nell'ultimo grado, che riassume in sé tutti i precedenti, raggiunge sé stesso, interamente esplicito o tutto spiegato». ⁴⁰ Croce, rispetto alle pagine dell'*Estetica*, mette in moto la teoria dei gradi attraverso l'implicazione successiva delle varie forme superando, per certi versi, l'*impasse* in cui il sistema rischiava di cadere nella formulazione del 1902. In queste pagine del *Saggio*, grazie anche all'importante contributo della lezione hegeliana, i distinti si mettono in moto nel divenire, colto qui come preannuncio di quella vichiana ideale storia eterna che tornerà in tutta la sua forza nelle pagine della *Logica*. Si mettono in moto, ma verso quale meta? Basta riconoscere il divenire delle forme per ripristinare l'armonia all'interno dello spirito?

Partiamo dalla risposta alla seconda domanda per giungere a soddisfare anche la prima richiesta. No, non basta riconoscere il divenire e lo sviluppo delle forme per arrivare alla

³⁹ Ivi, p. 279.

⁴⁰ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 66.

formulazione del circolo o dell'organismo, al contrario, l'idea di svolgimento reca in sé il rischio opposto. Se, infatti, non si riconosce l'intima unità che lega il primo e l'ultimo, da cui e in cui ha luogo questo svolgimento, si finisce per ricadere in una visione lineare di sviluppo che partendo dal primo, attraverso quel crescere su se stesso di cui parla Croce, si finisce per imboccare la via del progresso all'infinito. Croce, conosce bene questo rischio, anche grazie allo studio, da lui intrapreso e portato avanti negli anni, delle riflessioni hegeliane – spesso incentrate sul tema della mala infinità e del progresso all'infinito –, e se ne guarda, non permettendo che, quella che comunque rimane una possibilità aperta dalle proprie riflessioni, prenda il sopravvento. Il *Saggio*, infatti, nonostante le numerose assonanze con alcune pagine dell'*Estetica*, permette un passo ulteriore⁴¹ lungo il faticoso cammino che conduce al circolo, anche se, è bene sottolinearlo, le soluzioni teoretiche offerte dal filosofo mancano ancora di una giustificazione forte. Si pensi a questo passo: «Lo spirito, che non si soddisfa più nella contemplazione artistica, non è più spirito artistico, ne è già uscito fuori, è già spirito filosofico incipiente: allo stesso modo che lo spirito che si sente insoddisfatto dell'universalità filosofica e dell'azione e della pratica e ha sete di contemplazione e di sogno, non è più spirito filosofico, ma è già spirito estetico, un determinato spirito estetico, che comincia a rinnamorarsi di qualche visione e intuizione».⁴² Croce ammette, seppure non spinga l'analisi oltre questa semplice osservazione, un ritorno presso la forma superata, facendola convivere con quella teoria dei gradi in cui «ogni concetto, – e sia il concetto *a*, — è insieme distinto e unito col concetto,

⁴¹ Si pensi, ad esempio, al costante uso, in queste pagine, della metafora dell'organismo. Vediamo alcuni esempi. Nel presentare i distinti, nella prima parte dell'opera, scrive Croce: «Come i concetti empirici si distinguono in classi e sottoclassi, così quello filosofico ha le sue forme particolari, ma non ne è l'aggregato meccanico, sibbene l'organismo, in cui ogni forma si congiunge intimamente con le altre e col tutto» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 16). O, ancora, quando sottolinea il fatto che tutti i problemi filosofici sono strettamente collegati, mostrando come la stessa filosofia è da intendere come organismo, ma allo stesso tempo offrendo il modo corretto di intendere la relazione interna allo stesso organismo, che senza fare qui una violenza al passo citato, può valere anche per le forme distinte, membra del grande organismo che è lo spirito: «Senza dubbio, ogni problema filosofico richiama tutti gli altri, in ciascuno possono trovarsi impliciti tutti, e nelle soluzioni vere o false di uno le soluzioni vere o false di tutti. Ma, se è impossibile tener separate tra loro le storie dei singoli problemi filosofici, è anche vero che questi problemi sono distinti; e non bisogna mettere insieme alla rinfusa le varie membra dell'organismo, se non si voglia perdere ogni idea dell'organismo stesso» (Ivi, pp. 31-31). A proposito della differenza fra opposti e distinti Croce sottolinea che «l'organismo è lotta della vita contro la morte; ma le membra dell'organismo non sono poi lotta dell'uno contro l'altro, della mano contro il piede, e dell'occhio contro la mano. Lo spirito è svolgimento, è storia, e perciò essere e non essere insieme, divenire» (Ivi, p. 67). Mentre la distinzione permette allo Spirito di sussistere come organismo, l'opposizione sembra turbare la vita «dell'universale concreto, del ricercato organismo della realtà» in essa «il pensiero par che urti dappertutto in due universali: l'uno di fronte all'altro, l'uno minacciante l'altro» (Ivi, p. 17). La figura dell'organismo, in conclusione, permea l'intero saggio, offrendo a Croce un contributo importante per l'affinamento della sua teoria logica.

⁴² B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 68

che gli è superiore di grado, *b*; onde se (nel cominciare l'esposizione del rapporto) *a* si pone senza *b*, *b* non si può porre senza *a*». ⁴³

A causa della convivenza di questi aspetti contraddittori, per certi versi innovativi per altri legati ancora alla visione lineare dell'estetica, alcuni critici, tra cui ad esempio Sasso, preferiscono attenersi a una interpretazione che si rifaccia a una «lettura prudente, che tende a respingere verso il futuro la formulazione più matura, anzi la reale nascita, del principio». ⁴⁴

In tale ottica, il punto di cesura, in cui la formulazione del circolo dei distinti si affaccia palesemente all'interno delle riflessioni di Croce è senza dubbio *Filosofia della pratica*. In queste pagine, nonostante la presenza di alcune asperità concettuali ancora da appianare, l'idea della circolarità diviene imprescindibile e rappresenta la base solida sulla quale continuare la riforma del sistema. Anzi, alzando ulteriormente il tiro, è possibile affermare che, proprio in quelle pagine, essa diviene, agli occhi del filosofo, l'elemento essenziale attraverso il quale riformare l'intero sistema e risolvere il problema della relazione logica delle forme. In queste pagine, Croce risolve le difficoltà connesse alla teorizzazione del doppio grado che, nell'*Estetica*, aveva legato lo spirito teoretico e quello pratico in una relazione univoca, facendo del primo l'antecedente del secondo. Il filosofo, grazie alle profonde riflessioni intorno alla natura dell'attività pratica, riesce a comprendere l'insussistenza di quella formulazione, lasciando così cadere l'assunto espresso in precedenza.

Nel primo capitolo della sezione III, intitolato *L'unità del teoretico e del pratico*, Croce ritorna sulla relazione che lega le due sfere dello spirito. Dopo aver tirato le somme delle considerazioni precedenti, in cui aveva dimostrato con chiarezza le dinamiche per cui la teoresi è da considerarsi come antecedente imprescindibile dell'attività pratica – e, sotto questo aspetto, non aggiunge niente di nuovo al discorso da noi già preso in esame – passa a indagare la possibilità opposta, per cui il pratico, qualora si prenda in considerazione la sfera teoretica e la sua attività conoscitiva, appare come presupposto necessario di questa; in ultima istanza, il filosofo mostra «che l'attività teoretica presuppone quella pratica, e che

⁴³ Ivi, p. 65. Manca ancora una riflessione che possa legare insieme questi due aspetti. Solo per fare un esempio, si tenga in mente la teoria dei gradi e si confronti con il passo seguente: «Lo spirito individuale passa dall'arte alla filosofia e ripassa dalla filosofia all'arte, allo stesso modo in cui passa da una forma all'altra dell'arte, o da un problema all'altro della filosofia: cioè, non per contraddizioni intrinseche a ciascuna di queste forme nella sua distinzione, ma per la contraddizione stessa intrinseca al reale, che è divenire; e lo spirito universale passa da *a* a *b*, e da *b* ad *a*, non per altra necessità che quella della sua eterna natura, che è di essere insieme arte e filosofia, teoria e *praxis*, o come altro si determini» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 68)

⁴⁴ G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., p. 282.

la volontà è precedente necessario della conoscenza».⁴⁵ È un passo deciso verso una diversa concezione dello spirito. La contraddizione apparente di questa formulazione – se letta attraverso il canone della logica tradizionale, l’affermazione che teoresi e prassi sono da considerare, contemporaneamente, l’una base necessaria dell’altra appare senz’altro contraddittoria – trova risoluzione soltanto all’interno della figura del circolo. In una visione lineare essa mostrerebbe, infatti, tutte le sue conseguenze aporetiche facendo crollare l’intero sistema. Ma, giusta la lezione hegeliana, la contraddizione deve essere intesa come l’anima stessa del reale, come la forza che regge e domina, insieme all’unità, la vita dello spirito. Come sottolinea Gembillo, «Croce ha rielaborato la propria teoria logica, trasformando la tradizionale logica “lineare” in logica della “circolarità”, anticipando così genialmente una prospettiva che si sarebbe prepotentemente affermata nella seconda metà del Novecento. A suo parere, infatti, ogni esistente è strutturato secondo una connessione di componenti che non è il risultato di una sommatoria di elementi statici e accostati gli uni agli altri in maniera estrinseca, ma il concreto realizzarsi di una relazione tra entità storicamente interconnesse».⁴⁶ In questa nuova prospettiva relazionale, la pratica esige come precedente la teoresi, e, allo stesso tempo, la conoscenza non può fare a meno di gettare il proprio sguardo sulla vita del concreto, sulla realtà nel suo divenire che, come Croce ha mostrato nelle pagine della *Pratica*, non è altro che la stessa attività dello spirito nella sua parte pratica. Il primo, nel circolo, è insieme l’ultimo, e così lo spirito pratico e quello teoretico possono apparire, allo stesso tempo, come antecedente e risultante nei confronti dell’altro, materia e forma, individuale e universale. Il circolo sana e risolve la contraddizione non azzerandola o distruggendola, ma, attraverso la propria costituzione logica, la rende razionale.

Croce ci tiene a sottolineare che questa relazione non deve essere pensata come sintesi di opposti, poiché, essendo due distinte forme dello spirito, teoresi e prassi non sono opposti l’un all’altra. Eppure, ogni forma reca l’opposizione in sé come legge dello spirito; il male e l’antieconomico animano la dialettica del pratico, il falso e il brutto quella del teoretico.

⁴⁵ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, cit., p. 207. E continuava: «Infatti, la conoscenza è conoscenza di qualcosa, è rifacimento di un fatto, ricreazione ideale di una creazione reale. Se non c’è un desiderio, un’aspirazione, una nostalgia, non si può avere poesia; se non c’è un atto o un impeto eroico, non può sorgere l’epos; se il sole non illumina un paesaggio, o un’anima non invoca un raggio di sole sul paesaggio, non si ha la pittura di un paesaggio luminoso. E se non c’è un mondo di realtà che generi un mondo di rappresentazioni, non è concepibile la ricerca dell’universale, la Filosofia, né l’intelligenza dell’individuale, la Storia» (Ivi, pp. 207-208). È curioso notare come Croce, in questo passo, seppure involontariamente, offra una testimonianza della mancata unificazione di filosofia e storia, definizione e giudizio individuale, separando, almeno per il momento, in questo lungo elenco, le due distinte attività spirituali.

⁴⁶ G. Gembillo, *Benedetto Croce filosofo della complessità*, cit., p. 23.

«Parimente», continua Croce, «il nesso non può essere pensato come si pensano le suddivisioni della forma teoretica e di quella pratica, ossia secondo le relazioni d'individuale a universale, di finito a infinito, il primo dei quali termini condiziona il secondo e ne è condizionato solo in modo implicito. Delle due forme teoretiche (e vedremo più oltre che due sono anche le forme pratiche), l'estetica precede la logica, e rispetto a questa sta da sé: [...] la forma estetica è la conoscenza dell'individuale, la forma logica quella dell'universale, individualizzata anch'essa».⁴⁷ Come si può notare, Croce, pur avendo riconosciuto la nuova relazione di reciprocità che lega il teoretico e il pratico, mantiene per le forme particolari di ogni sfera quel nesso di condizionato e incondizionato che abbiamo già avuto modo di mostrare in precedenza. A proposito di quest'ultima scrive: «Ma questa relazione, che è propria della forma teoretica, non meno che di quella pratica, presa ciascuna per sé, non può essere trasferita senza incoerenza logica alla relazione delle due forme: la suddivisione (per esprimerci coi vocaboli della logica empirica) non è la divisione».⁴⁸ Si ripropone così una doppia legge che regge lo spirito, quella che regola il passaggio delle forme nelle due sfere e quella che permette la relazione di queste ultime attraverso il circolo.

«Dal conflitto delle due leggi, e in conformità alla sua esigenza di non sottoporre lo spirito a due leggi diverse e contrastanti, Croce fu dunque costretto ad abbandonare la teorizzazione svolta in questo capitolo; e a presentare il passaggio come un semplice passaggio di forme speciali, identicamente caratterizzato sia quando si attui da una forma teoretica (filosofia), ad una pratica (economia), sia quando si attui da una forma pratica (etica) ad una teoretica (arte)».⁴⁹ Nonostante questa severa – ma giusta – critica di Sasso, che coglie l'attrito concettuale che rischia di attenuare lo slancio dello spirito, bisogna comunque segnalare l'avanzamento che Croce in queste pagine opera in direzione della formulazione matura del circolo. In un lungo passo che merita comunque di essere letto nella sua interezza, scrive Croce:

Ma siffatta analogia, se esclude che le due forme siano *d i s p a r a t e*, non deve d'altro lato traviarci a concepirle come *p a r a l l e l e*, con espediente assai facile e che assai piacerebbe forse ai parallelisti di spirito e natura, di anima e corpo. Parallele esse non sono, ma anzi legate l'una all'altra in modo che dall'una nasce l'altra. Dall'apprensione estetica della realtà, dalla riflessione filosofica sopra di essa, dalla ricostruzione storica che ne è il risultamento concreto si ottiene quella conoscenza della situazione di fatto, sulla quale soltanto si può formare e si forma la sintesi volitiva e pratica, la nuova azione. E questa nuova azione, è, a sua volta, la materia della nuova figurazione estetica, della nuova riflessione filosofica, della nuova ricostruzione storica. Conoscenza e volontà,

⁴⁷ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, cit., pp. 209-210.

⁴⁸ Ivi, p. 210.

⁴⁹ G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., pp. 289-290.

teoria e pratica, insomma, non sono due parallele, ma due linee tali che il capo dell'una si congiunge alla coda dell'altra; o, se si desidera ancora un simbolo geometrico, esse formano non parallelismo ma c i r c o l o . Formano, cioè, il circolo della realtà e della vita, che è dualità-unità di pensiero ed essere, di soggetto e oggetto, in tal modo che pensare il soggetto vale pensare il soggetto di un oggetto, e pensare l'oggetto vale pensare l'oggetto di un soggetto. In verità, sembra talvolta strano e quasi impossibile che sia potuta sorgere così aspra e lunga lotta circa l'oggettività della conoscenza, e se il pensiero attinga l'essere o se oltre il pensiero ci sia un essere, e simili. Il pensiero è tale appunto perché afferma l'essere; e l'essere è tale, appunto perché generato da un pensiero. Solamente quando si ricordi che in quella lotta confluivano altre intorno alla trascendenza divina, al contenuto del concetto di natura (questioni gnoseologiche, che è gloria della filosofia moderna aver mosse e avviate alla soluzione), solamente allora non si giudicherà cosa strana che la relazione del pensiero e dell'essere, del conoscere e del volere sia apparsa così intricata e oscura.⁵⁰

Il filosofo sente in maniera sempre crescente la necessità di stringere le proprie riflessioni attorno a quella figura del circolo, che, a partire dal dialogo con Hegel – l'Hegel più profondo, in cui, come abbiamo visto nel capitolo precedente, l'idea di circolarità aveva pervaso ogni aspetto dello spirito, e in maniera somma la filosofia, “circolo di circoli” –, si era insinuata nelle riflessioni crociane, rimettendo in movimento l'intera struttura del sistema.

Un percorso, quello che conduce al circolo, che, come abbiamo avuto modo di vedere in queste pagine, si è svolto non senza contraddizioni e aporie. D'altronde, ripensare l'intera struttura del sistema, in cui tutte le parti sono strettamente connesse, significa ripercorrere le sue linee fondamentali alla luce della nuova prospettiva, e, una volta riformulata la struttura, metterla alla prova per saggiarne la validità. Nel sistema, anche una piccola variazione, comporta un cambiamento sostanziale nell'intera organizzazione. Per questo motivo, il passaggio alla visione circolare – che è da considerarsi una variazione tutt'altro che ininfluenza –, seppure preceduta da una concezione che, facendo dell'unità-distinzione il concetto guida dell'intera riflessione, aveva preparato, almeno nel fine da raggiungere, il terreno a questa rivoluzione, non doveva essere indolore.

Sebbene tortuoso, il cammino intrapreso da Croce, con tutte le deviazioni, le soste, e le faticose salite, è stato importante, perché in fondo, riprendendo il famoso verso della poesia di Machado,⁵¹ non esiste il cammino, il cammino si crea camminando. Il filosofo,

⁵⁰ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, cit., pp. 211-212.

⁵¹ Il famoso passo, *Caminante no hay caminos, se hace camino al andar*, per il suo profondo significato, è stato più volte ripreso, come una sorta di manifesto metodologico, da un grande pensatore contemporaneo, Edgar Morin. In un'intervista in cui gli si chiedeva quale fosse la strada da lui indicata per evitare di cadere nel rischio del riduzionismo e delle false certezze, Morin rispondeva: La frase di Machado, che ho fatto mia, significa non cercare un cammino già fatto, significa pensare che il cammino già fatto forse non è “buono”. Nella vita di ogni persona c'è un cammino che si fa e c'è l'idea di prendere coscienza di se stesso e della propria evoluzione nel cammino. Quest'espressione l'ho presa in senso spirituale, intellettuale» (E. Morin - F. Pasqualini, *Io, Edgar Morin. Una storia di vita*, prefazione di M. Ceruti, Franco Angeli, Milano 2007, p. 133).

nelle diverse occasioni in cui è tornato sulla questione, ha avuto la possibilità di mettere alla prova le proprie concezioni, comprendendo le modificazioni che queste riformulazioni innescavano nella vita dello spirito e nella struttura che lo regge, e di correggere, di volta in volta, il tiro, per potere giungere ad una posizione sempre più complessa. Posizione che non deve essere considerata come definitiva, perché il sistema, almeno all'interno della riflessione crociana, non può essere considerato come definitivo, e non a caso Croce definirà la propria filosofia come serie di sistemazioni.⁵² Questo perché come ha mostrato Hegel, e come Croce ha compreso attraverso il dialogo con il filosofo tedesco, il reale è in costante divenire, è storia, intesa come continuo svolgimento; e la filosofia, che di quel reale, delle sue opposizioni e del suo mutevole corso, si nutre, non può presentarsi attraverso un sistema definitivo, pena il rischio di ingabbiare la realtà in una camicia di Nessò che la renda cosa morta, astratta, non più coincidente con la vita del tutto.

3.2.3 La rivoluzione logica: tra organismo e circolo

Siamo giunti al momento decisivo dell'indagine attorno alla genesi della figura del circolo, che, è bene ripeterlo, seppure assente nelle prime formulazioni del sistema, fa il suo ingresso all'interno della riflessione crociana – per lo meno come esigenza – attraverso il confronto tenuto dal filosofo napoletano con il pensiero hegeliano, e che, nelle opere successive al *Saggio*, in particolare la *Filosofia della pratica*, prende gradualmente forma, fino a diventare un elemento imprescindibile della teoria logica crociana.

Come sottolinea Sasso, «in forma consapevole, sistematica e matura, il tema del circolo si trova svolto per la prima volta nel capitolo V della prima parte (I sezione) della *Logica*»,⁵³ intitolato, non a caso, *Critica delle divisioni dei concetti e teoria della distinzione e definizione*.

⁵² Croce, a proposito di questo importante carattere della propria filosofia, in un saggio appartenente al periodo della vecchiaia, scriverà: «Quando io proprio questo consapevolmente negavo, la compatta unità dei sistemi filosofici, e spregiudicatamente vedevo, di là dalla loro apparenza unitaria, la realtà di una serie o complessi di problemi particolari, alcuni ben risolti e altri no, sistemati fino a un certo punto e sempre con provvisorie sistemazioni, da riaprire (e che sempre si riaprivano) per effetto delle ulteriori esperienze e degli ulteriori immancabili problemi, ossia del moto della storia, e non già l'attuazione di un nuovo e particolare principio, che in ciascuno di essi si esauriva, essendo, a mio avviso, unico principio del pensiero, e della filosofia il pensiero stesso nella sua eterna e universale natura» (B. Croce, *La mia filosofia*, cit., pp. 4-5).

⁵³ G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., pp. 295.

In questo capitolo, dopo aver sottolineato i modi errati di intendere la suddivisione dei concetti – il concetto non si divide in concetti puri e pseudoconcetti, né, tantomeno, può essere suddiviso in una scala progressiva, di leibniziana memoria, che dai concetti confusi porta a quelli chiari e distinti⁵⁴ – Croce afferma che, come atto logico, il concetto si presenta come unico e indivisibile. Eppure, e lo stesso filosofo lo sa bene, esso si presenta sotto vari aspetti; nel forgiare rappresentazioni, esso è attività estetica, nel volere, mostra il suo volto economico, e se, quello stesso volere concorre all’universale, è eticità. Sottolinea Croce in proposito: «Esclusa ogni suddivisione del concetto in quanto forma logica, la molteplicità dei concetti non si può riferire se non alla varietà degli oggetti che in quella forma vengono pensati. Il concetto di bontà non è quello di bellezza, ossia l’uno e l’altro sono logicamente uno stesso atto, ma l’aspetto della realtà, che il primo direttamente designa, non è quell’aspetto designato dal secondo».⁵⁵ Il concetto, dunque, si mostra come unità e distinzione insieme, unità in sé distinta e distinzione che non sussiste fuori dell’unità. «La distinzione dei concetti, priva di unità, è separazione e atomismo; e non varrebbe al certo la pena di uscire dalla molteplicità delle rappresentazioni, se si dovesse poi cadere in quella dei concetti».⁵⁶ Il rischio, infatti, è quello di intendere tale divisione come una scissione in una estrinseca molteplicità di elementi, nei quali il concetto disperderebbe inevitabilmente il proprio carattere di universale concreto. Questo, perché verrebbe a mancare quell’unità concreta che è la vita stessa dello spirito; «l’esigenza del concetto, richiede, dunque, che quella molteplicità sia negata, e si affermi in cambio che uno è il reale, perché uno è il concetto col quale lo conosciamo; uno il contenuto, perché

⁵⁴ Scrive Croce: «E poiché siamo in sede di logica, nessun conto è da fare di un’altra divisione del concetto, che godette in passato molta fama e autorità: quella, cioè, in concetti oscuri, confusi, chiari, distinti, ossia secondo i vari gradi di perfezione che il concetto percorre e raggiunge. Tale divisione può serbare valore empirico e approssimativo, e forse per questo rispetto sarà difficile rinunziarvi del tutto nel discorso ordinario; ma non ha valore alcuno logico e speculativo. Il concetto, di cui si parla, è, com’è ovvio, il concetto perfetto, e non già la tendenza impacciata o sviata verso il concetto» (B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 73). Per comprendere come Hegel, di cui come abbiamo accennato Croce torna a riprendere lo studio, costituisca ancora il punto riferimento privilegiato, si confronti il passo appena citato con le riflessioni che Hegel nella *Scienza della logica* dedica al medesimo argomento: «Per recare un esempio, i concetti vengono principalmente divisi secondo la loro chiarezza, e precisamente in chiari ed oscuri, distinti e confusi, adeguati e non adeguati. Si possono anche metter qui i concetti completi, ridondanti, ed altre simili superfluità. – Quanto a quella divisione secondo la chiarezza, si scorge subito che questo punto di vista e le differenze che vi si collegano son desunte da determinazioni psicologiche, non da determinazioni logiche. Il cosiddetto concetto chiaro deve bastare a discernere un oggetto da un altro. Ora cotesto non si può ancora chiamare un concetto; non è altro che la rappresentazione soggettiva. Quello che sia un concetto oscuro bisogna lasciarlo stare; se no non sarebbe un concetto oscuro, ma diventerebbe un concetto distinto» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. II, trad. A. Moni, rev. della trad. e Nota introduttiva di C. Cesa, intr. di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 694).

⁵⁵ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 73-74.

⁵⁶ Ivi, p. 74

una la forma del pensiero».⁵⁷ E, per rafforzare questa idea dell'unità vivente del reale, Croce riprende la metafora dell'organismo, già utilizzata nelle precedenti occasioni,⁵⁸ seppure come accenno, e la espone in una forma più articolata e matura. «Un tutto», scrive Croce, «è tutto solamente perché e in quanto ha parti, anzi è parti; un organismo è tale perché ha, ed è, organi e funzioni; un'unità è pensabile solamente in quanto ha in sé distinzioni ed è l'unità delle distinzioni. Unità senza distinzione è altrettanto repugnante al pensiero, quanto distinzione senza unità».⁵⁹ In questo riconoscimento della unità distinzione delle parti, fra di loro, e nei confronti del tutto, Croce riesce a sanare quello che, come si è visto in precedenza, era stato l'errore in cui Hegel era caduto e che lo aveva spinto a concepire le varie determinazioni alla luce della propria logica dialettica, finendo per dissolvere, in ultima istanza, nel concetto. Nella riflessione crociana, come sottolinea Gembillo a proposito del passaggio appena citato, «l'atto del concettualizzare, infatti, non annulla, alla fine, le altre forme, come accadeva nel sistema hegeliano, ma, appunto, rende ragione di se stesso e delle altre forme»; anzi, come continua lo studioso, «la articolazione in varie forme concettuali diventa essenziale alla fisionomia non solo del Reale, ma anche del concetto che, appunto, lo “concepisce”».⁶⁰ La distinzione, correttamente intesa, non solo diviene la base necessaria attraverso cui intendere il concetto e la logica che lo anima, ma, allo stesso tempo, come mostra chiaramente Croce, diviene la stessa anima del reale, il principio che lo muove e che lo rende pulsante di vita.

Dimostrata la necessità della distinzione, bisogna chiedersi come essa si articoli. Fin dalla prima formulazione del sistema Croce ha rintracciato quattro forme fondamentali, non ulteriormente riducibili, attraverso cui si snoda l'intera vita spirituale. Ogni singolo aspetto del reale può essere ricondotto ad una di queste attività. Estetica, logica, economia ed etica rappresentano fin dalle prime enunciazioni – già nelle *Tesi* del 1900⁶¹ – della filosofia crociana un punto fermo attraverso cui costruire il sistema.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ Oltre alle pagine del saggio hegeliano e di *Filosofia della Pratica*, di cui si è abbondantemente discusso, non bisogna tralasciare un passo, per niente secondario, contenuto all'interno dei *Lineamenti*. Croce è all'inizio del proprio dialogo con Hegel – come dimostra la crescente presenza dei riferimenti al filosofo tedesco nelle pagine dell'opera – e scrive: «Tutt'altro è il vero concetto, il concetto filosofico, l'Idea. “L'idea è il vero in sé e per sé, l'assoluta unità del concetto e della sua oggettività” (Encykl. § 213). Questo concetto non è astrazione, ma suprema concretezza, non si divide in specie ma si svolge per gradi, non è realtà opposta a realtà ma totalità, non è meccanismo ma organismo» (B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 116.)

⁵⁹ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 75.

⁶⁰ G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della Ragione da Aristotele a Morin*, Le lettere, 2005, pp. 154-155

⁶¹ Come si è avuto modo di vedere nel primo capitolo, a proposito del periodo relativo agli studi marxistici del giovane studioso, Croce, a partire dagli ultimi anni dell'Ottocento, comprende che, alla classica terna

In queste pagine, Croce approfondisce ulteriormente la questione cercando di rendere conto, attraverso una rigorosa indagine logica, il fondamento di tale suddivisione esponendo le ragioni più profonde di questa scelta. Se i concetti hanno il compito di rendere conto di ogni singolo aspetto del reale, si potrebbe supporre che essi siano infiniti, alla stregua degli elementi che essi, in quella che apparirebbe come una sorta di corrispondenza biunivoca, avrebbero il compito di rappresentare. Ma, come avverte Croce, «i concetti distinti, costituendo con la loro distinzione l'unità, non possono essere di numero infinito, perché altrimenti si adeguerebbero alle rappresentazioni».⁶² Sarebbero soltanto un mero duplicato, una riproduzione puntuale del reale, la quale nulla aggiunge a esso. Ma se non possono essere di numero infinito, non bisogna pensare che essi possano essere considerati al contrario come un insieme di numero finito; i distinti devono essere pensati piuttosto come «collocati sopra uno stesso piano e disponibili in questo o quell'ordine senza alterazione dell'esser loro. In altri termini ed esemplificando, Bello, Vero, Utile, Bene non formano i primi gradi di una serie numerica, né si lasciano distribuire a piacere col mettere, per es., il bello dopo il vero, o il bene prima dell'utile, o l'utile prima del vero, e via dicendo. La loro disposizione è necessaria, perché essi s'implicano reciprocamente: il che vuol dire che non si può nemmeno applicar loro la determinazione del numero finito, perché il numero è del tutto incapace ad esprimere siffatta relazione».⁶³ Come le facce di un prisma che, seppure distinte, generano lo spettro

Vero-Buono-Bello, doveva essere affiancato il concetto di Utile, il quale rende conto della dimensione economica dello spirito; ma, soltanto qualche anno più tardi, e precisamente nel 1900, il filosofo arriverà a formulare una precisa articolazione di questi concetti, considerandoli come base essenziale del proprio sistema. Nelle pagine delle *Tesi di estetica*, prima forma della ben più famosa *Estetica*, Croce in un lungo passaggio, connotato dalla solita ironia, scrive: «Mi dispiace di romper con l'esposto sistema la vecchia triade del Vero, del Buono e del Bello: ma questa triade, se è vecchia, non è poi antichissima; essendo ben più antica la diade del Vero e del Bene, cui solo faticosamente si venne appiccicando il terzo membro, il Bello. E questo terzo membro si trovava così a disagio tra gli altri due, e dava da sua parte tanto incomodo, che si son fatti ripetuti sforzi per assorbirlo nell'uno o nell'altro, nel Vero o nel Bene, ovvero per considerarlo come una forma mista e secondaria, o per scacciarlo addirittura dalla società degli altri due. Credo che le difficoltà si risolveranno in modo soddisfacente con l'introduzione del quarto membro, ch'è l'Utile (economico), e con rallargamento della triade ad una quatriade. O perché il povero Utile è sempre stato oggetto dei disdegni dei filosofi ai quali è parso di scapitare nei contatti con esso, o perché, ora che cominciano a rivolgermi lo sguardo, vogliono per forza abbassarlo ad una semplice categoria psicologica, che non si sa che cosa possa essere? Solleviamo l'Utile alla pari del Bello, ed usiamo verso quello l'indulgenza che si è usata verso questo: egli la merita. I soli che resteranno alquanto sconcertati saranno gli identificatori della triade dei valori con non so quale Trinità o Trimurti: coloro che nel Vero vedono Dio Padre, nel Bello il Figliuolo, e nel Buono lo Spirito Santo. Noi non possiamo se non pregarli di cercare una quarta persona della Trinità che simboleggi l'Utile, di cui abbiamo gran bisogno» (B. Croce, *Tesi fondamentali di un'estetica...*, cit., pp. 45-46).

⁶² B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 75.

⁶³ *Ibidem*. Così Hegel sul numero «Universalità, particolarità e individualità sono secondo quanto si è detto i tre concetti determinati, quando cioè si vogliano contare. Si è già mostrato per l'addietro che il numero è una forma disadatta per comprendervi delle determinazioni di concetto, ma disadatta è poi in sommo grado per le determinazioni del concetto stesso. Il numero, avendo per principio l'uno, rende i numerati interamente

dei colori, così le diverse determinazioni dello spirito attingono a quella forza che muove quest'ultimo, rendendola, attraverso la loro attività, manifesta. «Questa relazione dei distinti nell'unità da essi formata si può paragonare allo spettacolo della vita, in cui ogni fatto è in relazione con tutti gli altri, e il fatto che viene dopo è diverso bensì da quello che lo precede, ma è anche il medesimo, perché il fatto seguente contiene in sé il precedente, come, in certo senso, il precedente conteneva virtualmente in sé il seguente, ed era quello che era appunto perché fornito della virtù di produrre il susseguente».⁶⁴ Attraverso questa nuova formulazione Croce sembra risolvere quei problemi che i primi accenni alla teoria del circolo delle forme portavano con sé.

Dopo avere offerto queste importanti riflessioni sul tema dell'organizzazione dei distinti, Croce continua il proprio *excursus* sui diversi modi in cui si è intesa, e ancora si intende, la divisione dei concetti. Secondo il filosofo, infatti, «qualche parola merita la distinzione dei concetti in universali, particolari e singolari, circa la quale è da osservare anzitutto che concetti che siano soltanto universali, o soltanto particolari, o soltanto singolari, o a cui manchi qualcuna di queste determinazioni, non sono pensabili».⁶⁵ Come Hegel ha mostrato meglio di ogni altro, non è possibile pensare l'universalità come scissa dalla vita del concreto, pena perdere la forza del concetto; concetto che, allo stesso modo del mitologico Anteo – potente gigante figlio di Poseidone e Gea, la terra, il quale riceveva un'inesauribile potenza nel contatto con la madre, diventando vulnerabile solo quando quel contatto veniva spezzato –, una volta sollevati i piedi dal suolo, viene privato completamente della propria forza, poiché viene recisa la stretta relazione che lo collega alla palpitante vita del reale. Continua Croce:

Universalità non significa altro se non che il concetto distinto è tutt'insieme il concetto unico, del quale è distinzione, e che dalle sue distinzioni è costituito; particolarità, che il concetto distinto è in una determinata relazione con un altro concetto distinto; e singolarità, che esso, in questa particolarità e in quella universalità, è insieme sé stesso. Onde il concetto distinto è sempre singolare, e perciò universale e particolare; e il concetto universale sarebbe astratto, se non fosse insieme particolare e singolare. In ogni concetto c'è tutto il concetto, e perciò gli altri concetti tutti;

disgiunti e intieramente indifferenti fra loro. Da ciò che è stato detto fin qui risulta che i diversi concetti determinati sono anzi assolutamente un unico e medesimo concetto, nonché cadano nel numero un fuori dell'altro» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. II, cit., pp. 693 694). Così Croce, invece, continuava il proprio discorso: «Numerare importa avere innanzi oggetti separati l'uno dall'altro; e in questo caso invece si hanno innanzi concetti distinti ma inseparabili, dei quali il secondo è non solamente secondo, ma in certo modo anche primo, e il primo non solamente primo, ma in certo modo anche secondo» B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 75).

⁶⁴ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 76. Su questo argomento cfr. S. Coppolino, *La logica dello storicismo. Saggio su Croce*, Armando Siciliano, Messina 2002, p.31.

⁶⁵ Ivi, p. 79.

ma esso è, pur tuttavia, quel determinato concetto. Per es., la bellezza è spirito (universalità), spirito teoretico (particolarità), spirito intuitivo (singolarità); ossia tutto lo spirito in quanto intuizione.⁶⁶

A proposito di queste importanti riflessioni crociane, non si può non rilevare una forte consonanza con il discorso che Hegel, nelle pagine della *Grande Logica*, compie intorno al rapporto che sussiste fra l'universale e la determinatezza. Scrive Hegel:

Si è menzionata poco fa la determinatezza, sebbene il concetto in quanto non è che l'universale e l'identico con sé non sia ancora andato fin là. Non si può però parlar dell'universale senza la determinatezza, che più precisamente è la particolarità e la individualità; poiché esso la contiene nella sua assoluta negatività in sé e per sé. La determinatezza non si assume dunque dal di fuori, quando se ne parla a proposito dell'universale. Come negatività in generale, ossia secondo la negazione prima, immediata, l'universale ha in lui la determinatezza in generale come particolarità; come secondo, come negazione della negazione esso è assoluta determinatezza, ovvero individualità e concrezione. – L'universale è pertanto la totalità del concetto; è un concreto, non è un vuoto, ma ha anzi un contenuto per mezzo del suo concetto, – un contenuto in cui non solo esso si mantiene, ma che gli è proprio e immanente. Si può bene astrarre dal contenuto; così però non si ottiene l'universale del concetto, ma l'astratto, che è un momento isolato, imperfetto del concetto e non ha verità alcuna.⁶⁷

Il discorso di Croce, fatte le dovute distinzioni, appare in perfetta consonanza con le riflessioni espresse dal filosofo tedesco nelle pagine della sua *Logica*⁶⁸. Così continuava Croce: «L'importanza della distinzione di universalità, particolarità e singolarità è in ciò, che sopr'essa si fonda la dottrina della definizione, non potendosi definire, cioè pensare un concetto, se non pensandone la singolarità (originalità o peculiarità), né questa se non determinandola come particolarità (relazione con gli altri distinti), e universalità (relazione col tutto). Per converso, non è possibile pensare l'universalità se non determinandone la particolarità e la singolarità; altrimenti sarebbe universalità vuota».⁶⁹ In queste poche righe il filosofo riesce, dunque, a superare la concezione lineare delle forme, che, seppure, a partire dal *Saggio*, mostra le proprie crepe aprendo una fase di transizione in cui la circolarità e l'organicità dello spirito emergono in maniera sempre più evidente, soltanto attraverso l'ulteriore riflessione qui operata trova finalmente una risoluzione che permette al filosofo di emanciparsi definitivamente da quella insufficiente teorizzazione. Come si è visto in apertura di questo capitolo, a proposito della genesi delle due importanti opere che seguirono il saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto*, Croce, nel comporre la

⁶⁶ Ivi, p. 79.

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. II, cit., p. 683.

⁶⁸ A tal proposito, non bisogna dimenticare le riflessioni che abbiamo dedicato a questo importante aspetto che riguarda la composizione della *Logica* crociana e lo studio preparatorio affrontato dal filosofo napoletano. Croce, infatti, ultimata la composizione della *Pratica*, e accingendosi a rielaborare la *Logica*, si immerge nello studio della *Logica* hegeliana, cercando in essa, probabilmente, un sostegno per affrontare al meglio i numerosi problemi teoretici sorti nel periodo intercorso tra la composizione dei *Lineamenti* e la decisione di una radicale revisione

⁶⁹ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 79. Cfr. G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., p. 298.

Pratica, ha visto emergere numerosi problemi che, nelle pagine dei diari, afferma di volere affrontare e risolvere nel corso della rielaborazione della *Logica*. Il filosofo in quelle annotazioni non entra nel merito della questione, parlando genericamente di “considerazioni”. Considerazioni che, se non possono trovare spazio nel discorso riguardante la filosofia della pratica, ma, al contrario, vengono rimandate alla rielaborazione dei *Lineamenti*, devono essere, senza ombra di dubbio, di natura logica. A dimostrazione di ciò è bene riprendere il passo dei taccuini già citato in precedenza. Come si ricorderà, il 17 marzo del 1908, Croce scriveva: «Sono giunto al termine delle mie meditazioni e ho determinato di rimandare alla Logica da rielaborare la maggior parte delle considerazioni che volevo porre nella Filosofia della pratica. Ho sbrigato la corrispondenza. Ho ripreso a lavorare alla parte III del mio libro»⁷⁰. Croce è impegnato da giorni nella composizione della III parte⁷¹ della *Filosofia della Pratica*, sezione che – e a questo punto non è né può essere considerata una semplice coincidenza – si apre con il capitolo intitolato *L'unità del teoretico e del pratico*, su cui ci siamo soffermati in maniera approfondita in precedenza a proposito degli svolgimenti della relazione che lega le forme. In quelle riflessioni – come si ricorderà – il filosofo lasciava intravedere uno svolgimento più organico del nesso che lega i distinti, ma, allo stesso tempo, non operava il passo decisivo verso il superamento della concezione lineare dei gradi che legava a due a due le forme interne alle due sfere dello spirito. È possibile, quindi, supporre che, nel riflettere su questi temi attraverso la prospettiva pratica dello spirito, Croce pur sentendo il bisogno di una riformulazione logica del problema, decidesse di non arrischiarsi troppo all'interno della nuova indagine – la quale, aprendo nuovi fronti concettuali, avrebbe potuto mettere a rischio l'organicità dell'opera – rimandando alla nuova *Logica* l'ulteriore svolgimento di queste problematiche.

Dopo questa precisazione necessaria intorno alle dinamiche che hanno accompagnato la stesura del lavoro, è possibile riprendere il discorso fatto da Croce intorno al concetto. Siamo giunti al punto cruciale di queste riflessioni. Croce si è soffermato sulle due figure, organismo e circolo, che sono emerse gradualmente nel corso riflessioni intorno alla relazione dei distinti. Scrive Croce: «Ma la teoria dei concetti distinti e della loro unità

⁷⁰ B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., p. 100.

⁷¹ Già l'11 marzo, il filosofo appuntava: «Il piano generale del lavoro, mutatosi già durante l'inverno, era stato, nel corso della stesura, concepito diviso in due parti e in una conclusione, e ciascuna delle due parti divisa in due sezioni. Ora quella che doveva essere la sezione II della parte II costituirà la parte III, come divisione più conforme all'intimo organismo del lavoro» (B. Croce, *Taccuini di lavoro (1906-1916)*, cit., p. 99) Come si evince Croce, nel comporre questa ultima parte dell'opera, aveva già incontrato numerose difficoltà, visto che si è trovato costretto a modificare lo schema generale che aveva stilato.

sembra presentare ancora qualcosa d'irrazionale. Se è vero che i distinti costituiscono una storia ideale o una serie di gradi, è anche vero che, in questa storia e serie, c'è un primo e c'è un ultimo, il concetto *a*, che apre la serie, e poniamo il concetto *d*, che la chiude». Apparentemente, secondo il filosofo, in questa teoria dei distinti, sembra ancora permanere una visione lineare dello svolgimento dello spirito. Se si considera la storia ideale che lega i distinti come una successione non si può non pensare che, in tale concezione, deve esserci un primo che apre la serie e un ultimo che la chiude. «Ora, perché il concetto sia unità nella distinzione e si possa comparare a un organismo, è necessario che esso non abbia altro cominciamento che sé stesso e che nessuno dei suoi singoli termini distinti sia cominciamento assoluto. Nell'organismo, infatti, nessun membro ha priorità sugli altri, e ciascuno è reciprocamente primo ed ultimo».⁷² L'idea del cominciamento assoluto, come Croce ha dimostrato efficacemente nelle pagine del *Saggio*, è infondata se considerata alla maniera di Hegel e dei suoi epigoni. Voler rintracciare un elemento particolare dal quale cominciare lo sviluppo porta con sé numerose aporie irrisolvibili. Soltanto la figura dell'organismo può risolvere questo importante nodo concettuale. Nell'organismo, infatti, non esiste un prima, non esiste una precedenza di una parte rispetto alle altre, ma tutte concorrono egualmente, nella distinzione, alla vita dell'intero. I concetti distinti, come le parti che danno vita all'organismo, sono posti in una relazione reciproca, un'intima unione, che li colloca tutti sullo stesso piano. Non può esserci una priorità di una attività sulle altre, pena la perdita dell'armonia organica che informa lo spirito, e la ricaduta in una concezione verticistica e lineare che dalla prima conduce all'ultima, vera realizzazione dello spirito. «Ma il vero», aggiunge Croce,

è che il simbolo della serie lineare è inadeguato al concetto, al quale meglio conviene il circolo, in cui *a* e *d* fungono, a volta a volta, da primo e da ultimo. I concetti distinti sono, in quanto storia ideale eterna, un eterno corso e ricorso, in cui da *d* risorge *a*, *b*, *c*, *d*, senza possibilità di arresto o di tregua, e in cui ciascuno, sia *a*, o *b*, o *c*, o *d*, pur non potendo cangiare ufficio e posto, è designabile, a volta a volta, come primo o come ultimo. A mo' d'esempio, nella Filosofia dello spirito si può dire con pari ragione o torto che il fine o termine finale dello spirito sia il conoscere o l'operare, l'arte o la filosofia; perché in realtà, nessuna di queste forme in particolare, ma solamente la totalità di esse è il fine, ossia solo lo Spirito è il fine dello Spirito. Con che si toglie via la ragionevole difficoltà, che ancora potrebbe sorgere per questa parte.⁷³

In questa seconda parte Croce, dopo aver dato qualche accenno all'immagine dell'organismo, si concentra in maniera approfondita su quella del circolo. Nel circolo non è concepibile un punto di inizio poiché ogni forma, all'interno di esso, è da considerarsi, allo stesso tempo, principio e fine. Nella teoria del circolo quella che prima era considerata

⁷² B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 80.

⁷³ *Ibidem*.

come una serie lineare, un susseguirsi di gradini ascendenti, viene chiusa e risolta. Ma questo discorso, che, preso di per sé, appare privo di difficoltà concettuali e libero da quei problemi che in precedenza aveva insidiato la relazione delle forme distinte, accostato al precedente ragionamento relativo all'organismo, crea qualche piccolo attrito che conviene affrontare in maniera più approfondita, in modo da offrirne una analisi accurata, e fugando ogni possibile incomprendimento.

Nelle pagine della *Logica*, come abbiamo appena mostrato, il filosofo torna a riproporre quella figura dell'organismo che era già emersa nelle riflessioni delle opere precedenti. E lo fa in maniera più sicura e articolata. Ma può convivere con quella del circolo?

Nell'organismo, come si è visto, ogni parte vive in una scambievole relazione con tutte le altre; le forme, cioè, sono reciprocamente interconnesse cosicché ognuna di esse sia posta in un legame inscindibile con le altre. *A* non solo è in stretta relazione con *b*, ma allo stesso tempo si trova in connessione con *c* e con *d*; *e*, allo stesso modo, ognuna di queste attività si trova vicendevolmente legata alle altre (*b* con *a*, *c*, e *d*; *c* con *a*, *b* e *d*; *d* con *a*, *b*, e *c*). Fin qui, il discorso appare chiaro. Quando però Croce, in quello stesso capitolo, passa a esporre la teoria del circolo, comincia a emergere qualche problema. Nel circolo infatti, come afferma il filosofo, si assiste a “un eterno corso e ricorso, in cui da *d* risorge *a*, *b*, *c*, *d*, senza possibilità di arresto o di tregua, e in cui ciascuno, sia *a*, o *b*, o *c*, o *d*, pur non potendo cangiare ufficio e posto, è designabile, a volta a volta, come primo o come ultimo”. Mentre nell'organismo le relazioni fra le attività sono reciproche e coinvolgono, contemporaneamente tutte le parti dell'intero, le quali si implicano a vicenda, nel circolo, secondo le parole dello stesso Croce, in questo continuo corso e ricorso, ogni attività non ha la possibilità di cambiare di luogo, ma deve presentarsi ogni volta nel posto che le è stato assegnato all'interno della successione delle forme. Certo, essa può, di volta in volta, fungere da primo o da ultimo – cominciamento o realizzazione particolare dello svolgimento spirituale – ma *a* si troverà sempre compresa fra *d* e *b*, senza possibilità di ulteriori configurazioni.

Quella che può apparire come una divergenza insanabile, se correttamente intesa, si mostrerà nella sua estrema coerenza. Prima di tutto, bisogna considerare che quando Croce richiama la figura dell'organismo – sulla quale non si concentra in maniera approfondita come, al contrario, nei confronti del circolo – lo fa per rafforzare l'idea di organicità, quella organizzazione vitale che sta alla base della vita dello spirito. Attraverso questa potente immagine, infatti, il filosofo integra e vivifica l'idea del circolo che, se considerata come semplice metafora geometrica, rischia di compromettere la sua riflessione intorno

alla relazione delle forme dello spirito. Essa infatti non va intesa in termini meramente matematici come astratta figura attraverso cui è possibile collegare, per mezzo di una formula, dei punti isolati che si susseguono in maniera estrinseca in una successione meccanica e astratta. Nelle parti che convivono e collaborano reciprocamente alla vita del tutto, come membra di un organismo, Croce vede la potenza vitale che lega i distinti e la collega direttamente alla propria idea di circolarità. Una figura viva e pulsante in cui ogni attività è legata attraverso un nesso vitale a quella che la precede. E se è vero che, come si diceva, l'ordine in cui le varie forme si danno è quello della storia ideale eterna che li lega – e per certi versi li vincola – ciò non significa che non ci sia una relazione che tiene insieme tutti distinti. La logica seguirà sempre l'attività estetica, per una necessità teoretica ineludibile, e, per lo stesso motivo, sarà sempre seguita dall'attività economica; ma ciò non significa che essa non sia collegata a tutte le forme che compongono l'unità dello spirito. Nelle rappresentazioni estetiche essa incontra, seppure indirettamente, il materiale su cui la fantasia ha esercitato la propria attività conoscitiva, il sentimento.⁷⁴ «Perché la distinzione è tale soltanto se è sorta sull'azione, e, viceversa, il pensiero non può pensare se non ciò che è morale, ciò che esso deve volere o ciò che si prepara a volere. Ne consegue che nel circolo dell'immanenza ogni forma è trascendente-immanente rispetto alle altre, e cioè è autonoma in quanto eteronoma ed eteronoma in quanto autonoma: chiama le altre e respinge le altre. Le chiama, perché senza di esse non può vivere; le respinge, perché con esse non può vivere. Si tratta perciò di un'autonomia dinamica, che include in sé il concetto di eteronomia».⁷⁵ Il circolo quindi, è da considerare come la relazione logica che lega i distinti, e da cui essi non possono emanciparsi, pena l'indistinzione delle forme e le sue conseguenze irrazionali che minerebbero alla base la vita dello spirito; l'organismo, se inteso come visione organica del reale in cui il tutto è posto in una relazione dinamica con le parti – considerate anch'esse legate reciprocamente da un nesso vitale –, è da considerarsi come un aspetto stesso del circolo, l'anima profonda dello svolgimento che regola le parti.⁷⁶ Alla luce di queste riflessioni, si può meglio intendere l'intento che Croce

⁷⁴ Nel già citato saggio circa *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte* Croce sottolineava questo permanere, seppure in maniera indiretta, del sentimento nell'attività teoretica: «L'essenza lirica dell'intuizione pura e, quindi, dell'arte, giova a chiarire quel che si è già osservato circa la persistenza dell'intuizione e della fantasia nei gradi superiori dello spirito teoretico, ossia perché la filosofia, la storia, la scienza, abbiano pur sempre un lato artistico, e la loro espressione cada sotto la valutazione estetica. L'uomo, che dall'arte sale al pensiero, non per questo abbandona la sua base volitiva e pratica; ossia anch'egli si trova in un particolare stato d'animo, la cui rappresentazione, accompagnando di necessità lo svolgimento delle idee, è intuitiva e lirica» (B. Croce, *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, cit., p. 338).

⁷⁵ R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., p. 75.

⁷⁶ Anche Sasso, nonostante la ferrea critica mossa nei confronti della sovrapposizione delle due immagini, ammette che per alcuni versi le due idee distinte di organismo e di circolo possono incontrarsi. Scrive lo

ha cercato di perseguire ponendo insieme le due immagini del circolo e dell'organismo, fondendole in un'unica forma che, dal punto di vista delle relazioni logiche risponde rigorosamente alla prima di queste due configurazioni, facendo della storia ideale eterna la legge intima del divenire; mentre, della seconda essa recepisce il nesso vitale che lega le parti e la necessità di pensare quest'ultime come appartenenti al medesimo piano in cui nessuna ha la precedenza sulle altre. Le due figure, una volta sovrapposte, formano quel circolo vivente e pulsante di vita che diviene la struttura, tutt'altro che statica, su cui si regge la *Filosofia dello spirito*.

3.2.4 L'opposizione e il problema del "passaggio"

Una volta chiarito il nuovo rapporto che intercorre tra i distinti, e fatta luce sulle dinamiche che tale relazione comporta, Croce può passare a concentrare le proprie riflessioni attorno ad un altro elemento centrale della propria concezione logica, che, si potrebbe dire, fa il paio con quello del nesso dei distinti. Scrive Croce, introducendo la questione: «Se il carattere dei concetti distinti, cioè l'unità nella distinzione e la distinzione nell'unità, sembra determinato in modo soddisfacente dalle cose dette di sopra, e tolte così le dubbiezze circa l'unità che il concetto afferma non già nonostante ma mediante la distinzione, una nuova difficoltà proviene dalla considerazione di quell'ordine di concetti, che si chiamano opposti o contrari».⁷⁷ Se nei *Lineamenti* la questione viene appena

studioso: «Ma al di là di questa differenza, che deve essere sottolineata con forza e per nessuna ragione dimenticata, c'è tuttavia, fra il circolo e l'organismo, un tratto comune, ben più solido e sicuro di quello che per un momento si ritenne, prima, di aver individuato. In entrambe queste figure concettuali, come si è visto e dev'essere tenuto fermo, il fondamento, la ragion d'essere del tutto e delle parti debbono essere ricercati nel reciproco fondarsi delle parti come tutto e, per conseguenza, nel dissolversi del problema se siano le parti ad essere deducibili dal tutto o non piuttosto il tutto dalle parti. Così prospettati, il circolo e l'organismo hanno tutto dentro di sé, perché sono essi il tutto: e in qualunque punto li si consideri, costituiscono non solo l'assoluto cominciamento, ma anche l'estremo risultato. Ne consegue; che la stessa domanda relativa al circolo e all'organismo – quale sia il loro fondamento – deve di necessità cadere all'interno del circolo e dell'organismo, togliendosi perciò come domanda» (G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., p. 306). Nonostante questo riconoscimento Sasso, nelle pagine successive, riprende le proprie puntigliose analisi attorno alla non perfetta coincidenza delle due immagini utilizzate da Croce, anche se, questa sua tendenza a portare alle estreme conseguenze le apparenti contraddizioni e le, pur presenti, asperità concettuali, in alcune occasioni, non convince sino in fondo.

⁷⁷ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 84.

accennata⁷⁸ – e stando ai termini in cui è posta non lascia presentire quelli che saranno gli esiti delle riflessioni successive – nel *Saggio* hegeliano la formulazione della dialettica degli opposti, pensata in stretta relazione con il nesso dei distinti, appare già nella sua forma matura, anche se non ancora definitiva. Nelle formulazioni successive Croce cercherà di approfondire alcuni aspetti della teoria, soprattutto quelli relativi al rapporto che lega i distinti e l'altrettanto importante problema del passaggio da una forma all'altra, ma, tutto sommato, i risultati raggiunti nel confronto con Hegel rappresentano la base concettuale su cui si articoleranno le riflessioni successive. Così continua Croce nelle pagine della *Logica*:

Che gli opposti non siano i distinti né si riducano senz'altro ai distinti, si mostra evidente non appena si richiamino esempi degli uni e degli altri. Distinta sarà, nel sistema dello spirito, l'attività pratica rispetto a quella teoretica, e sussistenti nell'attività pratica l'attività utilitaria e quella etica. Ma il contrario dell'attività pratica è l'inattività pratica, il contrario dell'utilità è la nocività, il contrario della moralità l'immoralità. Saranno concetti distinti la bellezza, la verità, l'utile, il bene morale; ma è facile avvertire che non si possono aggiungere o inserire tra essi la bruttezza, la falsità, la disutilità, la malvagità. Né basta: considerando più attentamente, si scorge che la ragione per cui la seconda serie non si può aggiungere o frammischiare alla prima, è che ciascuno dei termini contrari inerisce già al suo contrario e l'accompagna come l'ombra la luce. La bellezza è tale perché nega la bruttezza, il bene perché nega il male; e via dicendo. L'opposto non è positivo ma negativo, e, come tale, accompagna il positivo.⁷⁹

Gli opposti non vanno considerati allo stesso modo dei distinti, essi non possono pensarsi come appartenenti a quella serie di attività spirituali che nel circolo si fondono e interagiscono reciprocamente. Se così fosse – se fossero cioè pensati come appartenenti al piano concettuale in cui le forme, nel loro vicendevole svolgimento, contribuiscono alla storia ideale eterna – il rischio sarebbe quello di portare la logica dialettica all'interno della successione circolare delle forme, turbandola, e costringendola alla dissoluzione provocata dalla inevitabile lotta che gli opposti, una volta affrancati dal limite, interno a ogni attività spirituale, che li arginava, muoverebbero alle categorie. Ciò rischierebbe di compromettere, inoltre, l'unità dei distinti, con la conseguente rottura della circolarità e il ritorno ad una visione lineare di sviluppo in cui, nell'aspra lotta dialettica, è impensabile

⁷⁸ Nei *Lineamenti*, opera importante dal punto di vista del sistema perché in essa viene introdotta in maniera sicura la teoria del concetto, si offre solo qualche accenno sparso a questo problema. Croce, infatti, in queste pagine affronta il problema di sfuggita, senza approfondire ulteriormente la questione. Parlando della teoria della divisione dei concetti, una volta riconosciuto il concetto come unica forma logica possibile, e aver dato qualche accenno sulle classificazioni che in genere hanno interessato questa importantissima forma dello spirito teoretico Croce ricorda che, in un tale discorso, «non si può non fermarsi un momento sulla teoria che pone, accanto ai concetti, i loro contrarii. Il contrario di un concetto non può essere se non la sua negazione, e questa negazione non è un nuovo concetto, ma è l'espressione verbale negativa del primo: il concetto di "falso" non è pensabile se non col concetto di "vero", col quale forma tutt'uno: una scienza del bene è insieme, scienza del male: una scienza del bello è, insieme, scienza del brutto» (B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 30)

⁷⁹ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 84.

potere ritornare – come al contrario avviene nel circolo – a una forma dissolta e superata. La serie che, per fare un esempio, avesse in *a* il proprio principio culminerebbe, una volta negate e superate *b* e *c*, nella forma *d*, considerata come il punto di massima realizzazione del sistema, meta ultima dello spirito dalla quale non è possibile ritornare a quelle forme imperfette di cui, attraverso la loro negazione, si è dimostrata l'inconsistenza.⁸⁰

A risolvere questa difficoltà giova preliminarmente approfondire la diversità dei due ordini di concetti. I concetti distinti sono distinguibili nell'unità: la realtà è l'unità di essi e insieme la loro distinzione. L'uomo è pensiero e azione: forme indivisibili ma distinguibili, tanto che, in quanto si pensa, si nega l'azione, e in quanto si opera, si nega il pensiero. Ma gli opposti non sono distinguibili a questo modo: l'uomo che fa una cattiva azione, se fa realmente qualcosa, fa non già una cattiva azione, ma un'azione a lui utile; l'uomo, che pensa un pensiero falso se compie qualcosa di reale, non pensa il pensiero falso, anzi non pensa punto, ma invece vive e provvede al proprio comodo, o in genere a un bene che in quell'istante gli preme.⁸¹

La relazione che lega i distinti, e regge l'intero corso del reale, concorre all'unità non trascurando il momento della distinzione. Se è vero che, per la legge della distinzione, l'uomo che pensa, di fatto, nega l'azione, è altrettanto vero che – poiché tale negazione è da considerarsi come una negazione determinata, e non assoluta – è possibile affermare che, nel momento in cui agisce, quello stesso uomo, nega il pensiero.⁸² Attraverso la distinzione è possibile, dunque, considerare le forme come parti dell'organismo, concorrenti all'unità dell'intero, ma, allo stesso tempo, distinte, ognuna con i caratteri che le sono propri.

Un discorso diverso è da fare, al contrario, per gli opposti. Nel *Saggio*, Croce aveva invitato a concepire gli opposti, presi per sé, come irreali, come elementi astratti che, solo

⁸⁰ «Del resto, la violenta estensione della dialettica ai distinti e la loro illegittima distorsione ad opposti, mossa da un'elevata ma mal diretta brama di unità, è punita dove pecca: cioè, col non ottenere quell'unità che cercava. Il nesso dei distinti è circolare, e perciò unità vera: l'estensione degli opposti alle forme dello spirito e della realtà darebbe luogo invece non al circolo, che è la vera infinità, ma al *progressus in infinitum*, che è la falsa o mala infinità. Infatti, se l'opposizione determina il passaggio da un grado ideale all'altro, da una forma all'altra, ed è carattere unico e legge suprema del reale, con qual diritto si può fissare una forma ultima, in cui quel passaggio non avrebbe più luogo? Con qual diritto lo spirito, che, a mo' d'esempio, muove dalla impressione o commozione e passa dialetticamente all'intuizione, e, per un nuovo passaggio dialettico, al pensiero logico, dovrebbe, in questo, infine acquetarsi? Perché (come si vuole in tali filosofie) il pensiero dell'Assoluto o dell'Idea dovrebbe fornire il termine della Vita? In ubbidienza alla eterna legge di opposizione, malamente introdotta tra le forme dello spirito, bisognerebbe che il pensiero, il quale nega l'intuizione, fosse a sua volta negato, e la negazione negata ancora; e così all'infinito» (B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 91-92).

⁸¹ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 85-86.

⁸² «Dall'urto dei positivi nasce dunque perpetuamente il negativo: ogni distinto si afferma nell'atto della distinzione pensata e vissuta non come alcunché di preesistente alla distinzione, ma come lo stesso movimento della distinzione. Ma si afferma a patto di una lotta, di una negazione della negazione, cioè di una sintesi. Quando pensa, l'uomo pensa la verità: ma per pensarla deve negare ciò che verità non sia; non è detto che la vittoria del pensiero avvenga senza colpo ferire o che distrugga per sempre l'avversario. Non è l'esaurimento di una forma che dà origine all'altra, ma è piuttosto il prevalere di una forma nella lotta che non ha fine: il che non è già la tautologia che a prima vista sembra, ma una precisazione riguardante il carattere *affermativo* dell'esistenza» (R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., pp. 94-95).

nella reciproca relazione di positivo e negativo, acquistano concretezza, e, anche in queste pagine torna a ribadire questo concetto.⁸³ Essi vivono nel seno del concetto distinto e lo animano.⁸⁴

Ma, se considerati come elementi distinti, anche gli opposti, si mostrano come attività spirituali; infatti, come afferma il filosofo, se apparentemente è possibile parlare di falso pensiero o di cattiva azione, pensati veramente, cioè nella loro concretezza, quelli che potrebbero apparire come il falso e il male, non sono altro che positivi di un'attività distinta da quella logica o etica, e cioè economica. «Dove si vede che gli opposti, quando sono presi come momenti distinti, sono non più opposti ma distinti; e solamente per metafora serbano in quel caso denominazioni negative, laddove a rigore le meriterebbero

⁸³ «I due momenti debbono certamente essere sintetizzati quando si polemizza contro il pensiero astratto che li divide; ma, presi in sé, non sono due momenti congiunti in un terzo, ma un solo, il terzo (e anche in questo caso il numero è simbolo), cioè l'indistinguibilità dei momenti. Perciò accadde (e sia detto di passata) che lo Hegel, al quale si deve la polemica contro il vuoto essere, non si appagasse, in questo incontro, né delle parole "unità" e "identità", né di quella stessa di "sintesi", né dell'altra di "triade"; e indicasse più volentieri l'opposizione nell'unità come l'oggettiva "dialettica" del reale» (B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 86-87).

⁸⁴ «A questo punto c'importa contrassegnare solamente quella falsa estensione della dialettica che tende a risolvere in sé e perciò a distruggere i concetti distinti, trattandoli come opposti. I distinti come tali sono distinti e non opposti; e opposti non possono essere perché recano già in sé medesimi l'opposizione: la fantasia estetica ha in sé il suo opposto, la passività fantastica, che è il brutto; e perciò essa non è l'opposto del pensiero, il quale, a sua volta, ha in sé il suo opposto, la passività logica, l'antipensiero, il falso» (B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 90). Come sottolinea Galasso a proposito del tema dell'opposizione «una vera e propria polarità di contrapposizione, una vera e propria dialettica c'è solo all'interno di ciascuna di quelle forme o momenti: tra il bello e il brutto, l'utile e il disutile, il vero e il falso, il male e il bene con tutte le loro possibili implicazioni (piacere-dolore, vita-morte, essere-non essere, dinamica-statica, armonia-disarmonia e via dicendo). Ma anche qui si tratta di una contraddittorietà, di una conflittualità, non di vera e propria opposizione. Vita e morte, verità ed errore ecc. sono reciprocamente funzionali e sono, perciò, diversamente positivi» (G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 156). E, concentrando la propria attenzione sul tema del carattere positivo che anche l'attività del negativo appare assumere, continua: «Sicché la positività del processo spirituale, della vita dello spirito non sopravviene alla fine, a conclusione di una serie di opposizioni attraverso le quali essa positività si affermi. La positività è in ciascun momento di quel processo, in tutto l'arco della vita dello spirito. L'assoluto non è il conseguimento finale di questo processo, non è il punto terminale di questo arco. Assoluto è il processo stesso nella interezza del suo svolgimento, e all'inizio come nel corso e alla fine di ogni svolgimento. In altri termini, per Croce il motore della vita spirituale non è il reciproco contrapporsi e negarsi dei vari momenti o elementi di essa, ma è la costante positività di tutti i suoi momenti o elementi in quanto essi permettono ed esigono una positività ulteriore (ma non gerarchicamente o logicamente superiore)» (Ivi, pp. 156-157). Lo studioso, in conclusione, rintraccia nella positività dei momenti, e non nella loro negazione, la forza che regge lo spirito mostrando come, in una tale visione, il negativo, pur rimanendo tale, e attendendo al proprio ufficio, che è quello di portare la crisi, e così il movimento, all'interno delle categorie, viene sempre ricondotto ad un'armonia superiore in cui esso viene riconosciuto come essenziale. Conclude Galasso: «E, di conseguenza, nel contrapporsi dei distinti momenti dello spirito, così come nella dialettica interna a ciascuno di essi, vige una stessa dinamica, una medesima logica di fondo. La realtà, la vita è spirito, e come tale è tensione e dramma, ma anche produzione di valori e liberazione di energie. Così il senso della storia è tutto nella storia; è la vita a produrre la vita e a distinguerne le qualificazioni. Il male è sempre male; e tale rimane, sempre, rispetto al bene (il brutto rispetto al bello, la morte rispetto alla vita e così via). Ma anche il male ha la sua ragione, il suo significato: ragione e significato positivi rispetto alla spinta della vita dalla quale esso consegue e sulla quale si afferma con la logica che ad esso è propria, finché non sarà sussunto e trasfigurato in un momento ulteriore, che lo contraddice e lo supera, ma essendo entrambi comprimari, nella vicenda dello spirito» (Ivi, p. 157).

positive». ⁸⁵ Come sottolinea Franchini, a proposito di questo importante aspetto collegato alla teoria degli opposti, «la confusione delle forme genera il negativo, il quale, però, ha questo di caratteristico, che non esiste mai; o meglio, esiste solo nella distinzione. A riprova del profondo detto secondo cui l'errore superato è verità perché l'uomo non può pensare il falso. Insomma la garanzia della purezza delle forme dello spirito è nella loro distinzione logica: il che però significa che la dialettica degli opposti non è che un caso particolare della dialettica dei distinti e pertanto che la dialettica, come distinzione degli opposti e opposizione dei distinti, non sopporta ulteriori distinzioni». ⁸⁶

Se non bisogna considerare gli opposti come posti sullo stesso piano dei concetti distinti, allo stesso modo, essi non vanno intesi come disposti su una dimensione parallela a quella del circolo, indipendente e priva di contatto con esso. Questa, se si guarda bene, è la posizione assunta nelle riflessioni del *Saggio*, in cui manca una esposizione completa del rapporto logico che lega opposti e distinti. Per certi aspetti, in quelle pagine, essi apparivano come due serie parallele, giustapposte e senza una organica connessione. Questo era dovuto, da un lato, alla mancata formulazione della circolarità delle forme spirituali e, dall'altro, al permanere di molti elementi della precedente teoria dei gradi che aveva connotato la formulazione della relazione all'interno delle pagine dell'*Estetica*. In una nota apposta, nell'edizione successiva del *Saggio*, al quarto capitolo, *Il nesso dei distinti*, Croce rimandava alla *Logica* per un'analisi più approfondita della relazione che sussiste fra opposti e distinti e scriveva: «In qual modo poi le due serie distinte dei distinti e degli opposti si unifichino superiormente, e l'opposizione si generi come un aspetto della distinzione stessa e della sua dialettica, ho mostrato nella mia *Logica*, parte I, sez. I, capp. 5 e 6; ma per la critica che qui si svolge bastava, e basta, la distinzione delle due serie». ⁸⁷

L'interesse fondamentale di quelle pagine era quello del riconoscimento della differenza tra le due serie; Hegel non aveva individuato tale diversità, incappando in quelle conseguenze che Croce ha sottolineato approfonditamente nelle pagine del *Saggio*. La preoccupazione principale che muoveva il filosofo napoletano era, dunque, quella di mostrare, attraverso le proprie analisi, lo scarto che sussiste fra le due diverse serie, e individuare, anche attraverso l'esempio hegeliano, il rischio che si corre a considerarle come coincidenti e fra loro confuse, non riconoscendone la distinta natura. Ma, una volta lasciate alle spalle quelle riflessioni, e intrapresa la riformulazione logica del problema

⁸⁵ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 86.

⁸⁶ R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., p. 94. Sul tema del negativo e

⁸⁷ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 69.

delle relazioni che stanno alla base del sistema della *Filosofia dello spirito*, Croce non poteva non ritornare su quelle riflessioni approfondendole e mettendo in evidenza le connessioni che fra i due piani sussistono.

E, infatti, una volta esposte le proprie considerazioni attorno a questi problemi, può affermare: «Se la cosa sta così, la dualità e parallelismo di concetti distinti e concetti opposti non ha più alcun luogo. Gli opposti sono il concetto stesso, e perciò i distinti stessi, ciascuno di essi in sé, in quanto determinazione del concetto e in quanto concepito nella sua realtà concreta. La realtà, della quale il pensiero logico elabora il concetto, non è essere immobile o essere puro, ma opposizione; le forme della realtà, che il concetto pensa per pensare la realtà nella sua pienezza, sono opposte in sé stesse: altrimenti non sarebbero forme della realtà, ossia non sarebbero punto».⁸⁸ L'opposizione, che, attraverso la lezione hegeliana, viene riconosciuta come la forza vitale che muove il reale, e ne permette quindi lo svolgimento, diviene un elemento essenziale del concetto, la chiave attraverso cui comprendere il divenire che lo anima. «Il pensiero, in quanto anch'esso vita (quella vita che è pensiero, e perciò vita della vita), ed anch'esso realtà (quella realtà che è pensiero, e perciò realtà della realtà), ha in sé l'opposizione; e per questa ragione è insieme affermazione e negazione; non afferma se non negando e non nega se non affermando. Ma non afferma e nega se non distinguendo, perché pensiero è distinzione».⁸⁹

Anche intorno a questa importante questione è bene compiere alcune riflessioni, in modo da affrontare alcuni nodi problematici che essa apre. Secondo Antoni, ad esempio, i principali problemi affrontati dalla filosofia crociana hanno un punto di contatto nella questione del giudizio negativo il quale ha a che vedere con la presenza o la mancanza di valore. L'utile in questa visione viene ad assumere un ruolo centrale. Come si è visto, nell'esempio riportato nelle pagine precedenti da Croce, in cui il filosofo parlava del falso pensiero o della cattiva azione, entrambi i casi si possono riportare all'attività economica. Nel primo caso, il falso pensiero non è da considerare pensiero ma semplicemente un non pensiero, un utile da perseguire, nel secondo la cattiva azione, se è intesa nella sua concretezza come attività dello spirito, non può essere considerata come disvalore ma azione economica a tutti gli effetti.

⁸⁸ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 87. Come sottolinea Maggi, «la dialettica è la stessa intima pulsazione della realtà in ogni suo attimo, in ogni individuazione creativa, in cui di continuo si rinnova il circolo o nesso dei distinti. Il divenire, attraverso il travaglio di positivo e negativo, di bene e male, di attività e passività, di vita e morte, è lo stesso ritmo creativo delle opere infinite» (M. Maggi, *La logica di Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994, p. 36).

⁸⁹ Ivi, p. 88.

Anche le altre categorie quando si estendono ad una diversa attività generano l'errore. Se l'estetica irrompe nei confini della logica si ha l'errore dell'estetismo, o ancora, se l'etica allarga le proprie pretese nel campo dell'arte ci si trova davanti all'errore, tanto frequente in determinati periodi storici, del moralismo. Sotto questo aspetto l'utile non appare diverso dalle altre categorie ma, nel momento in cui esso sconfinava dal proprio dominio e insidiava le altre forme spirituali, si comporta allo stesso modo di queste. Eppure, secondo Antoni, nel sistema crociano l'utile, rispetto alle altre categorie, già a partire dalle prime formulazioni del sistema ha una sua peculiarità che le altre forme non mostrano.

Entrando nel merito, tale prerogativa è costituita dal fatto che, a differenza delle altre categorie, in cui il negativo è dato dalla indebita estensione di una distinta attività dello spirito, l'economia ha già in sé il negativo il quale rappresenta uno dei due poli interni a esso, piacere e dolore. L'unico negativo reale, secondo l'interpretazione che Antoni offre intorno alle riflessioni crociane, è il dolore. Come ricorda lo studioso, «già nella *Filosofia della Pratica* si dichiara che solamente il momento economico, con i suoi termini opposti del piacere e del dolore, è dotato di reale polarità. L'unico negativo reale è quindi, in tutta la vita dello spirito, il negativo economico, il dolore. Il dolore esiste nella sua positività senza aver bisogno d'esser attribuito ad una categoria diversa. Qui soltanto, nel momento economico, si ha una reale opposizione interna, un autentico dramma dialettico. Qui si ha una perfetta *coincidentia oppositorum*, un'unità schietta di opposti».⁹⁰

Così Croce, nelle pagine della *Pratica*, introduceva il discorso relativo al sentimento e alla polarità interna che lo anima: «Un altro significato della parola "sentimento", che neppure ci tocca almeno per ora, si ha quando si designa a quel modo lo stato dello spirito o di una delle sue forme, o più correttamente, gli stati, perché il sentimento così inteso si polarizza, com'è noto, nei due, termini opposti, denominati di solito piacere e dolore». ⁹¹ E più avanti, nell'ultima parte del volume, mettendo a fuoco le relazioni che sussistono fra l'attività pratica e le altre forme, aggiungeva:

Pel sottinteso riferimento a questo significato si è sostenuto a ragione che piacere e dolore siano propri del sentimento ed estranei alle altre forme spirituali, e che nelle altre operino bensì, ma solamente come concomitanti. Giacché se le forme teoretiche in tanto svolgono la loro dialettica del vero e falso in quanto lo spirito pratico interferisce in esse, piacere e dolore provengono a quelle forme dallo spirito pratico, col quale lo spirito teoretico è sempre in concreta unità. E nello spirito pratico medesimo l'attività morale si gemina in piacere e dolore solo in quanto nella sua concretezza essa è insieme economica; e perciò piacere e dolore le competono, strettamente parlando, in quanto economica e non in quanto morale. Piacere e dolore appartengono

⁹⁰ C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 132.

⁹¹ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, cit., p. 36.

solo al sentimento, perché appartengono alla sola attività economica, cioè all'attività pratica nella sua forma generale, che avvolge di sé tutte le altre forme così particolari pratiche come teoretiche.⁹²

Partendo da queste importanti considerazioni crociane e portandole alle loro estreme conseguenze, le altre forme dello spirito non possiedono, allo stesso modo dell'economia, un polo negativo interno ma sono agitate, secondo Antoni, dall'"urto" dell'economico. Questo svolge un compito importantissimo, perché è difficile immaginare un'attività senza una lotta interna ad essa, dal momento che «la dialettica degli opposti, in quanto teoria del concetto, esige che nel concetto stesso vi sia l'opposizione. Mancando quest'interna opposizione, che fa del concetto una forza viva del divenire, il concetto si riduce ad idea platonica».⁹³

In tale interpretazione, l'economico diviene ciò che permette la concretezza del concetto, ciò che lo fa immergere in quel fiume diveniente che è la realtà, principio vitale che muove il reale. Con questa teoria si può quindi offrire una giustificazione all'esistenza del negativo. «Un puro negativo, un puro non-essere equivale al nulla, mentre brutture, errori, peccati sono fatti reali. Questi fatti, una volta assegnati alla categoria vitale-economica, per se stessi innocenti, diventano negativi nell'urto con le altre forme. Da momento che regge, alimenta, stimola, accompagna le altre forme, il vitale-economico si converte in avversario: subdolo avversario, che spaccia per arte, pensiero moralità suoi contraffatti prodotti. Il giudizio negativo, di condanna del brutto, dell'errore, del male, altro non è che l'identificazione, sotto le mentite spoglie, del contraffattore».⁹⁴ Seppure giustificato nel proprio ufficio, il negativo permane a turbare la vita dello spirito attraverso la sua opera di contraffazione, di indebita estensione metodologica.

Questa posizione, dunque, lascia aperti numerosi problemi poiché «una volta ammessa la possibilità di questa consapevolezza, non si vede perché essa debba esser riservata ad una sola categoria e non esser estesa all'intera vita dello spirito, ossia perché la coincidenza degli opposti debba valere per un solo concetto. Non si vede, insomma, perché un solo concetto, l'utile, sia un autentico concetto».⁹⁵ L'economico, riconosciuto dal giudizio negativo come mancanza di attività (ad es. brutto è mancanza di bello), ha bisogno di un vuoto all'interno della categoria per poterne prendere il posto. «Il giudizio è retto da questa opposizione, anche quando è positivo. Non vi è una dialettica degli opposti che sia distinta dalla teoria del giudizio, perché altrimenti avremmo da fare con due logiche diverse.

⁹² Ivi, p. 248.

⁹³ C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 132.

⁹⁴ Ivi, p. 133.

⁹⁵ Ivi, pp. 133-134.

Poiché, come ha dimostrato Croce, il giudizio è giudizio d'esistenza e di valore, il giudizio si compie sempre nella luce del contrasto di valore e disvalore. La dialettica pertanto si risolve nella teoria del giudizio. Ciò vale per tutte le coppie di opposti, per tutte le categorie. Se nell'ambito d'una categoria è possibile il giudizio positivo, vi deve esser possibile anche il giudizio di disvalore».⁹⁶ Antoni lega dunque il problema dell'opposizione e della dialettica a quello del giudizio, riportandolo, anzi, in seno a quest'ultimo e mostrandolo come sua articolazione interna. Il giudizio, che è distinzione, necessita della negazione; solo attraverso di essa, nella lotta fra valore e disvalore, esso può perseguire il proprio fine. Scrive Antoni: «Non basta proclamare che c'è la realtà, ma occorre definire di quale forma di realtà si tratta. Il giudizio è atto di valutazione distinta, sicché, mancando la distinzione, cessa la possibilità del giudicare: del cosiddetto atto puro, indifferenziato, non c'è giudizio. L'atto del giudizio implica dunque sempre l'opposizione del valore e del disvalore di una categoria e una distinzione di essa dalle altre».⁹⁷

Il giudizio positivo è paragonabile alla conciliazione con la realtà operata da Hegel (tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale); ma anche quello negativo risponde ad un ufficio essenziale per la vita dello spirito. Se nel giudizio positivo l'universale incontra il soggetto, di cui è predicato, e si lega a esso in maniera inscindibile, nel negativo questa armonia appare infranta, ma anche in esso è presente, seppure per ricordare la sua assenza. «Avviene qui una sorta di distacco tra cielo e terra, una sorta di scandalo. È la scoperta del vuoto, del non-essere, che si apre, come un iato, tra il reale e l'ideale, di un'offesa alla struttura della vita nella sua totalità. È questa violazione che dà all'assenza il carattere dell'opposizione, cioè dell'odiosità del brutto, dell'errore, del male»⁹⁸. In un certo senso il negativo si ribella a quell'armonia che tiene insieme i distinti, negando il valore, e promuovendo il disordine, portando una scissione nel seno delle categorie. «In realtà il giudizio negativo rivela in maniera dichiarata, come sofferenza, la natura dialettica del reale, che lotta per prodursi ed esistere contro il nulla».⁹⁹ Lasciando da parte le importanti suggestioni offerte da Antoni, le quali meriterebbero, senz'altro, di

⁹⁶ Ivi, pp. 134-135.

⁹⁷ Ivi, p. 135.

⁹⁸ Ivi, p. 136.

⁹⁹ *Ibidem*. «Croce, come tutti sanno, ha riveduto la dialettica hegeliana respingendo, con la sua teoria dei distinti, il panlogismo hegeliano. Ma, a mio avviso, ha colpito la dialettica hegeliana non soltanto ai suoi margini, nelle sue indebite applicazioni, ma nel suo nucleo. Riducendo le opposizioni alle quattro coppie di effettivi opposti, e facendo di questa tensione il principio generatore della vita e della storia Croce ha riportato sul piano dello spirito l'antica dottrina della coincidenza degli opposti. È stato lui, e non già Hegel, a collocare la coincidenza, cioè l'unità-opposizione, non in un trascendente e inafferrabile al di là, come avevano fatto i mistici, ma quaggiù, nel mondo delle opere umane» (Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 61).

essere approfondite ulteriormente, bisogna evidenziare un aspetto che, seppure apparentemente secondario, esse aprono, lasciando intravedere il profondo carattere problematico che lo accompagna. In questa lotta continua, che viene a turbare l'armonia del circolo, mettendo in crisi i distinti, e costringendoli a cedere il passo alla nuova forma, qual è il principio che regola tale dinamica? La forza che spinge lo spirito a non oziare nel seno della categoria raggiunta, ma, al contrario, lo sollecita a continuare il suo cammino in quella eterna storia ideale, che altro non è che storia del suo svolgimento, è da ricondurre, come sostiene Antoni, all'economico? O forse la situazione è più complessa e, quindi, non riconducibile all'attività di una sola delle forme, ma piuttosto alla stessa legge del circolo? Insomma, in questa nuova articolazione del sistema, come avviene il passaggio da una forma all'altra?

Nelle pagine della *Logica*, Croce scrive: «Concepito come reale, l'opposto non può essere se non il distinto; ma l'opposto è per l'appunto l'irreale nel reale, e non già forma o grado di realtà. Si dirà che se l'un distinto non è opposto all'altro distinto, non si vede come dall'uno all'altro si abbia passaggio».¹⁰⁰ Il filosofo si rende conto che, una volta riconosciuto l'opposto come irreale, e privato della propria concretezza, insieme a esso potrebbe venire meno anche quella forza, che grazie alla lezione hegeliana, è stata riconosciuta come l'elemento trainante del reale, la molla che contribuisce – insieme all'armonia delle forme – allo svolgimento dello spirito. «Ma codesta», sottolinea il filosofo, «è confusione tra concetto e fatto, tra i momenti ideali, e perciò eterni del reale, e le manifestazioni esistenziali di esso. Esistenzialmente, un poeta non diventa filosofo se non quando nel suo spirito si formi una contraddizione alla sua poesia, e cioè egli si senta insoddisfatto dell'individuale e dell'intuizione individuale; e in quel momento egli non passa, ma è già filosofo, perché passare, essere effettivo, diventare sono sinonimi. Allo stesso modo, un poeta non passa da un'intuizione all'altra, da un'opera d'arte all'altra, se non gli si forma interiormente una contraddizione, per cui l'opera precedente non lo soddisfi più, ed egli passa, cioè diventa, cioè è veramente, altro poeta».¹⁰¹ Il discorso di Croce, per certi versi, ricalca quanto già esposto nel saggio hegeliano.¹⁰² In quelle pagine, infatti, il

¹⁰⁰ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 90-91.

¹⁰¹ Ivi, p. 91.

¹⁰² Così Croce nelle pagine del *Saggio*: «Quando si dice che lo spirito non si soddisfa nell'arte ed è, per questa insoddisfazione, spinto ad elevarsi alla filosofia, si dice bene; sol che non bisogna lasciarsi poi traviare dalle metafore. Lo spirito, che non si soddisfa più nella contemplazione artistica, non è più spirito artistico, ne è già uscito fuori, è già spirito filosofico incipiente: allo stesso modo che lo spirito che si sente insoddisfatto dell'universalità filosofica e dell'azione e della pratica e ha sete di contemplazione e di sogno, non è più spirito filosofico, ma è già spirito estetico, un determinato spirito estetico, che comincia a rinnamorarsi di qualche visione e intuizione. Come nel secondo caso, così nel primo, l'antitesi non sorge nel

filosofo aveva negato recisamente che la contraddizione, la quale provoca il passaggio ad un'altra attività, potesse avere luogo nel seno della forma superata, poiché, così intesa, la crisi che avrebbe colpito quella particolare determinazione spirituale avrebbe sancito, di conseguenza, il disfacimento dell'intera categoria e, allo stesso tempo, reso impossibile il ritorno dello spirito su di essa, spezzando, di fatto, la vita del circolo. La contraddizione era posta in una zona di confine fra le due forme coinvolte nel passaggio in cui, l'insoddisfazione, veniva a giocare un ruolo essenziale.

Lo spirito estetico, insoddisfatto delle rappresentazioni e dell'attività artistica, ambendo alle riflessioni concettuali della logica, è già spirito filosofico incipiente; e, allo stesso modo, quando esso, stanco di riposare nel dominio della logica, sente il desiderio di rituffarsi nelle rappresentazioni, esso è già attività estetica. Tale passaggio, il cui carattere è quello della contraddizione e della negazione, viene a insinuarsi in uno spazio intermedio fra le varie forme. Anche se Croce ci tiene a sottolineare che il passaggio è la forza che anima il reale, non approfondisce il problema, riconducendolo alla natura stessa dello svolgimento. E, così, anche in quella pagina della *Logica*, appena presa in esame, concludeva: «Il passaggio è la legge della vita tutta, e perciò è in tutte le determinazioni esistenziali e contingenti di ciascuna di queste forme. Da un verso di una poesia si passa all'altro, perché il primo verso soddisfa e insieme non soddisfa. I momenti ideali, invece, non passano l'uno nell'altro, perché sono eternamente l'uno nell'altro, ciascuno distinto è uno con l'altro».¹⁰³

Secondo Franchini, la questione del passaggio è da riportare alla confusione delle forme che genera il negativo. A suo avviso, infatti, «il negativo viene dal Croce qualificato come l'intrusione di un positivo (l'utile) che tende a confondersi con un altro positivo (il bello). Dalla confusione nasce dunque l'opposizione, la negatività, il non-essere-ancora del bello che è interamente quando diventa distinto nel senso diadico da noi poco prima chiarito, di distinzione pensata e vissuta».¹⁰⁴ La confusione dei distinti, genera così, il passaggio; quando una delle forme si atteggia a mo' di un'altra, sconfinando dal proprio dominio e

seno del grado oltrepassato: come la filosofia non si contraddice in quanto filosofia, così l'arte non si contraddice in quanto arte; e tutti conoscono la piena soddisfazione, la voluttà profonda e indisturbata, che ci fa godere l'opera d'arte. Lo spirito individuale passa dall'arte alla filosofia e ripassa dalla filosofia all'arte, allo stesso modo in cui passa da una forma all'altra dell'arte, o da un problema all'altro della filosofia: cioè, non per contraddizioni intrinseche a ciascuna di queste forme nella sua distinzione, ma per la contraddizione stessa intrinseca al reale, che è divenire; e lo spirito universale passa da *a* a *b*, e da *b* ad *a*, non per altra necessità che quella della sua eterna natura, che è di essere insieme arte e filosofia, teoria e praxis, o come altro si determini» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 68).

¹⁰³ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 91.

¹⁰⁴ R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., p. 92.

invadendo una sfera che non le è propria, provoca un attrito all'interno della vita del circolo che viene a turbare l'attività dello spirito attraverso il negativo. Franchini continua nel suo esempio, prendendo in considerazione alcuni casi di confusione delle forme:

E si prenda, per esemplificare il falso, una qualsiasi delle critiche crociane allo Hegel o al Vico, presso i quali il carattere mitologico delle rispettive metafisiche (come del resto di ogni metafisica) e l'elevazione di un concetto empirico a grado dialettico (lo stato come sintesi di famiglia e società civile; la confusione del mito con la poesia) producevano quella condizione nella quale "il filosofo che risolve un problema filosofico con metodo fantastico e da artista, ovvero con metodo storico, naturalistico e matematico, in cambio di un filosofema dà fuori un mito o un fatto contingente universalizzato o una astrazione scambiata per concretezza, ossia un errore filosofico". Anche qui al vero si pone di faccia il falso, cioè la confusione del concetto puro con la rappresentazione empirica che è volizione.¹⁰⁵

Quando al concetto, e alla sua verità, si tenta di sostituire un concetto empirico, qualsiasi altra forma pseudoconcettuale, o, ancora, una intuizione estetica, si ha l'errore, il falso, che, con la propria attività negativa, insidia la verità e le si oppone, provocando il passaggio. Neanche l'utile, quella possente attività dello spirito, è da considerarsi estranea a queste dinamiche, poiché anch'essa, che frequentemente invade il campo delle altre categorie, può essere a sua volta vittima dell'indebita estensione delle forme. «L'utile, d'altra parte, si trova di faccia l'inutile come l'illecita intrusione di un grado teoretico nella volizione individuale: come accadrebbe al banchiere che nel discutere di affari credesse di persuadere un cliente al suo punto di vista recitandogli il finale dell'*Otello*. L'assurdità del contrasto genera appunto, anche nelle forme pratiche, a somiglianza di quanto abbiamo notato per le teoretiche, quel non essere che è confusione, quel non essere che non è. Del pari, uno studioso di scienze naturali che si mettesse a filosofare sulle piante e sui cromosomi darebbe luogo a un ibridismo distruttivo della stessa scienza della natura».¹⁰⁶ Nel corso della storia non sono rari i casi di ricercatori e scienziati, che mossi da intenti teoretici, hanno corrotto le proprie ricerche con elementi di filosofismo e residui metafisici, sostituendo all'attività pratica della scienza una cattiva filosofia. «Infine il momento etico trova la sua negazione nel contrapporsi ad esso di motivi extraetici, vitali o egoistici o filosofici: è il peccato dell'inazione, di chi, rinchiuso magari nelle sue meditazioni filosofiche, trascuri i doveri della famiglia o della vita associata; del generale che, immemore delle vite umane a lui affidate, prolungasse oltre l'inizio dell'urto decisivo col nemico il proverbiale sonno del principe di Condé. Anche qui la confusione delle forme genera il negativo, il quale, però, ha questo di caratteristico, che non esiste mai; o meglio, esiste solo nella distinzione: a riprova del profondo detto secondo cui l'errore superato è

¹⁰⁵ Ivi, p. 93.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

verità perché l'uomo non può pensare il falso. Insomma la garanzia della purezza delle forme dello spirito è nella loro distinzione logica: il che però significa che la dialettica degli opposti non è che un caso particolare della dialettica dei distinti e pertanto che la dialettica, come distinzione degli opposti e opposizione dei distinti, non sopporta ulteriori distinzioni». ¹⁰⁷ Il passaggio è, quindi, ricondotto alla invasione di campo che ciascuna delle forme tenta di operare nei confronti delle altre, estendendo, indebitamente, la propria attività al di là dei propri confini. L'attrito da essa generato, questo negativo, visto all'interno della relazione che lega i distinti, non dissolve la vita dello spirito, ma, al contrario, generando il passaggio da una forma all'altra, ne garantisce lo sviluppo.

Dopo avere preso in esame questi importanti contributi relativi ai problemi aperti dalle riflessioni crociane è bene volgere nuovamente l'attenzione alle considerazioni offerte direttamente dal filosofo napoletano intorno al problema del passaggio. Croce torna sulla questione in un lavoro successivo alla composizione della *Logica*, poi sistemato nel *Saggio sullo Hegel*, composto per rispondere ad alcune obiezioni sollevate attorno alla nuova teoria del circolo e alla sua personale riforma della dialettica. Nel '13, infatti, nelle pagine del saggio intitolato *Il concetto del divenire e l'hegelismo*, il filosofo si sofferma in maniera approfondita sul problema relativo al passaggio delle forme che la formulazione matura della teoria del circolo aveva aperto, ma che, allo stesso tempo, nell'opera del 1909, non aveva trovato una chiara soluzione. Scrive Croce: «Si è domandato cioè come mai, posta la distinzione o serie delle forme dello spirito, questo passi dall'una all'altra: perché mai, quando lo spirito, a mo' d'esempio, si trova nel momento della fantasia o dell'arte non vi si appaghi e non vi resti in perpetuo, e invece sia tratto a passare al pensiero, o quando s'immerge nell'opera pratica non vi si perda, e aneli invece a passare alla contemplazione e di nuovo al pensiero? Quale è la c o n t r a d i z i o n e , intrinseca a ciascuna di quelle forme,

¹⁰⁷ Ivi, p. 93-94. Antoni, pur riconoscendo gli spunti originali di queste riflessioni, non è convinto fino in fondo dell'ipotesi di Franchini, perché come si è visto, lo studioso aveva ricondotto la questione del negativo all'economico, e alla sua attività negativa all'interno delle altre categorie. Scrive Antoni: «Questa teoria della "confusione" si scosta in una maniera rilevante dalla concezione crociana, e tuttavia indica la necessità di una sua precisazione. Nella teoria crociana, infatti, il male non è il confuso bensì è il vitale o economico, che, per sé innocente, è avvertito come proprio opposto dalla ridestata coscienza morale. La forma precedente viene vista come momento negativo, anzi specificamente definita come male, come errore o come bruttezza, dal punto di vista della forma ulteriore, che, in tal caso, diventa superiore. Pertanto la "conversione" del positivo in negativo, il suo "atteggiarsi" a negativo, è un fatto che avviene in un giudizio, in una condanna. Il male è avvertito come tale non da chi lo fa, ma da chi lo giudica, ed ha un senso soltanto nel giudizio. La negazione è il giudizio negativo. È questo il primo punto che va chiarito» (C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 147).

che spinge alla forma superiore?»¹⁰⁸ Il problema è quello di comprendere l'intima ragione dello svolgimento, la forza che anima il circolo e che, provocando il passaggio, permette di non far precipitare la vita dello spirito in una piatta e monotona staticità.

«Ora, la contraddizione per noi non può essere altra che questa: che ciascuna forma particolare è particolare, e lo spirito non si arresta, anzi non è mai tutto in nessuna delle sue particolarizzazioni, e perciò il suo vero essere è il suo stesso moto circolare che nel suo perpetuo giro produce il perpetuo accrescimento di sé su sé stesso, la sempre nuova storia. La contraddizione dell'arte è di essere arte, pura arte, e il porsi dell'arte è il porre insieme del suo distinto, il puro pensiero; come il porsi del puro pensiero è insieme il porre del nuovo distinto che è la praxis, cioè l'azione pratica, della quale il nuovo pensiero è gravido»¹⁰⁹ Le determinazioni particolari sono, ognuna nella propria attività, lo spirito; nel momento in cui esse svolgono il loro ufficio, rappresentano, in un certo senso, l'intera attività spirituale e le altre categorie. Ma, allo stesso tempo, esse non possono esaurire la forza del tutto. Lo spirito è nelle parti, ma allo stesso tempo è più di quelle parti; non può riposare in una delle sue distinzioni perché la legge che lo anima è quella del circolo diveniente delle forme. La contraddizione che spinge al passaggio da una forma all'altra è da ricercare nella natura stessa della forma, il suo non poter soddisfare l'esigenza del tutto. «Quando la forma, che deve essere superata, resiste e cerca di sottrarsi al superamento,

¹⁰⁸ B. Croce, Saggio sullo Hegel, p.166.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 166-167. Sasso, a proposito di queste importanti riflessioni logiche, sottolinea come, essendo l'attività determinata dello spirito sempre bene espressa, la contraddizione non può essere data da un vizio di esecuzione di una forma dello spirito, un'insufficienza delle determinazioni nei confronti del loro compito specifico. L'attrito nasce dal fatto che, in quanto determinate, esse non possono esaurire, nel corso della loro attività, la vita del tutto, non riuscendo ad appagare la loro brama di sostituirsi a esso. Scrive Sasso: «La "contraddizione" dell'arte non è di essere non bene espressa rispetto al pensiero (*philosophia inferior*): perché, se l'arte è, è sempre bene espressa. Ma è, dice Croce, di essere arte: di essere arte, s'intende, in relazione al tutto, che nell'arte non può entrare e realizzarsi compiutamente, e perciò la spinge a superarsi e ad essere altro. C'è quindi, nello spirito, un perenne squilibrio dell'espressione e della determinatezza: che, perfette di per sé, sono inadeguate rispetto al tutto» (G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., p. 319). Questa situazione paradossale in cui, pur essendo ognuna presa per sé espressione perfetta di una delle attività dello spirito, ogni distinto si presenta manchevole rispetto al tutto, crea una crisi all'interno della forma, provocando, attraverso la contraddizione, il passaggio. «Per un verso, infatti (e questo è lo specifico argomento di Croce), l'energia superatrice dello spirito, della "totalità", è eccitata dalla "particolarità" delle forme, che la includono senza poterla realmente esprimere. Ma, per un altro verso, la "totalità" deve pur preesistere alla "particolarità", e dunque precederla, se si afferma che, essendone contenuta in modo soltanto parziale, per ciò stesso ne emerge. E ne consegue quindi che, per un verso (come si diceva), il "passaggio" è determinato dalla "precedenza" delle determinazioni "particolari", ma per un altro, invece, dalla, preesistenza, e dunque precedenza, dell'essere indeterminato, che non può presentarsi qui se non come opposizione, infinita potenza di negazione. In luogo di consumare il suo dramma in una sorta di goethiano e hegeliano "prologo in cielo", l'essere indeterminato è qui strettamente intrecciato alle determinazioni. Dalle quali, tuttavia, si distingue con estrema nettezza. E chi guardi bene nel duplice processo per il quale, l'indeterminato e il determinato si precedono e si seguono in alterna vicenda, non tarderà a comprendere che, in analisi estrema, questa alterna vicenda si risolve a favore dell'essere indeterminato; perché la "particolarità" non potrebbe agire da interno stimolo al passaggio se in questo suo carattere non fosse acuita dalla "totalità", che cerca, rispetto ad essa, più adeguata e piena espressione» (Ivi, p. 320-321).

essa si atteggia a momento negativo, diventa male, errore, bruttezza. In sé il momento negativo non ha realtà, perché il non-essere non è, ma è reale come la forma, che, resistendo, si “converte” in negativo». ¹¹⁰

Ma, se la parte non può esaurire il tutto, allo stesso tempo, il tutto ha bisogno della parte per poter realizzare se stesso. Esso non può dissolvere le determinazioni. Il tutto, in questa sua continua brama, seppure passi da una forma all'altra, non può cancellare quelle distinzioni, e appagarsi definitivamente in se stesso. Come nell'organismo – potente immagine offerta da Croce nelle riflessioni intorno alla relazione delle forme – la parte ha bisogno delle altre e dell'intero per potere esistere, allo stesso modo, il tutto ha bisogno di quelle distinzioni per poter sopravvivere. «Se lo spirito è sintesi a priori, è evidente che si debbono definire gli elementi della sintesi (astratti fuori della sintesi, distinti e uno insieme nella realtà di essa); l'unità dello spirito non può essere se non unità di una molteplicità, ossia unità di distinzione e nella distinzione. Se l'unità non fosse, non si penserebbe; ma non si penserebbe nemmeno senza la distinzione, se pensare è unificare distinguendo. La distinzione, fatta valere contro l'astratta unità, a me è parsa sempre la legittima (per quanto unilaterale e male intesa) esigenza dell'herbartismo contro l'hegelismo. L'unità, che divora le distinzioni, sarebbe un Saturno che divorì non già i suoi figli, ma le sue proprie membra: un'unità, che si annullerebbe nel buio del misticismo». ¹¹¹ Croce ribadisce, con forza, l'importanza della distinzione, e la propria avversione nei confronti dell'unità indistinta, mistica, che, fagocitando i distinti, precipita in una quiete che rappresenta la morte dello

¹¹⁰ C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 146. «È chiaro che non si tratta qui di una dialettica di tipo hegeliano. La dialettica hegeliana supponeva nella forma, che doveva esser superata, un'interna contraddizione, ed era questa l'interna molla, che dava lo slancio alla forma superiore. Qui invece si aveva una specie di concorrenza esterna di due forze diverse per il primato, che si traduceva in un arresto della vita, in una resistenza, quasi che lo spirito stentasse a rinnovarsi e a cambiare. In entrambi i casi, però, si ricorreva ad una “molla”, ad una crisi negativa, determinante lo scatto del movimento, quasi che lo spirito non fosse già per sé stesso divenire e movimento» (*Ibidem*).

¹¹¹ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 168. A proposito delle analisi compiute da Croce in questo importante saggio, scrive Sasso: «Nel saggio hegeliano del 1906, il “passaggio”, come si ricorderà, era determinato, attraverso la distinzione di spirito individuale e spirito universale, dalla costituzione stessa di quest'ultimo, dalla sua “eterna natura” che è di essere insieme “arte e filosofia, teoria e praxis”. Ma lì non c'era contraddizione; o, se si preferisce, alla contraddizione era riservata una parte di secondaria importanza, perché lo spirito universale garantiva il passaggio mediante il suo essere, intrinsecamente le forme distinte. Il “passare” si configurava, in tal modo, come un “esser passato”; e nella spiegazione che Croce ne forniva, accadeva che l'essere avesse ragione del divenire. Nel saggio sul “concetto del divenire”, che, rispetto alla “Filosofia dello spirito” ormai compiutamente delineata, ha valore di riepilogo e di reinterpretazione, la “totalità” non è più il “tutto espresso”, ciò che da sempre è costituito secondo l'implicazione eterna dell'essere e dell'esser altro, ma piuttosto l'implicito indeterminato. Il primo significativo ritorno sulla filosofia di Hegel si risolveva così, quasi a sottolineare la complessità dei problemi nei quali Croce si era impegnato, in un capovolgimento netto di posizioni. Ma quel capovolgimento era più che implicito nella resistenza che l'esigenza della dialettica opponeva al modo in cui Croce aveva cercato di “sistamarla” nel quadro delle forme distinte: e solo chi non abbia colto questo punto essenziale, può meravigliarsene». (G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., pp. 321-322).

spirito. In una visione organica, la distinzione, l'opposizione e il passaggio da una forma all'altra, rappresentano le funzioni essenziali attraverso cui il tutto si auto-organizza, mantenendo, nel divenire, la propria struttura. Nel momento in cui una delle forme, una volta svolta la propria attività – che in quanto tale è in sé perfetta –, tenta di appropriarsi dell'intera vita spirituale, volendo fermare il circolo e schiacciarlo all'interno della propria dimensione, sorge l'opposizione che, provocando la crisi, spinge al passaggio. Passaggio che risponde alla nuova esigenza sorta all'interno dello spirito che è quella di non soddisfarsi di una delle attività determinate, ma di andare oltre, di proseguire il proprio sviluppo in quel cammino che è la sua stessa storia. E se il Tutto, allo stesso modo della parte che tenta di sopraffare le altre forme e atteggiarsi come totalità, cerca di sostituirsi, nell'indistinzione, alle sue determinazioni, dissolvendole, anch'esso è destinato a fallire perché esso non riuscirà mai a sottomettere alla quiete quel passare che, come Croce ha appreso dalla filosofia hegeliana, non passa mai. La legge della realtà è il circolo diveniente delle forme.

3.3 *Natura e storia*

Una volta compiuto questo lungo, quanto doveroso, *excursus* intorno alle sostanziali modificazioni che, a partire dal saggio hegeliano, hanno interessato l'intero sistema crociano, è possibile tornare a quel discorso che, per ragioni espositive, era stato lasciato in sospeso nel precedente capitolo. Croce – qui era giunta la nostra analisi – aveva concentrato la propria attenzione sulla metamorfosi dei concetti particolari in errori filosofici. Arte, storia e natura sono elementi del sistema hegeliano che, a causa della erronea applicazione operata da Hegel della dialettica degli opposti ai concetti distinti, pur rappresentando dei concetti centrali e insopprimibili per la vita dello spirito, sono apparsi al filosofo tedesco come tappe parziali di quel cammino che lo spirito deve superare per giungere alla piena realizzazione nella filosofia.

Non si tornerà sulle analisi operate da Croce intorno al tema dell'arte nel sistema hegeliano perché, come si è avuto modo di notare a proposito dell'*Estetica*, Croce, grazie alla lezione di De Sanctis, e alle originali concezioni estetiche maturate nel corso delle proprie riflessioni intorno alle ricerche erudite che hanno animato la fase iniziale della sua

formazione, ha offerto fin dalle prime uscite una matura e ben argomentata critica a questo problema. Certo, nel *Saggio*, le sue considerazioni acquistano maggior rigore, ma, tutto sommato, è possibile affermare che non ci si trova davanti a un cambiamento sostanziale, almeno dal punto di vista concettuale. Un discorso a parte è, invece, quello relativo alle altre due forme che, prese in esame nel *Saggio*, trovano nella *Logica* ampio spazio, e vengono fatte oggetto di una profonda riflessione. Storia e natura diventano, infatti, due punti centrali del terzo volume della *Filosofia dello spirito*. Inoltre, bisogna sottolineare che, a differenza dell'arte, almeno fino al saggio hegeliano, esse rappresentano due nodi irrisolti della filosofia crociana.

Per quanto riguarda la natura, si è visto come, nella prima formulazione del sistema, Croce la consideri come una realtà noumenica esterna alla vita dello spirito; un fondo dal quale l'attività estetica attinge il materiale su cui formare le proprie rappresentazioni. Se è vero che, nei *Lineamenti*, il filosofo, affinando in maniera pressoché definitiva la teoria dello pseudoconcetto, supera alcuni aspetti ambigui relativi alla natura, è altrettanto vero che, soltanto a partire dalle pagine del 1906, passando per le importantissime riflessioni contenute nella *Pratica*, e approdando alla sistemazione organica della *Logica*, egli riesce a superare pienamente i limiti legati a tale visione.

Altro discorso importante, a cui abbiamo avuto modo di accennare, riguarda la storia. Tema centrale dell'intera speculazione crociana, essa è uno di quegli aspetti sempre studiati e mai abbandonati dal filosofo. A partire dai primi studi eruditi, passando per l'importantissima *Memoria* del 1893, fino alle riflessioni della maturità, il problema della storia è profondamente intrecciato all'ordito della filosofia crociana. Nelle pagine della *Memoria*, com'è noto, essa viene distinta dalla filosofia e ridotta sotto il concetto generale dell'arte. Così anche nel 1902 permane, subendo, comunque, delle sostanziali modificazioni, sotto il protettorato dell'attività estetica. Nei *Lineamenti*, essa, pur emancipandosi, in qualche modo, dal dominio dell'arte, non riesce ancora a trovare la sua collocazione all'interno della logica a causa di quella concretezza che, in fondo, è da considerare la sua forza. E, proprio in quelle pagine, essa galleggia in una dimensione intermedia fra le due forme teoretiche.

Una volta delineato il quadro generale in cui questi due importanti elementi si sono venuti a collocare all'interno della riflessione crociana è possibile procedere ad un'analisi più dettagliata di questi problemi e alle soluzioni che Croce ha dato a essi confrontando le pagine del *Saggio* con le riflessioni contenute nella pagina della *Logica*.

3.3.1 La storia

Secondo Croce, Hegel, applicando la logica dialettica ai distinti, ha innescato un processo in cui, le varie determinazioni particolari dello spirito, considerate come espressioni manchevoli e insufficienti del concetto, devono essere superate e dissolte definitivamente lungo il percorso che conduce alla realizzazione del concetto puro nella sua forma più alta, quella filosofica. Croce definisce questo errore panlogismo,¹¹² intendendo con esso la tendenza a ridurre tutto alla prospettiva logica, non riconoscendo l'indipendenza delle altre attività spirituali. In una tale prospettiva, queste ultime, vengono ricondotte, attraverso una forzatura, a quell'unico problema logico attraverso il quale risolvere la complessità del reale. «Croce accusava, senza mezzi termini, Hegel di “panlogismo”. Lo accusava, cioè, di avere descritto il processo storico dello Spirito come un cammino nella esclusiva direzione della comprensione logico-filosofica, a scapito di ogni altra forma. In altri termini, secondo Croce, Hegel, dopo avere fatto “l’immortale scoperta” della Logica dialettica ha abusato di essa. Lo ha fatto col trasferire l’opposizione, che è interna a ogni forma del Reale, che, per esempio, è bello in contrapposizione al brutto, che è vero in contrapposizione al falso, che è utile in contrapposizione all’inutile e così via; con l’aver trasferito questa opposizione alle Forme distinte del Reale, contrapponendo, così, il Bello, che dovrebbe essere superato dal Vero, l’utile che dovrebbe essere superato dal Bene e così via. Con questo errore Hegel avrebbe trasformato indebitamente la distinzione in opposizione e i gradi dello Spirito in gradini ascendenti verso la pura contemplazione del “pensiero che pensa se stesso».¹¹³

Ora, per quanto riguarda la storia, è necessario fare una piccola precisazione. Come si è ripetuto più volte, nelle riflessioni che precedono il *Saggio*, il filosofo non ha ancora riconosciuto l'identità di storia e filosofia; mentre la seconda è una delle determinazioni del concetto – l'attività logica per eccellenza, la definizione – la prima rappresenta una forma *sui generis* prodotta in parte dall'attività estetica e in parte da quella concettuale. Scrive Croce: «Le proposizioni estetiche o di mera rappresentazione, intellettualmente indiscriminata, costituiscono la poesia o l'arte in genere: le

¹¹² Scrive Croce, nelle pagine del saggio, a proposito di questo importante aspetto della sua critica a Hegel, «il panlogismo, che è stato notato nel sistema di Hegel, non è altro che il complesso degli errori provenienti dal deviare della dialettica, e che io ho analizzati ed esposti a parte. E la sostituzione del pensiero filosofico a tutti gli altri processi dello spirito, i quali tutti debbono acquistare forma logica (filosofica) e perire. Ma si è avuto torto nel considerare il panlogismo come il carattere fondamentale del sistema, quando invece non è se non l'escrescenza morbosa, sorta su di esso» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 129).

¹¹³ G. Gembillo, *Benedetto Croce filosofo della complessità*, cit., p. 23.

proposizioni concettuali, o definizioni, la filosofia: i giudizi individuali, col loro carattere esistenziale, e con la polarità di soggetto e predicato, danno luogo ad una terza serie di produzioni teoretiche, nate non già dal semplice incrocio o miscuglio delle due prime (con che non si uscirebbe dall'una o dall'altra), ma dal ripensamento delle prime mediante le seconde: – alle proposizioni storiche, o storia senz'altro». ¹¹⁴ Questa attività, innestandosi tra le due, turba l'armonia delle forme distinte. Croce sa bene che non è una nuova forma dell'attività spirituale, ma, allo stesso tempo, non riesce a far quadrare le proprie riflessioni intorno a essa, non riesce, insomma, a "sistamarla". Essa è, così, costretta in un limbo, una dimensione intermedia tra l'estetico e il logico, che non può essere considerata come una distinta attività dello spirito teoretico perché, nella sfera della conoscenza, non è dato ammettere, oltre alla logica e all'estetica, una terza attività, e, il fatto che, comunque, essa appaia come il mare in cui sfociano le due attività teoretiche, dal punto di vista logico, conta poco. ¹¹⁵ Questa, in breve, la situazione all'interno della memoria del 1904-05.

Nelle pagine del *Saggio*, il ragionamento di Croce, per certi versi, si muove lontano dal problema di natura logico riguardante la natura della storia e il suo posto all'interno dell'articolazione della sfera teoretica. Il discorso, infatti, prende le mosse da uno dei temi più frequenti delle prime riflessioni di Croce intorno al pensiero di Hegel e riguarda la critica della hegeliana filosofia della storia. Eppure, nel corso delle analisi crociane intorno alle ragioni che condussero il filosofo tedesco a cadere in errore, è possibile rintracciare una consapevolezza nuova, appena accennata, che, pur prendendo le mosse da un tema apparentemente marginale rispetto a quello della natura del giudizio storico, permette al filosofo napoletano di compiere un passo avanti in direzione della risoluzione del dilemma.

¹¹⁴ B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 52. Così scriveva a Vossler, annunciando la pubblicazione dei *Lineamenti*: «Fra qualche giorno vi manderò la memoria sulla Logica. Vi è in essa un capitolo, il quarto, in cui credo di aver portato a compimento i miei lunghi studi sulla teoria della storia e aver trovato una formula definitiva. Ho ridotto la storia a giudizio individuale e ho negato che nella logica pura possano esservi giudizi individuali. Da questa proposizione ho dedotto tutta la teoria della storiografia, facendo ragione alle più diverse esigenze» (B. Croce-K. Vossler, *Carteggio* (1899-1949), cit., pp. 66-67).

¹¹⁵ Così Croce nella famosa *Postilla*, inserita nelle pagine della *Logica*, in cui prende in esame il lungo percorso che ha portato la storia dalla riduzione sotto il concetto generale dell'arte all'identità con la filosofia: «Quando nel progresso del mio pensiero (progresso lento e faticoso, perché lento e faticoso è stato per gli uomini della mia generazione ripigliare coscienza di quel che sia veramente Filosofia) intesi la vera relazione tra filosofia e scienze, e insieme mi venni liberando dalle scorie del metodo intellettualistico e naturalistico, anche la storia mi si rischiarò alquanto nella sua vera natura; e, nell'Estetica, la considerai come nascente dall'intersezione della filosofia e dell'arte; nei *Lineamenti di Logica*, feci ancora un passo avanti, e la storia mi apparve come conclusione dello spirito teoretico, il mare in cui sboccava il fiume dell'arte, ingrossato da quello della filosofia» (B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 234).

Nel capitolo precedente, Croce si è occupato del problema dell'arte mostrando il mancato riconoscimento da parte del filosofo tedesco della sua autonomia, denunciando l'abuso operato nei confronti di questa essenziale attività spirituale. L'errore è sempre quello, secondo Croce, della metamorfosi dei concetti particolari in errori filosofici; l'arte, concetto distinto, viene considerato, al pari della religione, come tappa imperfetta dello spirito nel progressivo percorso di realizzazione che conduce alla filosofia. Stando così le cose, considerata, cioè, la struttura logica che anima il sistema hegeliano, anche la storia era destinata a subire lo stesso destino dell'arte.

È evidente che Croce, nelle pagine del *Saggio*, concepisce ancora la storia nei termini espressi nei *Lineamenti*, quando afferma che «la storia, 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, pure avendo nel suo fondo la teoria e il sistema».¹¹⁶ Dopo aver fatto alcuni esempi di giudizio storico – ad esempio “Cesare fu ucciso” o “Alarico devastò Roma”, e, più in generale, tutte le proposizioni riconducibili alla forma: qualcosa è accaduto –, il filosofo passa ad approfondire le parti che compongono tale forma di giudizio, cercando di mettere in evidenza la loro articolazione interna. Prendendo in esame queste proposizioni, secondo il filosofo, è evidente «che ciascuna d'esse è costituita di elementi intuitivi, che fungono da soggetto, e di elementi logici, che fungono da predicato».¹¹⁷ Il soggetto è dato dall'intuizione, e, in quanto tale, rappresentazione particolare del reale – una rappresentazione distinta rispetto a quelle della fantasia artistica, poiché, dotata di esistenza storica –, mentre i predicati elaborati dal pensiero filosofico, che a esso si applicano, vengono a rischiarare quelle rappresentazioni particolari, proiettando su di esse la luce dell'universale. «Dall'accennata gnoseologia storica si desume che ogni progresso del pensiero filosofico si traduce in progresso della conoscenza storica».¹¹⁸ Storia e filosofia sono, così, pensate in strettissima relazione; ma, allo stato attuale, non si intravede ancora la loro identità. E ciò non dipende affatto, come si può intuire, dalla natura della storia – la quale mostra già quel carattere universale-concreto che sarà al centro della rivoluzione logica operata da Croce all'interno della propria filosofia –, ma dalla maniera di concepire l'attività filosofica, ancora intesa come definizione, che, come Croce ha ribadito qualche anno prima nei *Lineamenti* non è scomponibile in un soggetto e un predicato, ma è formata

¹¹⁶ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 93.

¹¹⁷ Ivi, p. 94

¹¹⁸ *Ibidem*.

solo da predicati. Scriveva Croce: «Ma specialmente ci sembra, in forza della identificazione di giudizio logico e definizione, che non sia da ammettere, nel giudizio logico, la distinzione di un soggetto e di un predicato, appunto perché esso non contiene elementi eterogenei che possano l'uno funzionare da soggetto e l'altro da predicato».¹¹⁹

Eppure, nelle pagine del *Saggio* da noi prese in esame nel secondo capitolo, Croce, esponendo la parte viva del pensiero hegeliano, e evidenziando la sua più grande scoperta, la logica della filosofia, aveva messo a fuoco i caratteri del concetto, e tra di essi aveva identificato la concretezza. Il concetto gli si era mostrato in tutta la sua forza come universale-concreto, come pensiero filosofico tutt'altro che astratto, ma, al contrario, radicato nella vita pulsante del reale e collegato al suo svolgimento storico. Ma, nonostante questa importantissima presa di coscienza, Croce, nei capitoli successivi, non ha portato alle estreme conseguenze questa nuova consapevolezza, permanendo nella propria convinzione che l'attività logica, in quanto pensiero dell'universale, non può ammettere elementi particolari che possano fungere da soggetto del giudizio, ma deve avere a che fare solo con le categorie e con i loro predicati, e, per tanto, non può essere assimilato alla forma del giudizio storico-individuale. Quest'ultimo, quindi, è condannato a permanere in quella terra di nessuno, sospesa fra le due dimensioni teoretiche; diverso dall'attività estetica, poiché necessita del pensiero concettuale, ma, allo stesso tempo, distinto dalla filosofia.

Tutti gli elementi necessari alla soluzione del problema sono presenti, ma Croce non dimostra ancora di avere acquisito la consapevolezza necessaria per potere superare e risolvere l'annoso problema della storia. Ciò che più lo interessa in queste pagine – ed è comprensibile visto il carattere dell'opera – è mettere a fuoco le grandi verità esposte da Hegel e gli errori che quelle verità hanno insidiato. Soltanto una volta rimeditate queste importanti riflessioni, Croce – come era avvenuto per i problemi relativi alla dialettica e alla relazione dei distinti –, forte del nuovo bagaglio concettuale, potrà affrontare le questioni interne al proprio sistema e risolverle. Per il momento, l'obiettivo principale delle riflessioni del filosofo è il confronto con il pensiero di Hegel, e come dicevamo, la sua filosofia della storia.

Croce ha ribadito lo stretto legame che sussiste fra il giudizio storico e l'elaborazione concettuale dei predicati che, insieme al soggetto, stanno alla base di tale forma di giudizio. Bisogna però stare attenti e mantenere ben salda la distinzione, perché «la storia

¹¹⁹ B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 26.

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».¹²⁰ Nella relazione che lega le diverse determinazioni della sfera teoretica, il passaggio da una forma all'altra non solo è ammesso, ma rappresenta la vita stessa dello spirito nel suo sviluppo; allo stesso modo in cui il poeta, passando dalle rappresentazioni al pensiero dell'universale, è già filosofo, così, anche chi parte dall'indagine storica e, attraverso la riflessione intorno ai predicati, approda alla dimensione logica, è da considerarsi tale. Anzi, a guardar bene, rispetto all'estetica, il passaggio risulta più agevole poiché il giudizio storico, in certa misura, partecipa della vita del concetto logico, il quale gli fornisce i predicati attraverso cui formulare giudizi.

Ma, spesso, nella storia della filosofia, si è intesa in un modo diverso questa stretta relazione che lega le due forme. Ammesso un principio metafisico che regoli, dall'esterno, il corso storico, e considerata la ricerca storica come di per sé insufficiente a cogliere la ragione che muove il reale, si è pensato di correggere questa attraverso una filosofia della storia. Una storia superiore, razionale, che, innalzandosi sul semplice dato storico, riesce a cogliere la legge, esterna alla storia, che anima il divenire. «Che cosa importa porre siffatta idea di una filosofia della storia, quale storia di secondo grado? Né più né meno, che l'annullamento della storia. Giacché quel secondo grado, quella postulata considerazione filosofica della narrazione storica, quella storia filosofica, sarebbe poi la vera storia, rispetto alla quale la storia degli storici si svelerebbe come errore, perché costruita con un metodo che non conduce alla verità o, che è lo stesso, non conduce alla piena verità. All'apparire della seconda forma, la prima si dissolverebbe; o meglio, si dissolverebbe appunto perché sarebbe non una forma, ma qualcosa d'informe. L'idea di una filosofia della storia è il disconoscimento dell'autonomia della storiografia, a beneficio dell'astratta filosofia. Ogni volta che si pone quell'esigenza, par di sentir sonare le campane a morto per la storia degli storici».¹²¹ Allo stesso modo dell'arte, di cui viene proclamata l'avvenuta dipartita, anche la storia è destinata, se pensata in questi termini, a capitolare. «Hegel

¹²⁰ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 94.

¹²¹ Ivi, p. 94-95. «I quali, infatti – docili di solito, se alcuno li avverta circa un progresso della scienza o della filosofia che possa rischiarare meglio qualche parte della loro opera di narratori, – 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. A un dipresso come se a un pittore o a un musicista si ordinasse di consegnare, dopo averlo compiuto, il suo quadro o il suo spartito ai filosofi, che lo eleveranno a seconda potenza introducendovi filosofiche pennellate e filosofici accordi» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 95).

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». ¹²² Croce, avendo da poco chiuso il suo lavoro di traduzione dell'*Enciclopedia* – attività questa che gli aveva permesso di comprendere in maniera approfondita l'organizzazione interna al sistema hegeliano – riesce a cogliere il rischio collegato a tale visione. Il problema della filosofia della storia presente nelle pagine dell'*Enciclopedia*, seppure trattato di sfuggita e senza riflessioni approfondite, ¹²³ offre comunque a Croce la possibilità di cogliere tale elemento all'interno della totalità del sistema e di inserirlo nella riflessione generale intorno all'errore di Hegel.

«Si potrebbero opporre a questa nostra interpretazione della teoria di Hegel circa la filosofia della storia le parecchie dichiarazioni dell'autore sul gran rispetto che si deve ai dati di fatto. Ma bisogna poi esaminare quale valore esse possano ritenere». ¹²⁴ Si pensi al passo appartenente alle *Lezioni sulla filosofia della storia* in cui il filosofo tedesco, indagando il carattere della considerazione filosofica della storia, si sofferma sulla questione dell'accidentalità. Scrive Hegel: «La considerazione filosofica non ha altro intento che quello di eliminare l'accidentale. Accidentalità è lo stesso che necessità esteriore, cioè necessità che risale a cause le quali non sono esse stesse che circostanze esteriori. Dobbiamo ricercare nella storia un fine universale, il fine ultimo del mondo, e non uno scopo particolare dello spirito soggettivo o del sentimento; lo dobbiamo intendere attraverso la ragione, che non può porre il proprio interesse in un particolare scopo finito, ma solo in quello assoluto». ¹²⁵ Il pensiero razionale della storia distingue nei fatti ciò che è necessario, in una prospettiva finalistica che ha ben chiara la meta che lo Spirito deve raggiungere, e ciò che è invece, per lo stesso motivo, da considerare accidentale. Gli

¹²² Nelle pagine di *Teoria e storia della storiografia*, il confronto di Croce con la filosofia della storia hegeliana sarà ancora più approfondito. Nelle riflessioni dedicate a Hegel all'interno del quarto e ultimo volume della *Filosofia dello spirito*, Croce mostra una conoscenza più approfondita rispetto a quella dimostrata in queste pagine, in cui il punto di riferimento essenziale è costituito principalmente dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, delle riflessioni hegeliane raccolte nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*.

¹²³ Esso è infatti affrontato da Hegel, quasi esclusivamente, nei §§ 548 e 549 raccolti sotto il titolo *La storia universale*.

¹²⁴ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 97.

¹²⁵ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* [1882-1831], vol. I, *La razionalità della storia*, trad. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 8.

elementi riconducibili a quest'ultima specie, secondo Hegel, conducono lontano dal riconoscimento della ragione che anima l'intero corso storico, poiché, essendo, appunto, non necessari, fanno deviare l'indagine su considerazioni marginali, le quali nulla possono aggiungere alla coscienza dello svolgimento della storia dello Spirito. Ma, come sottolinea Croce, «se l'accidentabilità e l'individualità sono davvero estranee alla filosofia, se non si può conoscerle fuorché empiricamente, della storia non si può fare la filosofia a priori, ma per l'appunto, solamente la storia. E, se si fa una filosofia della storia, quell'accidentale e individuale, e quel metodo storico ed empirico, vengono disconosciuti e rifiutati. Dal dilemma non si esce».¹²⁶

Concentrandosi sulla natura del metodo utilizzato da Hegel nel corso delle sue riflessioni sulla storia, scrive Croce: «Che questa storiografia filosofica debba avere metodo suo proprio, diverso dal metodo della storiografia ordinaria, Hegel afferma, rivendicandole il carattere di costruzione *a priori*».¹²⁷ Effettivamente, Hegel ribadisce con forza il carattere aprioristico della storia, in quanto rivendica la razionalità del presupposto che giace alla base del divenire storico e che presiede all'intero svolgimento:

Il far nella storia il presupposto di uno *scopo*, che è in sé e per sé, e delle determinazioni che si svolgono da esso conformi al concetto, è stato chiamato una considerazione *a priori* della storia; e si è mosso rimprovero alla filosofia pel suo modo aprioristico di scrivere la storia. Intorno a ciò, e intorno alla storiografia in generale, è da fare un'avvertenza più speciale. Che in fondo alla storia, – e cioè, essenzialmente, alla 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 sé stesso come necessario filosoficamente, e quindi come necessario in sé e per sé. Il biasimo può concernere soltanto il presupporre rappresentazioni o pensieri arbitrari, e voler trovare ad essi conformi gli avvenimenti e rappresentarli in tal modo.¹²⁸

¹²⁶ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 97.

¹²⁷ Ivi, p. 96.

¹²⁸ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 520. «Ma per quel che riguarda il vero ideale, l'idea della ragione stessa, la nozione al cui acquisto la filosofia deve aiutare è che il mondo reale è come dev'essere, che la volontà razionale, il bene concreto è effettivamente la forza massima, la potenza assoluta che traduce sé stessa in atto. Il bene verace, la ragione divina universale è anche potenza di realizzazione di sé medesima. Nella sua rappresentazione più concreta, questo bene, questa ragione è Dio. Il bene, non solo come idea in generale ma come attività efficace, è ciò che chiamiamo Dio. Ciò che la filosofia scorge ed insegna è che nessuna forza ha il sopravvento su quella del bene, cioè di Dio, in modo da impedirle di farsi valere: Dio prevale, e la storia del mondo non rappresenta altro che il piano della Provvidenza. 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 giustificare la realtà vilipesa. Infatti la ragione è la percezione dell'opera di Dio» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., p. 65).

La ragione è nella storia e dirige la storia del mondo, di cui rappresenta il principio necessario.¹²⁹ Hegel si meraviglia dell'opposizione nei confronti della sua rivendicazione dell'elemento *a priori* come base imprescindibile su cui fondare la sua filosofia della storia, ribattendo che, anche gli storici fanno uso di costruzioni aprioristiche, le quali, nel confronto con quelle che stanno alla base della considerazione filosofica della storia, risultano insufficienti, arbitrarie e astratte. Nel corso di questi ragionamenti, come sottolinea Croce, il filosofo tedesco sembra rivendicare «l'esigenza di un *a priori* meglio elaborato, notando che anche gli storici ordinari fanno storie *a priori*, ossia muovono da certe loro rappresentazioni e pensieri, difettosi e arbitrari bensì, ma pur sempre *a priori*».¹³⁰ E, infatti, nelle righe dell'*Enciclopedia* che seguono quelle già citate nel passaggio precedente, scrive Hegel: «Ma di siffatto procedimento aprioristico si sono resi colpevoli oggigiorno specialmente quelli che pretendono di essere puri storici, e che, all'occasione, si dichiarano avversi al filosofare in genere e al filosofare nella storia; la filosofia è per essi una vicina incomoda, come quella che si oppone ai loro arbitri e capricci. [...] E alle escogitazioni prammatizzanti di ragioni e di nessi psicologici sono succedute le immaginazioni, come quelle circa una condizione primitiva e circa un popolo primitivo, che si sarebbe trovato in possesso della verace conoscenza di Dio e di tutte le scienze; dei popoli sacerdotali, e più specialmente, per es., di un epos romano, il quale sarebbe stato la fonte delle notizie, che passano».¹³¹ Hegel muove guerra agli storici di professione rivendicando per sé la comprensione più profonda della storia e mettendo in luce le astrattezze che muovono le loro ricerche storiche, le quali, tra l'altro, perdendosi nel labirinto di fatti accidentali e ininfluenti, non riescono a cogliere l'intima legge che tiene insieme i fatti storici. La considerazione filosofica della storia può fare a meno dell'accidentale, anzi, ha proprio il compito di liberare dagli elementi estrinseci il nucleo

¹²⁹ «Intorno al concetto della filosofia della storia, da noi presupposto in via provvisoria, voglio anzitutto osservare che, come ho detto, si rimprovera in prima linea alla filosofia di accostarsi alla storia con pensieri, e di considerarla secondo pensieri. Ma l'unico pensiero che essa porta con sé è il semplice pensiero della ragione: che la ragione governi il mondo, e che quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente. Questa convinzione e nozione è un presupposto, rispetto alla storia come tale» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., p. 7).

¹³⁰ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 96.

¹³¹ «Fra l'altro, non dobbiamo lasciarci sedurre dagli storici di professione; che, almeno fra gli storici tedeschi, e persino fra quelli che godono di grande autorità e menano gran vanto del cosiddetto studio delle fonti, ve ne sono alcuni che fanno ciò che rimproverano ai filosofi, e cioè costruiscono finzioni aprioristiche nella storia. Per esempio, è un'invenzione molto diffusa che ci sia stato un primo e antichissimo popolo, il quale, istruito direttamente da Dio, sia vissuto in perfetta intelligenza e saggezza e con profonda esperienza di ogni legge della natura e di ogni verità dello spirito; o che sia esistito questo o quel popolo sacerdotale; o, per citare qualcosa di più specifico, che vi sia stata un'epica romana, a cui gli storici romani abbiano attinto la storia più remota. Apriorismi di tal fatta noi intendiamo lasciarli agli spiritosi storici di professione, presso i quali, fra di noi, essi non sono insoliti» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., p. 10).

razionale dello svolgimento. Nomi, date e altri elementi esteriori devono essere considerati come semplici dati, i quali non concorrono in alcun modo alla comprensione razionale dello sviluppo storico.

Queste considerazioni trovano la loro prova più evidente, secondo Croce, quando si passa a considerare l'indagine hegeliana tesa a rintracciare «l'andamento necessario della ragione nel mondo storico. La storia del mondo è il progresso nella coscienza della libertà: i suoi singoli momenti e gradi sono i vari spiriti nazionali (*Volksgeister*), i vari popoli: ciascuno dei quali è destinato a rappresentare un sol grado e a eseguire una sola parte nell'azione totale».¹³² Nelle pagine dell'*Enciclopedia* il filosofo tedesco, dopo essersi soffermato, nei paragrafi precedenti, sulle dinamiche relative al diritto e al problema dello stato, passa a esporre il concetto di storia universale intesa come dialettica degli spiriti dei popoli – che presi di per sé sono soggetti alla determinatezza storica e geografica – la quale si esprime attraverso il giudizio del mondo. Scrive Hegel: «Questo movimento è la via per la liberazione della sostanza spirituale, il fatto mediante cui lo scopo assoluto del mondo si adempie nel mondo; lo spirito, che prima è solo *in sé*, giunge alla coscienza e all'autocoscienza, e per tal modo alla rivelazione e realtà della sua essenza in sé e per sé e diventa anche esternamente *universale*, diventa lo *spirito del mondo*. Giacché questo svolgimento ha luogo nel tempo e nell'esistenza, e perciò in quanto storia, i suoi singoli momenti e gradi sono gli spiriti dei vari popoli: ciascuno come singolo e naturale in una determinazione qualitativa è destinato a riempire solo un grado, e ad eseguire solo un compito nell'azione totale».¹³³ Ogni popolo ha un proprio fine, e, una volta raggiunto, in

¹³² B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 96-97. Per una indagine sul legame fra il concetto di “storia universale” – a cui Croce si oppose sempre ma che, secondo l'autore, rappresenta comunque un “nucleo fortemente caratterizzante” del pensiero crociano – e la filosofia di Benedetto Croce cfr. D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Bologna 2006. Su questo tema, inoltre, cfr. F. Tessitore, *Croce e la storia universale*, in AA. VV., *Croce filosofo...*, cit., pp. 611-630. Per una ricostruzione completa e approfondita del problema della storia nella filosofia di Croce, dai primi scritti fino alle ultime fatiche filosofiche, cfr. il già citato volume di Franchini intitolato *La teoria della storia di Benedetto Croce*.

¹³³ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., pp. 519-520. «Gli spiriti dei popoli sono i membri del processo per cui lo spirito giunge alla libera conoscenza di sé. I popoli peraltro sono esistenze per sé – qui non abbiamo a che fare con lo spirito in sé –, e come tali hanno un'esistenza naturale. Essi sono nazioni, e per tale aspetto il loro principio è un principio naturale; e poiché i principi sono distinti, così naturalmente lo sono anche i popoli. Ognuno ha il suo principio proprio, a cui tende come a suo fine; raggiunto il quale, non ha più nulla da fare nel mondo» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., p. 49). Ogni popolo, in quanto dotato di esistenza particolare, una volta portato a compimento il proprio destino, deve lasciare il campo ad un altro che, nella progressiva realizzazione dello spirito, rappresenta la più alta realizzazione di esso: «Lo spirito particolare di un popolo soggiace alla transitorietà, tramonta, perde la sua importanza per la storia del mondo, cessa di essere il portatore del concetto supremo che lo spirito ha conquistato di sé. Il popolo del momento, il dominatore è infatti volta per volta quello che ha concepito il più alto concetto dello spirito. Può avvenire che popoli, portatori di concetti non così alti, continuino ad esistere: nella storia del mondo vengono messi in disparte» (Ivi, p. 55).

quanto momento determinato della storia del mondo, il suo ruolo viene meno; esso, tramontando, cede il passo agli altri popoli che, investiti dallo Spirito, hanno il compito di animare la storia del mondo e proseguirne lo sviluppo, contribuendo, con la loro attività determinata e particolare, alla piena realizzazione della ragione. Una volta superati, essi possono anche sopravvivere, ma divengono ininfluenti per quanto riguarda la storia universale.

Questi, in breve, alcuni elementi essenziali della concezione hegeliana relativa alla filosofia della storia e della critica crociana mossa nei confronti di essa. «Che la filosofia della storia, così concepita, non soffra accanto a sé la storia propriamente detta, e la neghi, non solo si deve aspettare come conseguenza del suo principio, ma è detto anche, con sufficiente chiarezza, in parecchie proposizioni di Hegel. E già il fatto stesso ch'egli definisca la filosofia della storia "la contemplazione pensante della storia" (ricordando, subito dopo, che il pensiero è ciò che solo distingue l'uomo dall'animale), viene a confermare che la storia come tale, o non è, secondo lui, un pensiero, o è un pensiero imperfetto».¹³⁴

La storia, secondo Croce, stritolata tra le spire di quel divenire razionale, rappresentato dallo svolgimento storico della ragione, o perde completamente il proprio ruolo, poiché svuotata di senso, o deve essere pensata come un pensiero imperfetto che, solo attraverso il pensiero razionale può essere superato e inverato. La filosofia della storia coglie dunque ciò che nel divenire deve essere considerato come essenziale, liberandosi, come abbiamo visto, di quell'accidentalità che rappresenta, stando così le cose, una zavorra ingombrante che ostacola il raggiungimento della piena conoscenza storica. In tale visione, la storia, pur essendo un'attività particolare dello spirito viene considerata come una conoscenza erronea, imperfetta, che soltanto nella sua realizzazione nel pensiero filosofico trova il suo senso più profondo. E, come non manca di sottolineare Croce, è curioso che la massa di fatti accidentali, estromessi da Hegel, non subisca una sorte migliore. Scrive Hegel, a proposito della estraneità dei fatti particolari al nucleo razionale della storia: «La massa delle altre singolarità è una massa superflua, a raccogliere la quale fedelmente ne vengono oppressi ed oscurati gli oggetti degni della storia: la caratteristica essenziale dello spirito e del suo tempo è contenuta sempre nei grandi avvenimenti. Perciò un retto senso ha

¹³⁴ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 99. «Tuttavia la filosofia della storia non è altro che la sua considerazione pensante; e il pensiero è appunto ciò che non possiamo omettere mai. Poiché l'uomo è pensante: per questo egli si distingue dall'animale. In tutto ciò ch'è umano – sentimento, nozione, conoscenza, impulso, volontà – in quanto, è umano e non animale, vi è un pensiero: e quindi esso è anche nell'attività che si esercita ogni volta che ci si occupa di storia» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., p. 3).

condotto a rinviare simiglianti rappresentazioni del particolare ai romanzi (quali sono quelli celebri di Walter Scott, ecc.)».¹³⁵ Rimandando tali fatti al romanzo e alla letteratura in genere (poema, racconto etc.), Hegel, in sostanza, li condanna – seppure per una via diversa – allo stesso destino che la storia, da cui essi provengono, è costretta a subire. Ricondotti alla forma dell'arte – tenendo sempre presente la concezione hegeliana che fa dell'arte una forma transitoria all'interno del percorso che porta al sapere – i fatti ininfluenti, una volta separati dalla storia, finiscono per ricongiungersi a essa nella Filosofia in cui entrambe le forme, arte e storia, si dissolvono nella piena realizzazione dello spirito.

Com'è chiaro, la concezione che ci sia una parte del reale da considerare ininfluente, elemento inessenziale allo sviluppo del divenire, non può che essere contrastata da Croce il quale afferma in proposito: «Come la realtà non ha né nocciolo né corteccia ed è di un sol getto, come l'interno e l'esterno sono tutt'uno (ed Hegel ce l'ha insegnato), così la massa dei fatti è una massa compatta, che non si sdoppia in nucleo essenziale e corteccia inessenziale, in fatti intrinsecamente necessari ed exteriorità superflue».¹³⁶

Il pensiero di Hegel, che nelle pagine precedenti del saggio, aveva mostrato la via a Croce per poter intendere la realtà nel suo divenire, portando alla luce quella forza vitale che intreccia e mette in moto ogni elemento della realtà, finiva per cadere in un dualismo in cui soltanto alcuni aspetti del reale sono degni di essere considerati razionali. «Quella stessa filosofia, 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*».¹³⁷

Si può dire che Croce – il quale nelle pagine dei *Lineamenti* non aveva riconosciuto la storia come una delle distinte determinazioni, ma l'aveva posta sotto la tutela della due forme teoretiche – dedicando alla storia un posto importante all'interno del discorso relativo alla metamorfosi dei concetti particolari in errori filosofici, abbia intuito che essa deve essere considerata come una delle forme particolari dell'attività spirituale; ma, allo stesso tempo, continuando a concepire la filosofia come definizione, e in quanto tale attività universale, distinta dalla particolarità di cui è profondamente intrisa la storia, è evidente che il filosofo non è riuscito a compiere il passo decisivo in direzione del

¹³⁵ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 522.

¹³⁶ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 101.

¹³⁷ *Ibidem*.

riconoscimento della profonda connessione che stringe la definizione al giudizio individuale. Bisognava comprendere la natura di quello stretto legame – così stretto da poterlo concepire come identità – che tiene insieme storia e filosofia. E Hegel, nonostante il suo errore – che, comunque, dà a Croce la possibilità di riflettere in maniera profonda sulla storia –, si dimostra un buon maestro. «Affamata di storia, nutrita di storia, la filosofia di Hegel faceva poi, senza rendersene ben conto, la propaganda del digiuno».¹³⁸ Ora spettava a Croce, compreso l'errore di Hegel, evitare alla filosofia quel digiuno a cui il filosofo tedesco l'aveva costretta, e lasciarla nutrire della preziosa linfa del divenire storico.

Ed è nelle pagine della *Logica* che Croce, rielaborando i numerosi spunti e le riflessioni innescate dalle pagine del *Saggio*, amplificate dalla composizione della *Filosofia della Pratica*,¹³⁹ riesce a giungere alla risoluzione del problema logico relativo alla storia.¹⁴⁰ La mancata identificazione di giudizio individuale e definizione che gravava da tempo sulle considerazioni crociane intorno a questa importante attività dello spirito, doveva essere ora affrontata e risolta. E, come abbiamo avuto modo di sottolineare nelle pagine precedenti, non tanto dal lato del giudizio storico, il quale, derivando dall'unione, tutt'altro che estrinseca, di particolare e universale, ha sempre partecipato a quell'universale-concreto che il confronto con Hegel ha mostrato essere il carattere del concetto; al contrario, il vero fronte concettuale su cui Croce deve concentrare i propri sforzi è la concezione della filosofia, considerata esclusivamente come universale, e in quanto tale, rifuggente dalla particolarità.

E, infatti, il ragionamento che Croce compie nei confronti del giudizio individuale, o storico, non si muove molto lontano rispetto a quello espresso nelle opere precedenti. «Come tutti i caratteri che si assegnano alla Filosofia sono varianti verbali dell'unico carattere di essa, che è il concetto puro, così tutti i caratteri della Storia o Storiografia si riducono alla definizione e identificazione della Storia col giudizio individuale. E, in

¹³⁸ Ivi, p. 102.

¹³⁹ Cfr. il capitolo V di *Filosofia della pratica* intitolato *Identità di volizione e azione e distinzione tra volizione e accadimento*.

¹⁴⁰ «La questione che, a questo riguardo, la filosofia di Croce presenta, è così intricata e tormentata, così ricca di svolgimenti e anche di sorprese che, nel cercare di narrarne la storia, dipanando i molti fili che vi si intrecciano, ci occorsero, altra volta, assai più pagine di quante qui non siano concesse. La distinzione, netta e perentoria, dei due giudizi, era stata affermata nei *Lineamenti di logica*, pubblicati fra il 1904 e il 1905; era stata mantenuta nel saggio hegeliano dell'anno successivo; tornava, come differenza fra il giudizio pratico-individuale e quello pratico-cosmico, nella *Filosofia della pratica* (1908); e persino nella *Logica* del 1909 sembrava dovesse essere ribadita, se è vero che, riproposta nelle prime due sezioni della prima parte, soltanto nella terza veniva posta in questione, era criticata e, quindi, risolta in unità-identità» (G. Sasso, *Filosofia e idealismo* I, cit., p. 206).

quanto giudizio individuale, la storia è sintesi di soggetto e predicato, di rappresentazione e concetto: l'elemento intuitivo e l'elemento logico sono in lei inseparabili».¹⁴¹ Il discorso appare in sintonia con la precedente identificazione di giudizio individuale e storia. Esso è sintesi di soggetto e predicato, particolare e universale, la quale non deve essere considerata come giustapposizione di due elementi estranei, ma piuttosto come legame inseparabile in cui le parti che partecipano alla sintesi si compenetrano in maniera profonda. Nell'incontro dell'universale e del particolare rivive quella forza che anima il divenire storico e muove l'intera vita dello spirito. «L'elemento rappresentativo e l'elemento concettuale non possono nel giudizio storico separarsi, e neppure propriamente distinguersi, salvo che non si voglia dissolvere il racconto storico per tornare alla pura intuizione [...]. Fuori del giudizio individuale, non c'è né soggetto né predicato; e fuori del racconto che sintetizza rappresentazione e concetto, e rappresentando esistenzializza e giudica, non c'è storia».¹⁴² Nel giudizio, pertanto, il soggetto, che rappresenta l'elemento storico, si lega in maniera indissolubile con il predicato universale. La storia, dunque, ha bisogno del pensiero filosofico, poiché, per formulare i propri giudizi, non può fare a meno dei predicati categoriali che la filosofia elabora. In queste pagine, Croce ha buon gioco ad affermare la connessione profonda che esiste fra il giudizio storico e le categorie concettuali, poiché, in fondo, non deve fare altro che riproporre quello che, almeno dal 1904, rappresenta un dato acquisito, ma non totalmente compreso, del proprio sistema.

Il problema si complica quando il filosofo passa a esaminare quella forma di giudizio, proprio della riflessione filosofica, che, nelle opere precedenti, ha preso il nome di definizione. La definizione, infatti, era stata connotata come il pensiero dell'universale, e, in quanto tale – se si esclude l'importante contributo da essa dato alla formazione del giudizio individuale, il quale, nella formulazione dei propri enunciati, ha bisogno dei predicati universali –, totalmente estranea al giudizio storico. Quest'ultimo, infatti, a causa del suo carattere particolare, era stato escluso dalla sfera logica, rimanendo in una dimensione intermedia alle due attività teoretiche. Scrive Croce, portando oltre le proprie riflessioni, e giungendo, finalmente, alla soluzione del problema: «La condizionalità della filosofia per la storia è stata resa evidente dalle considerazioni che precedono. Ma è ora necessario affermare, con non minore nettezza, la condizionalità della storia per la filosofia. Se storia non è possibile senza l'elemento logico ossia filosofico, filosofia non è

¹⁴¹ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 205.

¹⁴² Ivi, p. 217.

possibile senza l'elemento intuitivo ossia storico».¹⁴³ Si percepisce chiaramente un cambio di rotta che, se considerato alla luce delle sistemazioni precedenti, rappresenta una vera e propria rivoluzione concettuale all'interno della struttura del sistema. Ma qual è il ragionamento attraverso cui il filosofo riesce a ribaltare la prospettiva logica riguardante la definizione? Nei *Lineamenti*, Croce aveva affermato che non è possibile distinguere, all'interno del giudizio logico, un soggetto e un predicato, poiché la definizione, avendo a che fare solo con concetti universali, è composta da due predicati di cui, in tale formula, è ribadita l'identità. Affermare che "la morale è una forma dello spirito pratico", equivale a sottolineare l'intima connessione di questi due concetti, mettere in evidenza la relazione che intercorre fra le varie categorie e la vita dello spirito. Scrive Croce, centrando l'attenzione sulla dimensione storica, che, seppure non appare a prima vista evidente, penetra in maniera profonda questa forma di giudizio: «In effetto, una proposizione filosofica o definizione o sistema (come l'abbiamo chiamata) nasce nella mente di un determinato individuo, in un determinato punto del tempo e dello spazio, e tra condizioni determinate; ed è perciò, sempre, storicamente condizionata. Senza le condizioni storiche, che pongono la domanda, il sistema non sarebbe quello che è».¹⁴⁴

La definizione non vive in un mondo iperuranio in cui, tagliato ogni collegamento con il reale e il suo costante divenire, l'universale gode di se stesso e della propria perfezione. Una perfezione del genere equivarrebbe alla vuota astrattezza, e, in una tale dimensione, il pensiero filosofico morirebbe asfissiato. Al contrario, la definizione, questo concetto del concetto, viene espressa da un soggetto storico che, stimolato da un problema altrettanto storico, si rivolge a essa per risolverlo. Come sottolinea Croce, «cangiando la storia, la filosofia cangia anch'essa; e poiché la storia cangia a ogni istante, la filosofia è, a ogni istante, nuova».¹⁴⁵ La lezione hegeliana non è passata invano, il concetto è finalmente riconosciuto come l'universale-concreto, e la filosofia, che del concetto si nutre, nell'individuazione di questo imprescindibile carattere storico, viene intesa nel suo rapporto di identità con la storia. «Per fini didascalici filosofia e storia, come sappiamo, vengono bensì distinte col considerare filosofia quella forma di esposizione in cui è dato risalto al concetto o sistema, e storia quella in cui il risalto è del giudizio individuale o racconto. Ma, per ciò stesso che il racconto include il concetto, ogni racconto vale a chiarire e risolvere problemi filosofici, e, per converso, ogni sistema di concetti getta luce

¹⁴³ Ivi, p. 223.

¹⁴⁴ Ivi, p. 223.

¹⁴⁵ Ivi, p. 226.

sui fatti; onde la conferma della bontà del sistema è nella potenza di cui esso dà prova nell'interpretare e narrare la storia: la pietra di paragone delle filosofie è la storia». ¹⁴⁶

Come sottolinea Antoni, a proposito di questa importantissima acquisizione crociana, Croce si spinge oltre rispetto al filosofo tedesco, poiché, «là dove Hegel aveva soltanto intraveduta l'identità di filosofia e storia della filosofia (formulata dal Gentile con l'immagine del circolo), Croce ha potuto identificare la filosofia con la storiografia, in quanto il concetto cessò di apparirgli per sé stante, nella sua astrattezza metafisica, per realizzarsi nel rischiarare e vagliare le individualità offerte dalla storia». ¹⁴⁷

Così filosofia e storia, dopo un lungo periodo in cui sono state considerate come separate – seppure sempre in relazione – si incontrano nell'unica forma logica del concetto, inteso come l'universale-concreto che, nel dialogo con Hegel, si è mostrato come l'anima del reale. «Dall'intuizione, che è individuazione indiscriminata, si sale all'universale, che è individuazione discriminata; dall'arte alla filosofia, che è storia. Il secondo grado, appunto perché secondo, è più complesso del primo; ma questa complessità non importa che esso sia come spezzato in due minori gradi, filosofia e storia. Il concetto, con un sol colpo d'ala, afferma sé stesso e s'impadronisce della realtà tutta, che non è diversa da lui, ma è lui stesso». ¹⁴⁸

3.3.2 *La natura*

Nella breve introduzione a questo paragrafo, si è ribadito che il problema della natura rappresenta un nodo centrale all'interno della fase sistematica del filosofo napoletano, un problema che solo attraverso una lunga riflessione Croce è riuscito ad affrontare e dirimere definitivamente.

¹⁴⁶ Ivi, p. 232. A proposito del riconoscimento del carattere storico-individuale della definizione, e della genesi sofferta di tale teoria, scrive Sasso: «Fu, del resto, lo stesso Croce che, scrivendo la famosa *Postilla* che, nella *Logica* del 1909, tiene dietro al capitolo sulla identità della filosofia e della storia, avvertì che, per la conclusiva novità di questo esito, il sistema non avrebbe potuto essere letto e inteso come se, in esso, le conclusioni fossero state analiticamente ricavate da premesse che fin dall'inizio le contenessero in sé. In realtà, la questione che qui si sta dibattendo è assai più complessa, assai più difficile e, infine, assai più intrinseca alle ragioni profonde per le quali, avendo escluso che la "definizione logica" potesse mai esser privata della sua ultrarappresentativa purezza, dopo lungo indugio e non poche esitazioni Croce si risolse a svelarne, entro la trama logico-definitoria, la concretezza individuale e rappresentativa» (G. Sasso, *Filosofia e idealismo* I, cit., p.207).

¹⁴⁷ C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 44.

¹⁴⁸ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 233.

Mentre per la risoluzione delle questioni relative alla storia, si è dovuto attendere, come si è visto, la composizione della *Logica*, perché le riflessioni intorno alla natura logica del giudizio individuale potessero raggiungere una formulazione matura; per quanto riguarda il problema della natura – e quello a esso strettamente connesso del posto dell’Intelletto all’interno del sistema –, già a partire dai *Lineamenti*, Croce mostra una maggiore sicurezza speculativa, offrendo delle importanti considerazioni intorno a esso. La teoria dello pseudoconcetto rappresenta uno degli elementi centrali della filosofia crociana, e descriverne in maniera approfondita la genesi e lo sviluppo ci porterebbe lontano dalle nostre ricerche oltre a richiedere, data la sua complessità, un’ampia riflessione.¹⁴⁹ In queste pagine, dunque, non possiamo fare altro che fornire alcune linee essenziali, per potere comprendere l’importanza e la portata rivoluzionaria che la formulazione di queste teorie crociane ha avuto all’interno del dibattito contemporaneo intorno al valore delle scienze, non perdendo mai di vista la prospettiva principale di questo lavoro. Infatti, anche per quanto riguarda questo discorso, Hegel rappresenta un punto di riferimento essenziale attraverso cui Croce, in un confronto serrato, riesce ad affinare, in maniera sempre più efficace, le proprie riflessioni filosofiche. Non bisogna dimenticare, inoltre, che, per quanto riguarda le scienze e l’idea di natura – spesso al centro delle riflessioni hegeliane – Hegel poteva offrire al filosofo napoletano numerosi spunti e intuizioni che andavano ad

¹⁴⁹ Per un’analisi approfondita della teoria dello pseudoconcetto e dei problemi relativi al carattere delle scienze cfr. G. Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, cit., e, in particolare, il capitolo quarto, intitolato *La prima formulazione « logica » del problema* (Ivi, pp. 153-226) e il capitolo sesto *Pensare, classificare, calcolare* (Ivi, pp. 265-308); Id., *La filosofia e le scienze in Croce: una distinzione metodologica*, in AA. VV., *La tradizione filosofica crociana a Messina*, a cura di G. Giordano, Armando Siciliano, Messina 2002, pp. 147-170; G. Giordano, *Ancora sulla svalutazione crociana delle scienze*, in «Diacritica», anno II, fasc. 1 (7), 25 febbraio 2016, pp. 29-40, Id., *Una questione aperta: Croce e le scienze*, in Bollettino della Società Filosofica Italiana, 2017, gennaio-aprile, pp. 29-47; Id., *Felice Ippolito scienziato crociano*, in AA. VV., *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli III*. 1, *L’età contemporanea*, a cura di M. Castellana, F. Ciraci, D. M. Fazio, D. Ria, D. Ruggieri, Congedo, Galatina (Lecce) 2008, pp. 409-429; G. Sasso, *La questione dello pseudoconcetto*, in Id., *Benedetto Croce, La ricerca della dialettica*, cit., pp. 57-135; S. Coppolino, *La logica dello storicismo...*, cit.; E. Paolozzi, *Il problema delle scienze: sono vere, false o utili?* in Id., *Benedetto Croce. La logica del concreto e i doveri della libertà*, prefazione di G. Gembillo, Aracne, Roma 2015, pp. 49-62; C. Antoni, *Il problema del Novecento*, in Id., *Commento a Croce*, cit., pp. 25-33; R. Franchini, *Croce come logico* e F. Ippolito, *Croce e la scienza* in AA. VV., *L’eredità di Croce...*, cit., rispettivamente pp. 63-80 e pp. 101-124. Per un giudizio storico intorno alla questione del ritardo dello sviluppo scientifico in Italia e del luogo comune che vede il neoidealismo come il responsabile di tale situazione cfr. A. Tarquini, *Non è colpa degli idealisti*, in «il Mulino», 4, luglio-agosto, 2012, pp. 637-645. Attraverso un’attenta ricostruzione del contesto storico, l’autrice mostra come non è possibile addossare a Croce e Gentile la colpa del ritardo scientifico italiano, facendo emergere le responsabilità della politica e del mondo imprenditoriale nel mancato sovvenzionamento alla ricerca, che, conseguentemente, non poteva che trasformarsi in un mancato sviluppo. O meglio, come sottolinea l’autrice, si è scelto un modello di sviluppo senza ricerca, senza pensare al lungo termine, senza investire nel futuro. «E allora lasciamo in pace Croce e Gentile. E, semmai, studiamo il contributo che offrirono al loro tempo, senza dimenticare che, a differenza della nostra, quella fu un’età assai generosa con la ricerca scientifica» (Ivi, p. 645).

aggiungersi alle altrettanto importanti considerazioni emerse nel corso del dibattito epistemologico contemporaneo intorno alla natura delle scienze.

Croce si colloca pienamente all'interno di tale dibattito, tenendo conto, nel corso delle proprie riflessioni, dei lavori dei maggiori studiosi – non solo filosofi, ma anche scienziati¹⁵⁰ – che con le loro teorizzazioni avevano portato a quella “bancarotta della scienza” che, mettendo in crisi il vecchio paradigma della scienza classica, e aprendo, allo stesso tempo, ad un nuovo modo di concepire l'attività delle scienze, schiudeva nuovi orizzonti di senso, tanto nell'ambito scientifico, quanto in quello filosofico. Solo per fare qualche nome, si pensi agli autori citati da Croce nelle pagine dei suoi lavori, a partire dai *Lineamenti*¹⁵¹ – nell'*Estetica* sono presenti alcuni elementi riguardanti il carattere pratico delle scienze, ma mancano ancora i riferimenti precisi e la solidità argomentativa che sarà propria della fase matura¹⁵² –, tra i quali spiccano i vari Mach, Avenarius, Poincaré e Bergson.¹⁵³

¹⁵⁰ «Il pensiero filosofico del Novecento ha per suo punto di partenza una grande scoperta di logica, che è stata opera più di fisici e matematici che di filosofi di professione. La scoperta del carattere pratico delle matematiche e delle scienze naturali. Sullo scorcio tra i due secoli Avenarius, Mach, Poincaré hanno, cioè, trovato che i concetti delle matematiche e le leggi e le classi delle scienze non appartenevano al regno della Conoscenza, ma a quello della convenienza, erano formole ed etichette comode ai fini dell'azione e dell'utilità» (C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 25).

¹⁵¹ Così Croce, nella lettera del 16 settembre del 1902, annunciava a Gentile l'inizio della propria riflessione intorno a problemi di natura logica: «Mi pare di avervi detto che ora vado meditando sulla Logica, e sulla teorica della storiografia e delle scienze naturali. Mi pare di aver trovato qualcosa sull'indole delle scienze naturali. E poi, se la vita mi dura, vorrò scrivere una Filosofia pratica; e poi una Filosofia generale dello spirito» (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p. 84). Non sfugge l'importanza del passo in cui Croce informa l'amico di avere trovato “qualcosa” riguardo alla natura delle scienze. Risulta evidente che l'indagine logica di Croce nei confronti delle scienze – considerato anche che il filosofo nelle pagine dell'*Estetica*, dimostra di essere già entrato in contatto con alcune delle teorie principali dell'empirio-critismo – dal 1902 subisce un'accelerazione che condurrà nei *Lineamenti* alla formulazione della teoria dello pseudoconcetto e al relativo riconoscimento del valore pratico delle scienze.

¹⁵² Come sottolinea Gembillo, «l'*Estetica* segna un momento decisivo, perché in essa Croce enuncia per la prima volta in maniera articolata quella distinzione tra scienza e filosofia su cui poggerà le basi teoriche del discorso sulla logica» (G. Gembillo, *Filosofia e scienze...*, cit., p. 108). Ecco un passo molto importante tratto dall'*Estetica* in cui Croce si concentra, in maniera approfondita, sul problema del carattere convenzionale delle scienze: «Se, fuori di questa, si parla di scienze naturali, bisogna notare che codeste sono scienze improprie, cioè complessi di conoscenze, arbitrariamente astratte e fissate. Le cosiddette scienze naturali, infatti, riconoscono esse medesime di essere sempre circondate da limiti; limiti i quali non sono poi altro che dati storici e intuitivi. Esse calcolano, misurano, pongono eguaglianze, stabiliscono regolarità, foggiano classi e tipi, formolano leggi, mostrano a loro modo come un fatto nasca da altri fatti; ma tutti i loro progressi urtano sempre in fatti che sono appresi intuitivamente e storicamente. Perfino la geometria afferma ora di riposare tutta su ipotesi, non essendo lo spazio tridimensionale o euclideo se non uno degli spazi possibili, che si studia di preferenza perché riesce più comodo. Ciò che di vero è nelle scienze naturali, è o filosofia o fatto storico; ciò che vi è di propriamente naturalistico, è astrazione e arbitrio. Allorché le discipline naturali vogliono costituirsi in scienze perfette, debbono saltare fuori dalla loro cerchia e passare alla filosofia: il che fanno quando pongono i concetti, tutt'altro che naturalistici, di atomo inesteso, di etere o vibrante, di forza vitale, di spazio non intuibile, e simili: veri e propri conati filosofici, quando non siano parole vuote di senso. I concetti naturalistici sono, senza dubbio, molto utili; ma non si può da essi cavare quel sistema, ch'è solo dello spirito» (B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, cit., p. 64-65). Nelle pagine delle *Tesi* si era mostrato ancora più duro nei confronti dell'estensione del carattere convenzionale delle scienze all'intera attività spirituale. Così scriveva in un passo importante: «Gli è questo

I *Lineamenti* rappresentano un importante campo d'indagine per due motivi. Il primo è senza ombra di dubbio costituito dal fatto che, in quanto prima forma della *Logica* del 1909, essi rappresentano, in un certo senso, il banco di prova sul quale Croce, una volta inaugurato il sistema, con l'*Estetica* del 1902, ha saggiato la tenuta dell'articolazione logica che sta alla base della propria concezione filosofica; il secondo, sul quale abbiamo già posto l'attenzione, è relativo all'influenza della filosofia hegeliana nella formazione del sistema della *Filosofia dello spirito*. I *Lineamenti*, infatti, si innestano all'inizio di quel profondo dialogo che Croce ha intrattenuto con il pensatore di Stoccarda, nel corso del quale, attraverso un confronto serrato, è riuscito ad affinare le proprie teorizzazioni, soprattutto quelle relative alla logica della filosofia. Franchini – dopo avere ricordato che «le prime sistematiche letture hegeliane di Croce, che, [...], aveva probabilmente, come ascoltatore delle lezioni labrioliane, già avvicinato le pagine di Hegel sulla *Weltgeschichte* e poi, sotto l'influsso del De Sanctis, quelle sull'*Estetica*, dovettero essere concentrate, oltre che sulla *Fenomenologia dello Spirito*, soprattutto sull'*Enciclopedia*, che, com'è noto, offre una sintesi compiuta di tutto il pensiero del filosofo tedesco» – pone l'attenzione sui *Lineamenti*, considerandoli come uno dei primi luoghi in cui il confronto con Hegel

residuo, o *fondamento storico* delle scienze, che ha traviato le menti di molti studiosi (specie matematici, ed ahimè!, ora cominciano ad imitarne l'esempio anche quelli delle scienze morali), e li ha indotti nella credenza che la scienza riposi su *convenzioni* arbitrarie. Essi chiamano *convenzioni* l'*indimostrabile*; e considerano tutto il nostro sapere come un giuocchetto, che è poi così o così *come l'uom se l'arrecal*» (B. Croce, *Tesi fondamentali di un'estetica...*, cit., p. 28). Ciò non toglie che, come abbiamo ricordato più volte, e Gembillo non manca di sottolineare, il filosofo – in quelle stesse pagine dell'*Estetica* in cui comincia a maturare la consapevolezza della distinzione che sussiste fra filosofia e scienze – «è ancora fermo alla contrapposizione esterno-interno, alla separazione netta e oggettiva tra materia e forma, di cui la prima rappresenta lo 'stimolo' e la seconda il momento attivo, la risposta a condizionamenti che hanno una consistenza reale ed opposta rispetto a colui che reagisce attivamente ad essi. Le quattro forme dello spirito non si pongono ancora come struttura della realtà, ma rappresentano, kantianamente, soltanto la nostra *forma mentis*, sono le categorie attraverso le quali noi inquadrano e formalizziamo una realtà che si presenta come esterna, oggettiva» (G. Gembillo, *Filosofia e scienze...*, cit., p. 108).

¹⁵³ Nelle pagine dei *Lineamenti*, in una nota fondamentale, inserita nel capitolo riguardante la teoria dello pseudoconcetto, scrive Croce: «Per lo svolgimento storico di questa teoria dei concetti rappresentativi, – dall'intelletto astratto e dai concetti astratti e rappresentazioni generali dell'Hegel, fino all'etichette ed ai cartellini della moderna gnoseologia delle scienze naturali (Avenarius, Mach, Bergson, Rickert, etc.). – si vedano i cenni dati nel cap. VIII § 1, di questa memoria. Noi aderiamo alla teoria con alcune modificazioni, ma le diamo tutt'altro significato filosofico» (B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 66). Ciardo, nelle proprie riflessioni intorno all'argomento, sottolinea la stretta relazione fra il lungo percorso storico-filosofico compiuto in direzione dell'affermazione della ragione storica e le riflessioni che nei primi del Novecento hanno animato il dibattito epistemologico. Scrive lo studioso: «E verso questa resa di conti definitiva urgeva lo sviluppo di tutta la nuova mentalità categoriale sintetico-storica che, iniziata dal Vico e dal Kant, era stata portata alla sua massima intensità dallo Hegel. E questa mentalità stava per dare i suoi frutti nuovi non solo nella filosofia del Croce, ma nello stesso ambiente delle scienze matematico-empiriche dalle quali, già "si levavano voci ad ammonire che l'indole delle scienze non era stata bene intesa e che essa non era conoscitiva ma prammatica ed utilitaria". E queste "voci" che, com'è noto, furono quelle soprattutto del Mach, dell'Avenarius, del Bergson, del Poincaré e di altri, davan valida conferma all'intelletto del Croce che già da se, "con la forza – com'egli dice – della meditazione spregiudicata", si stava per aprire la via tutta speculativa per un superamento originale e profondo, delle antinomie del pensiero hegeliano» (M. Ciardo, *Le quattro epoche dello storicismo...*, cit., p. 216).

diviene più articolato. Scrive Franchini: «Lo si deduce chiaramente dai luoghi dei *Lineamenti di Logica* in cui viene discussa e in parte condivisa la dottrina hegeliana del concetto e dei rapporti tra concetto puro e concetti empirici. Già da allora, e cioè nel 1904-05, Croce metteva in relazione la dottrina hegeliana dei concetti empirici, sorti dall'astrazione dell'intelletto, con le contemporanee dottrine degli empiriocriticisti e fenomenisti e contingentisti, intese ad attribuire alla scienza un valore di costruzione e finzione economica, notando tuttavia che l'effettiva tendenza di Hegel era quella a considerarli come una sorta di conoscenza inferiore da redimere ed elevare alla suprema conoscenza filosofica».¹⁵⁴ In quelle pagine, Croce comincia a mettere insieme gli elementi di quella che, nel 1909, costituirà una vera e propria rivoluzione logica. È Antoni che, per primo, ha messo in risalto l'importanza del contributo dato dal dibattito scientifico alla formulazione logica crociana, definendo la filosofia di Croce come una operazione di innesto delle teorie dell'empiriocriticismo nel tronco dell'hegelismo. Effettivamente, aver compreso, sulla scorta delle idee contemporanee intorno al carattere pratico delle scienze, la natura economica dell'attività scientifica, permette a Croce di risolvere definitivamente quell'indistinzione di filosofia e scienza, da noi più volte accennata, presente nelle prime riflessioni del filosofo, e allo stesso tempo di non cadere nell'errore hegeliano di concepire le scienze come un momento transitorio all'interno del processo conoscitivo. Sottolinea Antoni: «Croce si riallaccia direttamente ad Hegel. Tuttavia bisogna riconoscere che egli ha tratto enorme vantaggio dalla cosiddetta critica della scienza della fine dell'Ottocento. La critica della scienza, da Mach a Poincaré, ha scoperto il carattere economico, di comodità, delle matematiche e quindi della scienza fisico-matematica. Quell'intelletto astratto, contro il cui meccanico e deterministico dominio era insorto il romanticismo senza saperlo definire, e che Hegel stesso aveva ancora accolto nella sua teoria della conoscenza, risultò appartenere a tutt'altro ordine a tutt'altra forma dello spirito: all'ordine dell'utilità».¹⁵⁵

Nel quinto capitolo dei *Lineamenti*, intitolato *Il concetto e le discipline naturali e matematiche*, Croce continua la propria indagine intorno al carattere della conoscenza pura cercando di comprendere se le scienze, e il metodo che ne sta alla base, appartengano o meno alla dimensione conoscitiva, al pari della logica e dell'estetica. Ma, come sottolinea Croce, che nelle pagine precedenti aveva ristretto il campo teoretico alle forme dell'estetica, della logica e del giudizio individuale, «l'affermazione che arte, filosofia o

¹⁵⁴ R. Franchini, *Croce interprete di Hegel*, cit., pp. 10-11.

¹⁵⁵ C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 43.

storia costituiscono la totalità del conoscere, sembra escludere dal campo del conoscere le discipline positive o naturali». ¹⁵⁶ Bisogna chiedersi, dunque, se le scienze hanno a che fare con l'attività teoretica e, in caso affermativo, dove esse si vengano a collocare all'interno della struttura logica attraverso cui si articola lo spirito. Se esse, infatti, hanno a che fare con la conoscenza, devono necessariamente trovare posto accanto alla logica o all'estetica, o, addirittura, all'interno di una di esse. Per donare maggiore spessore alle proprie riflessioni Croce si richiama esplicitamente alle teorie di epistemologi e scienziati che da qualche anno avevano animato il dibattito intorno al carattere delle scienze naturali. E, infatti, Croce continua il proprio discorso domandandosi: «Ma le esclude la nostra affermazione, o non piuttosto si son già escluse da se stesse, con le teorie gnoseologiche, che han messe innanzi di recente, e che così ben ne rispecchiano l'indole: teorie, che insistono sul carattere convenzionale, di comodo, pratico, economico delle costruzioni cui lavorano le scienze naturali?». ¹⁵⁷ Come si può comprendere, chiamando in causa direttamente le riflessioni che gli stessi scienziati hanno cominciato a operare nei confronti della scienza, e mostrando come, anche all'interno di quella disciplina, si è cominciato a discutere sul carattere pratico delle sue costruzioni concettuali, Croce cerca di evidenziare come le proprie riflessioni intorno a questi problemi non rappresentino l'indebita intrusione di un filosofo nelle discussioni scientifiche, ma, appunto, una riflessione coerente all'interno di quel dibattito. Il filosofo napoletano è a conoscenza delle teorie più avanzate in materia; egli legge Poincaré, e mostra una profonda conoscenza delle teorie di Mach e dell'empiriocriticismo, riuscendo a inserire tali rivoluzionarie riflessioni, non senza sostanziali modificazioni, all'interno della struttura logica del proprio sistema. Croce, infatti, seppure accolga in maniera quasi totale la parte riguardante il carattere convenzionale delle scienze, allo stesso tempo si oppone strenuamente all'estensione di tale carattere anche alle altre attività dello spirito. Perché ci sia una convenzione, è necessario rintracciare qualcosa su cui non si possa convenire. Lo spirito pratico, attraverso le proprie classificazioni, riduce la realtà all'interno degli schemi e delle tabelle delle scienze, ma, nel fare ciò, attende comunque ad una attività spirituale. Il prodotto di questa attività è sì convenzionale, ma, in quanto risultato dell'attività spirituale, è da considerarsi anche razionale, di una razionalità diversa da quella teoretica, una razionalità pratica. Nelle pagine successive, Croce, mette in evidenza un altro aspetto fondamentale legato alle costruzioni pseudoconcettuali, che risulterà essenziale nel corso della nostra ricerca,

¹⁵⁶ B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 62.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

quando si cercherà di mostrare le differenze che sussistono fra il modo hegeliano di concepire le scienze e le teorie formulate da Croce circa la natura dello pseudoconcetto. Se le finzioni concettuali non appartengono alla dimensione teoretica, ma al contrario sono attività fondamentali dello spirito pratico, che rapporto hanno con la conoscenza? Secondo Croce perché possano esistere gli pseudoconcetti è necessario che ci siano i concetti di cui essi rappresentano la falsificazione. Scrive Croce: «Ma quelle formazioni spirituali, che vengono recate in campo per negare, in forza d'esse, la realtà del pensiero dell'universale, anziché raggiunger lo scopo prefisso, raggiungono l'opposto [...]. La coniazione di false monete presuppone la esistenza della buona; e gli pseudoconcetti, i concetti. La conseguenza di quella teoria mena, tutt'al più, a una distinzione tra concetti veri o puri, e concetti falsi o impuri».¹⁵⁸ In quanto negazione del carattere logico del concetto, le costruzioni pseudoconcettuali, devono necessariamente seguire l'attività logica. La conoscenza diviene il materiale sul quale si fonda la sintesi operata dall'attività pratica, il cui prodotto, una volta perso il carattere logico, non ha più niente a che vedere con la dimensione teoretica dello spirito. E, se esse, nel corso della storia, sono state spesso incluse, erroneamente, nel campo della conoscenza logica, è perché, pur negando il carattere del concetto, esse, allo stesso tempo, lo imitano, sostituendo alla sua universalità la generalità su cui esse si fondano.

È importante segnalare che, la teoria dello pseudoconcetto espressa in queste pagine, seppure apparentemente definitiva, deve fare i conti con un aspetto di non poco conto che le teorizzazioni dei *Lineamenti* portano con sé. Ammesso, infatti, che lo pseudoconcetto sia da considerare come la falsificazione del carattere del concetto, si pone un problema tutt'altro che ininfluenza. Il concetto, in queste pagine, è considerato coincidente con l'universale. Quindi lo pseudoconcetto, negando l'universalità, nega il concetto, falsificandolo e trasfigurandolo in quei prodotti convenzionali che le scienze usano foggare. Apparentemente, il discorso è dotato di una sua logica coerenza. Ma, a chi abbia ben presenti le riflessioni che, nell'edizione successiva, Croce dedicherà a questi aspetti logici, non può sfuggire una differenza importante che rende la teoria dello pseudoconcetto esposta nei *Lineamenti* ancora insufficiente rispetto alla versione matura datane da Croce nella *Logica*. In quanto negazione del concetto, l'essenza logica dello pseudoconcetto è legata a doppio mandato al carattere a esso attribuito. Ora, bisogna tenere a mente che il concetto dei *Lineamenti* – lo si è visto con chiarezza nelle pagine precedenti da noi

¹⁵⁸ B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 19.

dedicate al problema della storia – non è ancora stato riconosciuto dal filosofo come l'universale-concreto. Esso è soltanto universale, senza particolarità. Si comprende dunque che la formulazione dello pseudoconcetto, in quanto falsificazione del carattere del concetto, – e quindi strettamente dipendente da ciò che esso nega, in quanto *omnis negatio est determinatio* –, non può dirsi ancora sufficientemente espressa. Certo, resta il fatto che Croce ha riconosciuto chiaramente il processo logico attraverso cui esso si forma, ma, non avendo ancora raggiunto la consapevolezza matura – a cui solo il dialogo con Hegel poteva permettergli di accedere – nei confronti del concetto, dell'universale-concreto, questa formulazione deve considerarsi incompleta. In queste pagine Croce raggiunge comunque un'altra importante consapevolezza riguardante la natura delle scienze. Esse vengono ricondotte a una delle sfere dello spirito pratico, precisamente quella economica, e riconosciute nella loro attività insostituibile nei confronti della realtà, la creazione di schemi e leggi, senza le quali l'uomo non riuscirebbe ad agire. Non che siano da intendere, in questo, come preparazione all'azione; Croce ci tiene a ribadirlo, esse stesse sono azioni, e, in quanto tali, partecipano a pieno del carattere proprio dell'attività economica. Attraverso di esse lo spirito manipola, modifica e agisce direttamente sulla realtà. Croce aggiunge, inoltre, alcune considerazioni che ribadiscano il carattere razionale che tali formazioni vengono ad acquisire: «Soltanto ci sembra opportuno di notare che, per noi, neppure gli pseudoconcetti sorgono in modo meccanico o psicologico, come cieco prodotto di non sappiamo quale meccanismo psicologico, ma si formano sempre teleologicamente: sono produzioni spirituali, e perciò teleologiche benché la loro teleologia sia quella dello spirito pratico».¹⁵⁹

Seppure Croce, nel comporre quest'opera, sia ancora al principio del confronto con il pensiero del filosofo tedesco, Hegel è, come dicevamo, un punto di riferimento importante a proposito delle formulazioni crociane intorno alla natura e al carattere delle scienze, anzi, è proprio tramite il filosofo tedesco e il modo erroneo di intendere l'attività scientifica, che Croce riesce a donare maggiore vigore alla propria teoria. Nella parte storica dei *Lineamenti*, come già detto in precedenza, Croce dopo aver elencato i meriti di Hegel, offre una breve requisitoria nei confronti degli errori che, a suo avviso, avevano accompagnato le grandi verità espresse nelle sue opere. Scrive Croce:

C'era, a noi sembra, nella gnoseologia dell'Hegel un difetto, o una lacuna, che spiega la sua mala sorte, e fa parere non del tutto ingiusto il fatto che la colpiva. Considerare il concetto empirico come astratto (in senso peggiorativo), ed insufficiente, non era ancora coglierne la vera natura:

¹⁵⁹ Ivi, p. 68.

conveniva mostrare come esso precisamente nascesse. Era soltanto malamente costruito, e perciò da correggere e ricostruire col metodo speculativo? Se sì, quei concetti perdevano ogni valore, e le scienze naturali, che su di essi si fondano, ogni autonomia rispetto alla filosofia. Ovvero, come noi abbiamo mostrato, essi non sono né veri né falsi, giacché non sono prodotti dello spirito teoretico ma dell'attività pratica, ed hanno perciò una razionalità ed un'autonomia a modo loro? In questo caso, la filosofia si dichiara incompetente a pronunciarsi sul lavoro concreto dei naturalisti, paga d'intenderne i limiti cioè l'indole: il suo compito proprio è affatto diverso: la sua parentela prossima non son le scienze naturali, ma l'arte e la storia.¹⁶⁰

Siamo davanti allo stesso ragionamento che Croce, qualche anno più tardi, nelle pagine del saggio hegeliano, utilizzerà per criticare il mancato riconoscimento, da parte di Hegel, dell'indipendenza delle attività particolari dello spirito e la conseguente dichiarazione della loro insufficienza. Esse, in quanto conoscenze imperfette, devono essere risolte, secondo il filosofo tedesco, nell'attività conoscitiva perfetta, la filosofia. E, allo stesso modo in cui l'arte doveva essere sacrificata sull'altare della conoscenza razionale dell'idea, e alla storia doveva sostituirsi la considerazione filosofica del divenire storico, la filosofia della storia, così anche alla natura, non riconosciuta come attività dello spirito pratico, doveva imporsi una filosofia della natura che riuscisse a ricondurre in un coerente sviluppo razionale i diversi elementi che compongono la realtà naturale. Secondo Croce, Hegel aveva intuito il carattere non conoscitivo di alcune costruzioni scientifiche, intravedendone il carattere pratico, eppure, nonostante ciò, aveva teorizzato una filosofia della natura, risolvendo quelle conoscenze imperfette all'interno dei propri schemi dialettizzanti. Scrive Croce:

Hegel inclinò verso la prima delle due diverse soluzioni da noi formulate: onde non per semplice capriccio fu tratto ad 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. Egli, che logicamente doveva giungere a una filosofia come scienza della forma (della nuova forma), non seppe liberarsi dalla vecchia idea della filosofia come costruttrice, correttiva o almeno ribattezzatrice di una fisica, di una scienza naturale, persino di una storia universale. Il suo sistema si sarebbe dovuto esaurire nella logica (Metafisica), o in una logica che fosse stata insieme, come già in parte era, filosofia dello spirito, o in una filosofia dello spirito che fosse stata insieme, come in parte era, speculativa e non descrittiva. Invece, accanto ad una Logica, pose una Filosofia della natura, e una Filosofia dello spirito: costruzioni che, dove non erano semplici duplicazioni e complementi della Logica, introducevano nella filosofia elementi estranei, che la turbavano od oscuravano quanto ne erano essi stessi turbati ed oscurati.¹⁶¹

Anche per quanto riguarda questi aspetti è doveroso mettere in evidenza l'assonanza delle riflessioni crociane con quelle che animeranno la parte del *Saggio* relativa alla concetto di natura. L'errore di Hegel fu quello di aver affiancato alla logica della filosofia una filosofia della natura che potesse offrire una costruzione filosofica della fisica e delle scienze naturali. In tal modo, il filosofo tedesco, attraverso l'imposizione di concetti filosofici

¹⁶⁰ Ivi, p. 118.

¹⁶¹ *Ibidem*.

all'interno del campo scientifico, turbava lo svolgimento delle scienze e, allo stesso tempo, portando all'interno della dimensione logica degli elementi a essa estranei, finiva per mettere a rischio l'intera struttura del proprio sistema filosofico.

Nelle pagine del 1906, forte di una più profonda conoscenza del sistema hegeliano, Croce approfondisce alcuni aspetti relativi alla critica della filosofia della natura, articolando in maniera rigorosa, quello che, nei *Lineamenti*, rappresentava solo un accenno. Per poter meglio affrontare queste riflessioni, Croce offre un'analisi storico-filosofica del problema, prendendo in esame lo svolgimento interno alla storia del pensiero moderno del rapporto che ha legato, in un equilibrio oscillante, storia e filosofia. La modernità, infatti, può essere considerata come il punto d'inizio di un nuovo paradigma scientifico, che prenderà più tardi l'attributo di classico, in cui, sulla scorta dei grandi risultati offerti dal metodo scientifico, iniziava a farsi strada, divenendo sempre più forte col passare del tempo, un diverso tipo di razionalità. Come osserva Croce, «dal Rinascimento in poi si assisteva a un continuo aggrandirsi di quella che fu detta la scienza sperimentale e matematica, la scienza esatta della natura, la quale sempre più dominava gl'intelletti e la vita stessa. La speculazione filosofica piegava innanzi alla scienza esatta o ne riceveva in qualche modo l'impronta, come si vede in molte parti dei sistemi di Cartesio, di Spinoza, di Leibniz. Il sensismo e il materialismo del secolo decimottavo erano stati l'ultima conseguenza di quel predominio dell'ideale naturalistico».¹⁶² Nel corso della modernità la ragione scientifica diventa sempre più forte, pretendendo di valere come unica forma esatta di conoscenza, imponendo alla stessa filosofia i propri schemi.

Le voci che si alzarono contro questo stato di cose furono poche e isolate. La più poderosa di queste fu senz'altro quella di Giambattista Vico, che attraverso la propria radicale opposizione al cartesianesimo, rivendicò l'importanza della ragione storica contro quella matematica. Attraverso il principio del *verum et factum convertuntur* il filosofo napoletano

¹⁶² B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 103. Kant e, dopo di lui, Jacobi, denunceranno i limiti di quella conoscenza scientifica rimandando i problemi di natura spirituale ad una diversa dimensione. Ma, pur riconoscendo questi limiti, entrambi, per motivi diversi, non riescono ad accedere ad un livello di conoscenza ulteriore: «Giacché, per esempio, se Kant nega alla scienza esatta la possibilità di risolvere i problemi fondamentali, è anche certo che, per lui, sola scienza che l'uomo possa attuare è, per l'appunto, quella esatta; e le soluzioni, che propone con altro metodo, non hanno per lui valore conoscitivo e di pensiero; cioè, non hanno vero valore. Se Jacobi critica il metodo delle scienze finite rispetto alla conoscenza di Dio, non resta men saldo, per lui, che sola forma di conoscenza è quella delle scienze finite, perché l'altra non è poi conoscenza, non si traduce in forma di pensiero, e rimane "sentimento"» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 104) Per quanto riguarda il giudizio di Croce nei confronti della filosofia di Jacobi cfr., oltre a B. Croce, *Considerazioni sulla filosofia di Jacobi*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 39, 1941, pp. 313-334 poi in Id., *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 30-57; F. Rizzo, *Croce e Jacobi*, in AA. VV., *La tradizione filosofica crociana a Messina*, cit., 171-186 e T. Dini, *Croce interprete di Jacobi*, in AA. VV., *Croce filosofo...*, cit., pp. 281-289.

mostrò chiaramente che l'uomo, in quanto fa la storia, la può conoscere, e, seppure chiuse ogni possibilità alla conoscenza certa del mondo naturale, perché è Dio che lo ha fatto e lui solo può conoscerlo, comprese che l'individuo conosce la matematica e le sue costruzioni in quanto produzioni della mente umana, assestando, così, un duro colpo al principio galileiano sul quale si era venuta a fondare tutta la scienza moderna e la sua concezione del reale, secondo il quale, la matematica, essendo alla base del mondo fisico, è da considerare l'intima legge della realtà. Ma, in un panorama cartesiano e scienziato, queste e altre importantissime considerazioni di Vico rimasero inascoltate e non è poi così esagerato affermare che, nella storia degli effetti, Vico, per certi aspetti, è da considerarsi a pieno un protagonista dell'Ottocento e del Novecento, periodo in cui le sue profonde riflessioni vennero riprese e considerate nel loro effettivo valore, piuttosto che pensatore dell'età moderna.

In tale contesto, Hegel, anche se, effettivamente, rappresentò un elemento di forte discontinuità, poiché, al pari dell'autore della *Scienza nuova*, pose al centro delle proprie riflessioni l'importanza della ragione storica,¹⁶³ non rimase estraneo all'influenza delle concezioni scientifiche che dominavano il piano filosofico dell'epoca in cui si trovò a riflettere. Certo, come sottolinea Croce, «in Hegel, e nel suo immediato predecessore Schelling, le cose parrebbero configurarsi diversamente, perché entrambi essi ponevano come vera conoscenza quella dell'intuizione intellettuale e dell'idea. Ma, indagando più addentro, si scopre in entrambi il medesimo preconetto (che potrebbe dirsi il preconetto moderno per eccellenza) a favore delle scienze esatte, atteggiato per altro in un modo nuovo. Invece di escludere le scienze esatte dalla filosofia, a considerare la filosofia come non capace di esattezza scientifica, Schelling ed Hegel considerano le scienze esatte come non sufficientemente scientifiche e le includono nella filosofia, che le elabora rendendole scientificamente rigorose e fornendole di necessità interiore».¹⁶⁴ Paradossalmente, Kant e Jacobi, in modi diversi, avevano separato nettamente scienza e filosofia – il primo, riconoscendo come conoscenza certa soltanto quella del fenomeno, rimandava alla filosofia gli altri problemi; il secondo, dichiarando che la forma più alta, la filosofia, non è

¹⁶³ Come ricorda Giordano, «fra coloro i quali hanno conquistato per l'uomo occidentale la “coscienza storica”, un posto di primo piano spetta senz'altro a Georg Wilhelm Friederich Hegel. In Hegel si trova il fondamento filosofico forse più raffinato di ogni storicismo; la sua costruzione filosofica stessa si presenta come testimonianza del rilievo della “coscienza storica” anche in confronto, critico, con l'altra grande conquista culturale della modernità, la scienza» G. Giordano, *Dimostrazione filosofica e dimostrazione matematica nella “Prefazione” alla Fenomenologia*, in AA. VV., *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, a cura di G. Cotroneo, G. Furnari Luvarà, F. Rizzo, Bibliopolis, Napoli 2008, p. 281.

¹⁶⁴ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 104 105.

conoscenza ma è intuizione di Dio, attribuiva alle scienze il carattere conoscitivo, distinguendole nettamente dalla prima –, preservando, in un certo senso, le scienze dall'indebita appropriazione a cui poi le costrinsero Hegel e Schelling. Scrive Croce a proposito: «Kant e Jacobi, ciascuno a suo modo, facevano delle scienze esatte una non-filosofia, e della filosofia una non-scienza; Schelling ed Hegel fanno delle scienze esatte una semifilosofia, e della filosofia la vera scienza. Sono due soluzioni diverse di un problema pel quale si accettano i medesimi presupposti, e principale tra questi la persuasione, che le scienze esatte abbiano valore teoretico, ossia che i loro concetti siano formazioni logiche più o meno perfette».¹⁶⁵

Il problema, secondo Croce, è sempre quello di comprendere il vero carattere delle scienze naturali. Se esse vengono considerate come appartenenti all'ambito teoretico, e, quindi, come compagne di quelle filosofiche, è inevitabile che, in questa scomoda convivenza, una delle due tenderà sempre di fagocitare l'altra sottomettendola e ponendo l'avversaria sotto il proprio protettorato. «Ora, per comporre definitivamente il dissidio tra scienza esatta e filosofia, per riconoscere i diritti rispettivi dell'una e dell'altra, conveniva seguire tutt'altro procedimento. Finché il metodo naturalistico e il metodo filosofico si consideravano come due metodi della verità scientifica, la lotta era inevitabile: per la ragione già ricordata, che una determinata attività ha un sol metodo intrinseco, il suo proprio; onde, ammesso come scienza il primo metodo, il secondo veniva infirmato e doveva cadere, la filosofia doveva essere esclusa. Per converso, ammesso come solo metodo di verità quello speculativo, l'altro restava un mero tentativo, grossolano e contraddittorio, del primo metodo, e doveva cedere di fronte al metodo speculativo, completamente sviluppato».¹⁶⁶ Ad esempio, quando si è considerato il metodo scientifico come l'unico metodo valido – si pensi alla stagione del positivismo – le scienze dello spirito, e tra esse la filosofia, sono state costrette a snaturarsi e a seguire i dettami di tale metodo, cercando di elevarsi, anch'esse, al rango di scienza.¹⁶⁷

Tornando a Hegel, il filosofo tedesco, come si diceva, intuì senza però sistemare all'interno di una riflessione approfondita, molti elementi di quelli che, una volta aperta la breccia all'interno del compatto paradigma della scienza classica, hanno rappresentato i punti fondamentali del nuovo dibattito epistemologico. Come non ricordare le famose invettive che nelle pagine dell'*Enciclopedia*, precisamente quelle appartenenti alla sezione della

¹⁶⁵ Ivi, p. 105.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Cfr. G. Cotroneo, *Il rango della storia*, in Id., *Questioni crociane e post crociane*, cit., pp. 103-138.

Filosofia della natura, Hegel aveva indirizzato all'intelletto astratto e al suo modo di ridurre la realtà.¹⁶⁸ Nel famoso esempio in cui si soffermava sul concetto di velocità come risultante dello spazio e del tempo, il filosofo scriveva: «Una tegola per sé non ammazza un uomo, ma produce quest'effetto solo mediante la velocità acquisita: cioè l'uomo viene ammazzato dallo spazio e dal tempo. – La riflessione dà una determinazione della forza che, fissata poi dall'intelletto, appare come un concetto ultimo ed impedisce di cercare più oltre quale sia la relazione dei caratteri di essa».¹⁶⁹ L'intelletto, attraverso le proprie astrazioni e schematizzazioni, riduce la realtà a un mero fatto quantitativo, cancellando l'essenza più profonda del reale. Hegel ha ben chiaro questo carattere di finzione dell'intelletto, e riflettendo sull'idea di forza centripeta indipendente la definisce una «mostruosità metafisica» aggiungendo che a «queste finzioni dell'intelletto non deve poi essere applicato alcun intelletto, non deve domandarsi come mai siffatta forza, poiché è indipendente, si faccia da sé, o si lasci fare, ora più debole di un'altra ora preponderante, e poi di nuovo tolga o si lasci togliere la sua preponderanza».¹⁷⁰ O si pensi ancora alla

¹⁶⁸ «Questa è la terza legge di Keplero, la relazione del *cubo* delle distanze coi *quadrati dei tempi*: – legge, che è così grande, appunto perché rappresenta con tanta semplicità ed immediatezza la *razionalità della cosa*. La formola newtoniana invece, onde quella legge è mutata in una legge per la *forza* della gravità, mostra tutte le contorsioni ed invenzioni dell'intelletto *riflettente*, solito a restare a mezza strada». (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 261)

¹⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 240. Nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* Hegel ha offerto delle riflessioni più approfondite collegate all'esempio dell'uomo ucciso dalla tegola mettendo in evidenza la differenza che sussiste sulla necessità di tipo esteriore, che regola i fenomeni naturali, e quella interiore che rende conto della ragione profonda che anima il reale. Scrive Hegel: «Bisogna distinguere nella necessità la necessità esteriore e la necessità interiore; la necessità esteriore è veramente la necessità contingente. Se un effetto dipende da una causa, esso è necessario. Con il concorso di questa e quelle circostanze deve risultare questo o quello. Le circostanze che producono questo risultato sono così immediate e poiché, da questo punto di vista, l'essere immediato ha solo il valore di un possibile, le circostanze sono tali che possono essere e anche non essere, la necessità è dunque relativa e si riferisce alle circostanze che formano il punto di partenza, che sono anche immediate e contingenti. Questa è necessità esteriore che non ha maggior valore della contingenza. Si può quindi dimostrare la necessità esteriore e che una certa cosa è necessaria, ma le circostanze sono sempre contingenti, esse possono sempre essere o non essere. Una tegola cade dal tetto e uccide un uomo. La caduta, la coincidenza può esservi o no, si tratta di contingenze. In questa necessità esteriore è necessario solo il risultato ma le circostanze sono contingenti. Queste, le cause condizionanti e i risultati, sono perciò differenti; le une sono contingenti l'altro è necessario; questa la differenza astratta. Ma vi è anche una differenza concreta; da ciò che era stato posto risulta qualche altra cosa. Le forme essendo differenti, è anche differente il contenuto dei due lati. La tegola cade per caso, ma l'uomo che è stato ucciso, questo concreto e ricco soggetto, la sua morte e la caduta della tegola sono cose completamente eterogenee, il contenuto del tutto differente; il risultato è del tutto differente da ciò che era stato posto. Consideriamo la vitalità, gli uomini, gli animali, le piante, secondo le condizioni della necessità esteriore, come risultato della terra, del calore, della luce, dell'aria, dell'umidità, ecc., come prodotti di queste circostanze, ci si pone dal punto di vista del rapporto della necessità esteriore. E questa bisogna distinguere accuratamente dalla necessità vera e interiore» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione* [1821-1831], vol II, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1974, pp. 22-23). Le leggi dell'intelletto e l'interpretazione scientifica del reale ci fanno perdere, secondo Hegel, quella ricchezza che è propria della vita dello spirito. Se ci si attiene alla necessità esteriore si adotta una visione riduzionista del mondo, il quale, ricondotto alle leggi che regolano la realizzazione dei fenomeni, ci appare sotto il suo aspetto quantitativo come una costruzione fredda e astratta.

¹⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 258.

differenze che, nelle pagine della *Prefazione*, Hegel pone fra la dimostrazione filosofica e quella matematica.¹⁷¹ Mentre la prima si presenta come un ragionamento esterno all'oggetto a cui essa si riferisce, l'applicazione di una legge estrinseca che non partecipa allo sviluppo interno della verità, la dimostrazione filosofica è il farsi della cosa stessa, è il percorso attraverso il quale il noto diviene il conosciuto. O, ancora, come non ricordare le numerose invettive indirizzate a Newton, sparse nelle varie opere. Come Croce non manca di sottolineare, «contro Newton, Hegel accumula critiche e accuse e sarcasmi, dalla dissertazione *De orbitis planetarum* fino all'ultima edizione dell'*Enciclopedia*. Nella dissertazione, deplora "illam, quae a Newtone incepta est, mathematices et physices confusionem" e, a proposito della storiella del pomo osserva scherzosamente che questo frutto fu tre volte fatale al genere umano, cagionando il fallo di Adamo, la distruzione di Troia e, col cascare in ultimo sulla testa di Newton, la rovina della filosofia naturale».¹⁷² Nel paragrafo delle *Lezioni sulla storia della filosofia* dedicato allo scienziato inglese, Hegel si scaglia contro la concezione newtoniana della scienza, la quale, lasciando da parte le riflessioni filosofiche, sostituisce i concetti veri e propri con il concetto di forza, il quale secondo Hegel non riesce a rendere conto della intima costituzione del reale. Scrive Hegel a proposito di Newton: «"Fisica, guardáti dalla metafisica", fu il suo motto: vale a dire, dunque, scienza, guardáti dal pensare; e tutte queste scienze fisiche quanto lui, si sono attenute fedelmente sino ad oggi a quel precetto, evitando di esaminare i loro concetti, di pensare i pensieri. Ma la fisica non può far nulla senza pensiero; le sue categorie, le sue leggi le ha soltanto dal pensiero, e senza di esso non fa un passo innanzi: Newton più d'ogni altro ha contribuito ad introdurvi quelle determinazioni della riflessione che sono le forze; ha elevato la scienza sino al punto di vista della riflessione, e in luogo delle leggi dei fenomeni ha posto le leggi delle forze».¹⁷³ Newton, nelle sue considerazioni intorno alle forze, non si avvede di maneggiare concetti e non cose. «Ma nel far questo Newton è

¹⁷¹ «La matematica (e segnatamente la geometria) necessita di un approccio-logico deduttivo, che fa sì che sia necessario conoscere la dimostrazione e che non ci si possa accontentare di certezze acquisite con procedimenti induttivi. Il problema messo in rilievo da Hegel riguarda però proprio i connotati della dimostrazione matematica; essa infatti si presenta come qualcosa di esterno, non è della stessa matematica come contenuto [...]. Si potrebbe riassumere, dicendo che il triangolo è una cosa, il teorema che ne dimostra le proprietà un'altra; la dimostrazione qui diventa un mezzo per conoscere, una convenzione che prende per vero ciò che del vero è solo un momento» G. Giordano, *Dimostrazione filosofica e dimostrazione matematica...*, cit., p. 295.

¹⁷² B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 113. Sull'avversione sempre manifestata da Hegel nei confronti di Newton cfr. C. Ferrini, *Guida al De orbitis planetarum di Hegel ed alle sue edizioni e traduzioni, la pars destruens, confutazione dei fondamenti della meccanica celeste di Newton e dei suoi presupposti filosofici*, con la collaborazione di M. Nasti De Vincentis, P. Haupt, Bern-Stuttgart-Wien 1995; C. Ferrini, *Il giovane Hegel critico di Newton*, in "Intersezioni" 3/1997, pp. 395-418.

¹⁷³ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* [1805-1831], vol. III, *La filosofia moderna*, E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. 179-180.

talmente barbaro nei concetti, che gli capita quel che è accaduto a un altro suo connazionale, che fece le gran meraviglie e si rallegrò quando apprese che in tutta la sua vita aveva parlato in prosa, non essendosi mai accorto di possedere questa capacità. Newton, come i fisici in genere, non se n'accorse invece mai, non seppe mai di pensare e d'aver a che fare con concetti; credeva di aver a che fare soltanto con cose fisiche». ¹⁷⁴ Da queste riflessioni hegeliane intorno a Newton, oltre alle critiche, per certi versi giustificate, che egli muove allo scienziato, possiamo ricavare quella che è la concezione del filosofo tedesco nei confronti delle scienze. Quando afferma che la fisica non può fare a meno del pensiero, egli non intende, come ad esempio prevede la teoria crociana dello pseudoconcetto, che essa segue la conoscenza, la quale gli fornisce il materiale per foggare le proprie astrazioni; al contrario, Hegel, attraverso quelle considerazioni, manifesta la necessità di una filosofia che, sovrapponendosi all'attività scientifica, renda rigorose le riflessioni intorno ai fenomeni naturali. Newton è barbaro nell'uso dei concetti, perché rifuggendo dalla speculazione filosofica, non riesce a comprendere che, nel coniare concetti come quello di forza, si avvale di una forma ingenua e non rigorosa di riflessione, e pertanto il risultato delle sue teorizzazioni nei confronti del mondo naturale risulta insufficiente.

Come sottolinea Croce, «nonostante codeste suggestioni, nonostante le osservazioni che gli accade di fare e le confessioni che più o meno consapevolmente gli escono dal labbro, Hegel non concluse nel senso che a noi sembra giusto; non riconobbe l'indifferenza filosofica delle discipline naturali e matematiche e la loro relativa autonomia: e si volse, invece, alla soluzione, che era stata già adottata da Schelling quando aveva ideato una *Filosofia della natura*». ¹⁷⁵ Le profondissime riflessioni di Hegel intorno alle scienze, se da un lato, hanno permesso al filosofo tedesco di opporsi al clima di imperante scientismo della modernità, rappresentando un punto di riferimento essenziale per quella ragione storica che di lì a poco sarebbe tornata con forza all'interno del dibattito filosofico, dall'altro, non gli hanno impedito di concepire le scienze come momenti imperfetti del processo che conduce al concetto, spingendolo a elaborare una filosofia della natura che potesse inverarle e, di conseguenza, dissolverle all'interno della conoscenza filosofica. «Hegel, considerando le scienze empiriche come una semifilosofia, le negava interamente e le risolveva nella filosofia, la quale acquistava, per tal modo, tutti i diritti e insieme tutti i doveri di quelle. E, avendo posto un così gran carico sulle spalle della filosofia, non gli era

¹⁷⁴ Ivi, p. 180.

¹⁷⁵ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 109.

poi lecito di alleggerirlo col tentare di riversarlo di nuovo, in parte, sulle scienze empiriche, ormai per lui annullate e inesistenti. Tutti i diritti e tutti i doveri: alla filosofia, e non all'empiria, toccava ormai provare e giustificare l'esistenza di questo o quel fatto particolare della natura; alla filosofia scoprire astri, forze fisiche, corpi chimici, elementi fisiologici, specie ignote di animali e vegetali». ¹⁷⁶ Croce allude qui a quelle numerose dialettizzazioni operate da Hegel nei confronti della realtà naturale che, assieme alle altrettanto astruse deduzioni fisiche di Schelling, hanno suscitato lo scherno di molti studiosi, facendo perdere alle riflessioni idealistiche intorno alle scienze ogni credibilità. Come sottolinea Ciardo, «l'errore pertanto dell'idealismo post-kantiano era simile, in certo modo, a quello di un Leibniz, a quello cioè di una veduta precritica. E l'errore consisteva in questo: credere che fosse sufficiente trattare la natura col metodo dialettico e finalistico della scienza dello spirito per risolverla appunto nello spirito e renderla tutt'uno con questo». ¹⁷⁷ Ma, come Croce ha mostrato, una volta riconosciute come appartenenti alla sfera pratica dello spirito, e quindi estranee al pensiero filosofico, le scienze non devono più essere considerate come forme imperfette di conoscenza, poiché esse, in quanto attività pratica, sono delle non-conoscenze.

Lasciato alle spalle il dialogo con Hegel, Croce nelle pagine di *Filosofia della Pratica* ha avuto modo di riflettere in maniera ancora più approfondita sulla Natura e sull'attività pratica dello spirito, mostrando in maniera chiara e inequivocabile che il concetto di natura non è altro che un manichino che lo spirito si foggia manipolando la realtà, ¹⁷⁸ ma che rappresenta proprio per questo uno strumento ineliminabile dell'attività dell'individuo. Allo stesso modo il concetto di legge, e tutte le altre costruzioni pseudoconcettuali, sono da considerare, una volta colte nel loro senso più pieno, come dei prodotti importantissimi dello spirito che, foggiando classi e sistemandole all'interno delle loro tabelle, permettono

¹⁷⁶ Ivi, p. 115. Nella polemica sollevata contro il modo di intendere la natura e la realtà fisica, Croce non può che schierarsi, evidentemente, con quelli che, come il dott. Krug, si erano opposti alla concezione idealistica. Scrive Croce: «Quel povero diavolo di Krug era (pare che bisognerebbe ormai convenirne) semplice portavoce del buon senso, quando richiedeva dalla filosofia naturale di Schelling, che deducesse la luna coi suoi caratteri, o una rosa, un cavallo, un cane, o anche soltanto la penna con la quale lui, Krug, scriveva in quel momento» (B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 115).

¹⁷⁷ M. Ciardo, *Le quattro epoche dello storicismo...*, cit., 210.

¹⁷⁸ Ci siamo già soffermati abbondantemente sui temi relativi al concetto di natura nel secondo capitolo di questo lavoro a proposito dell'indagine relativa alla terza edizione dell'*Estetica* (cfr. § 2.2.1 *La terza edizione dell'Estetica: dal meccanismo all'idealismo*) e alle importanti acquisizioni che, grazie anche alle riflessioni compiute nelle pagine di *Filosofia della pratica*, Croce compie a proposito del concetto di natura, pertanto ci limitiamo qui a esporre i risultati di quelle riflessioni. Per una panoramica riguardante il rapporto tra la filosofia crociana e il concetto di natura cfr. R. Viti Cavaliere, *Note sulla Natura in Benedetto Croce*, in «Diacritica», anno III, fasc. 1 (13), 25 febbraio 2017, n. monografico: *Omaggio a Benedetto Croce a due anni dall'esordio di «Diacritica»*, a cura di M. Panetta e R. Peluso, pp. 172-187.

all'uomo di agire in maniera più efficace, senza dover rielaborare ogni volta le conoscenze e le rappresentazioni.

Già nei *Lineamenti* – seppure, come abbiamo visto, non avendo riconosciuto il carattere del concetto, la teorizzazione delle formazioni pseudoconcettuali risulta ancora acerba – Croce mostra di aver compreso la stretta connessione che sussiste fra l'attività pratica e il concetto di natura. Così scriveva Croce: «Se ogni scienza naturale è costruzione di pseudoconcetti, reciprocamente ogni costruzione di pseudoconcetti è scienza naturale, nel senso gnoseologico del termine “natura”». ¹⁷⁹ Una volta riconosciute le scienze naturali come attività pratiche tese a costruire leggi, tipi e classi, e ricondotte allo pseudoconcetto, e considerato, allo stesso tempo, che la cosiddetta natura – o, almeno, quella alla quale il pensiero scientifico moderno ci ha abituati – è da considerarsi come frutto di queste operazioni di astrazione e di costruzione della realtà, allora va da sé che il “concetto di natura” non è altro che una costruzione pseudoconcettuale.

Certo, per “natura” s'intende spesso niente altro che l'insieme delle manifestazioni inferiori della realtà: così naturali si dicono gli uomini viventi in istato selvaggio rispetto a quelli che si dicono civili, e naturali gli animali, le piante e tutto il resto, rispetto all'uomo. E, in questo senso, noi opponiamo spesso spirito e natura, cioè, in fondo, una manifestazione della spiritualità ad un'altra manifestazione della vita spirituale, come allorché le rappresentazioni del poeta ci appaiono qualcosa di naturale, che lo spirito logico deve superare, e le inclinazioni del fanciullo qualcosa di naturale, che l'educazione deve vincere, cioè sostituire con altre inclinazioni. Allo stesso modo, a chi guardi da lontano, dal mare o dal monte, un complesso di uomini viventi in un certo luogo e tra certi oggetti, quell'insieme appare “una città”, che egli ha innanzi come un tutto chiuso in sé, mentre effettivamente non è chiuso, e quegli uomini e quegli oggetti vivono, come gli altri tutti, come il contemplatore stesso, della vita universale. ¹⁸⁰

È un brano che offre una visione profonda del reale e che mette in luce in maniera straordinaria la complessità che lo anima. ¹⁸¹ La realtà può apparire, a seconda di come la si

¹⁷⁹ B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 69.

¹⁸⁰ Ivi, pp. 69-70. Nelle pagine della *Logica* Croce, portando le sue considerazioni ad un livello ulteriore, scriverà: «Natura, in questo quarto significato, è contrapposto a civiltà e umanità, ripartendosi l'unica realtà in due ordini di enti, gli enti naturali e gli enti umani [...]. La qualità affatto pratica di tale distinzione si avverte subito nella impossibilità di tracciare confini chiari e rigorosi tra civiltà e naturalità, umanità e animalità; perché solo nella rappresentazione empirica l'uomo si stacca dall'animale, l'animale dal vegetale, i vegetali dagli esseri inorganici, organici a loro modo. [...] Quando si tratta delle cose nel significato predetto, è il caso di ripetere con taluni matematici che non esistono le cose, ma solamente le loro relazioni» (B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 246). Il riconoscimento del confine liquido tra il mondo organico e quello inorganico e la messa in evidenza della complessa rete di relazioni che stanno alla base del reale dimostrano come la teoria crociana sia da considerare ancora di stringente attualità e in linea con molte delle teorie scientifiche contemporanee.

¹⁸¹ Come si è visto, anche nelle pagine precedenti, la filosofia di Benedetto Croce, sia per le sue riflessioni attorno alla natura delle scienze, sia per la visione sistemica e organica attraverso cui essa guarda alla realtà, può essere considerata come un antecedente di quel paradigma della complessità che, a partire dalle rivoluzioni interne alla fisica, fino ad arrivare alle più recenti riflessioni filosofiche ed epistemologiche, ha rivoluzionato il modo di concepire la realtà, opponendo alla visione riduzionistica della scienza classica una nuova prospettiva “complessa” attraverso cui guardare alla realtà. Non è un caso che Gembillo – uno dei più importanti studiosi del pensiero di Croce, il quale, nei propri lavori, ha spesso preso in considerazione, in

interroghi, attraverso molteplici aspetti, da quello pseudoconcettuale, come, nel caso dell'esempio, "la città", o come storia di individui o ancora rappresentazione molteplice. Ma tutti questi aspetti sono in stretta relazione tra di essi poiché hanno come base l'unica realtà. Appare, nell'esempio riportato, un'idea di emergenza, in cui man man che si pone l'attenzione su un diverso livello, emergono nuove proprietà del sistema. Gli individui, gli oggetti, o qualsiasi altra forma organica o inorganica che, in quanto immersi nel divenire del reale, sono da considerare come soggetti storici, se esaminati all'interno di uno schema pseudoconcettuale, e presi nelle loro relazioni estrinseche, appaiono di volta in volta, come città, specie, o qualsiasi altro insieme chiuso, che, in realtà, è sempre in relazione con il resto. Questi modi, apparentemente contrapposti, di intendere gli elementi che animano il reale è dato dai diversi metodi, corrispondenti alle distinte attività dello spirito, attraverso cui guardare/agire sulla realtà. La differenza, dunque, non è negli oggetti che vengono investiti dall'attività dello spirito, poiché la realtà è unica, ma nel modo di confrontarsi con essi.

maniera approfondita, le riflessioni "epistemologiche" disseminate dal filosofo napoletano nelle sue opere – abbia proposto una interessante prospettiva interpretativa per mezzo della quale inserire Croce, a pieno titolo, fra i teorizzatori del pensiero complesso, confrontando in maniera diretta i suoi lavori con le riflessioni di scienziati e epistemologi della complessità. Il lavoro che più degli altri mette a fuoco questa importante prospettiva si intitola *Croce filosofo della complessità* e costituisce una originale problematizzazione della filosofia di Croce tesa a riconoscere la forte attualità del pensiero crociano e la sua sintonia con il dibattito epistemologico contemporaneo. Come scrive Gembillo, spiegando i motivi di questa scelta: «La mia argomentazione, infatti, ha un andamento circolare e iterativo; non traccia il consueto disegno lineare, storico-evolutivo, seguendo l'articolarsi di un problema. Al contrario, mostra un percorso a spirale, che gira attorno a un'idea fondamentale: quella secondo cui le riflessioni espresse sulla scienza da Benedetto Croce non solo erano in perfetta consonanza con quelle emergenti dalla temperie culturale all'interno della quale furono espresse, ma restano, oggi, particolarmente attuali e feconde di ulteriori sviluppi. Intendo dire che la scelta di Croce contro l'astratto razionalismo e il conseguente riduzionismo; la sua svolta nel volgere l'attenzione dagli oggetti agli eventi; la sua immersione nel tempo e nella storia; la sua rivendicazione della distinzione e della interazione tra i vari aspetti del reale, sono tutti punti fermi, sui quali si articola ancora l'odierna concezione della complessità» (G. Gembillo, *Croce filosofo della complessità*, cit., p.7). Su questo tema cfr. inoltre G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999; Id., *Croce e l'epistemologia contemporanea*, in AA. VV., *Croce dopo Croce. Convegno di studi nel cinquantesimo anniversario della morte di Benedetto Croce*, Fondazione Cortese, Fondazione Cortese, Napoli 2003; Id., *Croce, filosofo ante litteram della Complessità*, in AA.VV., *Benedetto Croce Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, cit., pp. 275-290 (per un'interpretazione opposta rispetto a quella esposta da Gembillo in questo saggio, cfr., all'interno dello stesso volume, F. Coniglione, *Croce tra scienza e filosofia scientifica*, pp. 291-310); A. Anselmo, *Benedetto Croce, un "breviario" verso la complessità* in «Complessità», 2-2, Sicania, Messina 2016, pp. 126-134. Per poter operare un parallelo tra la filosofia crociana e l'epistemologia contemporanea – confronto sempre messo in atto da Gembillo nelle proprie opere sul tema, attraverso il dialogo diretto di Croce con i maggiori epistemologi del Novecento e i teorici della complessità –, tra le numerose opere che permettono tale confronto, cfr. W. Heisenberg, *Indeterminazione e realtà* [1927], a cura di G. Gembillo, trad. di G. Gregorio e C. Staiti, Guida, Napoli 2002; H. R. Maturana - F. J. Varela, *L'albero della conoscenza* [1984], trad. di G. Melone, Garzanti, Milano 1999; Id., *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* [1970], trad. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 1985; Morin E., *Il Metodo. 1. La natura della natura* [1977], trad. di G. Bocchi e A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2001; Id., *Il Metodo. 2. La vita della vita* [1980], trad. di G. Bocchi e A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2004; Id., *Il Metodo. 3. La conoscenza della conoscenza* [1986], trad. di A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2007; I. Prigogine - I. Stengers, *La Nuova Alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], trad. di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993

Un'altra importante testimonianza contenuta in questo passo ha a che vedere con il rapporto, spesso conflittuale, di Spirito e Natura. Spesso siamo portati, ancora oggi, ad opporre, l'uno all'altra, spirito e natura, ponendo una scissione che – pensata in questi termini – non può che apparire radicale. Se la natura, come invita Croce a riflettere, non è altro che il prodotto di un'attività spirituale – se essa, cioè, non deve essere pensata come altro dallo spirito, ma, piuttosto, come un suo prodotto, una manifestazione della sua attività – allora tale opposizione cade immediatamente lasciando subito il campo a una prospettiva complessa in cui è possibile cogliere le relazioni che legano i due ambiti. «In questo senso la sua teoria della distinzione, nata in opposizione al dualismo non mediabile tra due entità astratte e ipostatizzate quali lo Spirito e la Natura, si specifica come modo diverso di atteggiarsi e di specificarsi di una medesima realtà dinamica, e dal punto di vista teorico si rivela come “un duplice fare dello spirito umano”».¹⁸²

La naturalità bruta non trova spazio all'interno di questa teorizzazione, la naturalità è una manifestazione particolare dello spirito e, in quanto tale, distinta dalle altre, ma allo stesso tempo legata a esse in quel rapporto di unità-distinzione che lega le diverse forme. Che poi essa venga spesso considerata come un dimensione che deve essere superata, non nega quanto detto in precedenza, ma, paradossalmente, lo conferma. Il divenire del reale è animato dal continuo passaggio, nella legge che regola il circolo, delle forme. Lo spirito che non si soddisfa più della natura, e passa alla fantasia, non risponde a una legge diversa rispetto a quella che lo fa agire e superare il momento teoretico. Il passaggio, Croce non si stanca mai di ripeterlo, è la legge della realtà e il circolo diveniente delle forme la sua intima struttura. «Ma la “natura”, nel senso gnoseologico, non è questa distinzione alla buona, che pur giova fare nel discorso ordinario: gnoseologicamente e filosoficamente intesa, la “natura” coincide con quell'atto spirituale dell'uomo che forma gli pseudoconcetti, distrugge per i suoi fini speciali l'individualità e l'universalità del reale e crea la natura cioè naturalizza la realtà (al modo stesso che il giudizio esistenziale la storicizza). La natura non è la realtà o una parte della realtà, ma è un modo di considerare, anzi un modo di fare».¹⁸³

Una volta riconosciuta la natura come una delle attività particolari dello spirito non è più necessario favoleggiare una Filosofia della natura che riconduca quell'elemento all'interno della riflessione filosofica, poiché, come sottolinea Gembillo, «se dunque le scienze

¹⁸² G. Gembillo, *La filosofia e le scienze in Croce: una distinzione metodologica*, in AA. VV., *La tradizione filosofica crociana a Messina*, cit., p. 149.

¹⁸³ B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 70.

naturali si identificano con un modo particolare di agire, se sono appunto un “metodo”, non sono trattabili con un altro metodo, non sono “inverabili” come ha preteso di fare Hegel. Il quale ha considerato le scienze naturali come uno stadio preparatorio, un gradino necessario per “salire” alla filosofia, provocando ovviamente l’inevitabile “capovolgimento” dei positivisti; i quali però, appunto in quanto operavano un puro e semplice capovolgimento, cadevano nello stesso pregiudizio hegeliano di considerare i due metodi l’uno in funzione dell’altro e l’uno necessariamente risolvendosi nell’altro».¹⁸⁴

Ma, qual è stato in fondo l’errore di Hegel, e perché il filosofo tedesco – lasciando da parte, per il momento, l’indebita estensione del principio dialettico ai concetti particolari, il quale ha in parte influito sulla concezione hegeliana della natura – non è riuscito a cogliere la natura pratica delle scienze? Cosa lo ha spinto, pur avendo compreso in maniera impareggiabile il carattere astratto dell’intelletto, e delle sue schematizzazioni, a considerare le scienze come conoscenze imperfette, semplice tappa che il pensiero filosofico deve oltrepassare per giungere alla sua piena realizzazione? Una risposta a queste domande può essere data dall’opposta considerazione che Croce e Hegel hanno espresso nei confronti dell’Intelletto. Sia Croce, sia Hegel, infatti, hanno identificato – in modo diverso, in quanto Croce non parla propriamente di intelletto, ma di attività pratica – l’intelletto con la facoltà che, attraverso le proprie astrazioni, produce le leggi e gli elementi astratti della scienza, riconoscendola entrambi come una delle attività essenziali per la vita dello spirito. Eppure le conclusioni a cui giungono, partendo da queste stesse premesse, sono diametralmente opposte.

Per Croce, gli pseudoconcetti seguono e presuppongono, allo stesso modo in cui la moneta cattiva presuppone quella buona, il concetto. L’attività pratica necessita dunque di quella teoretica. Questa le offre il materiale su cui compiere la sua opera di manipolazione, trasformando la conoscenza in tipi e classi, fermando il fluire vitale del concetto all’interno dei propri schemi. «La profonda diversità tra concetti e pseudoconcetti suggerì (nel tempo in cui si solevano rappresentare le forme o gradi dello spirito come facoltà) la distinzione tra due facoltà logiche, che si dissero Intelletto (o anche Intelletto astratto) e Ragione: alla prima delle quali si assegnò l’ufficio di elaborare ciò che ora chiamiamo pseudoconcetti, e alla seconda i concetti puri».¹⁸⁵ Come si accennava, Croce ha evitato di attribuire a tale attività il nome di Intelletto, poiché, a causa dei significati a essa conferiti nel corso della storia del pensiero, tale definizione avrebbe potuto far pensare ad una

¹⁸⁴ G. Gembillo, *La filosofia e le scienze in Croce: una distinzione metodologica*, cit., p. 161.

¹⁸⁵ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 69.

ipostasi dell'attività logica, separata dalla Ragione, indipendente e autonoma. Come sottolinea Croce, mettendo in evidenza questo aspetto, «nel postulare le due facoltà non si fermò con esattezza il carattere proprio dell'una e dell'altra, e si cadde nell'errore già notato di concepire l'Intelletto, non già come facoltà pratica, ma come facoltà inferiore di conoscenza, che pecchi di arbitrio e tutt'al più prepari il materiale alla facoltà superiore, fornendole un primo e imperfetto abbozzo del concetto».¹⁸⁶ Ma, se il foggiare concetti empirici e leggi è compito dell'attività economica, e non di quella logica, allora il termine intelletto, data l'ambiguità che porta con sé, rappresenta una denominazione da abbandonare. Tale erronea concezione dell'intelletto ha come conseguenza il fraintendimento del termine, a esso complementare, di Ragione. Inteso il primo come l'operatore della scissione, «la Ragione venne considerata come unificatrice di ciò che l'Intelletto aveva diviso: della deduzione e dell'intuizione, dell'analisi e della sintesi, della teoria e del fatto. Ma la piena esattezza avrebbe richiesto che non tanto alla Ragione si desse il potere di unificare l'indebitamente diviso, quanto all'Intelletto, cioè alla facoltà pratica, quello di dividere estrinsecamente ciò che per la Ragione non è mai diviso: potere d'astrazione, che l'intelletto, in quanto facoltà pratica, esercita per diritto e non per abuso».¹⁸⁷ La Ragione, insomma, non sopraggiunge a collegare ciò che l'Intelletto ha separato, ma, al contrario, è l'attività intellettuale che scinde ciò che per il pensiero è unità. Per il filosofo napoletano, dunque, l'attività pratica segue quella logica – la Ragione precede l'Intelletto, se vogliamo usare questi due termini dal filosofo napoletano considerati impropri – e non viceversa. Che poi entrambe siano legate dal circolo delle forme spirituali, non comporta uno stravolgimento di tale dinamica, perché, se, come abbiamo visto, l'attività pratica e quella teoretica, nel circolo, si presuppongono l'un l'altra, esse, in quanto parte della storia ideale e eterna, mantengono il loro posto all'interno del divenire delle forme; e, se è vero che all'attività logica non può non seguire quella economica, è altrettanto vero, che a quella economica devono succedere quella etica, e quella estetica, per poter ritornare alla logica. La gnoseoprassi, questo il termine che Croce utilizza per descrivere la reciproca relazione del teoretico e del pratico, implica la stretta relazione di conoscere e fare, teoresi e prassi, ma non bisogna trascurare l'articolazione interna delle due sfere che compongono l'unità, e il monito di Croce per cui ogni distinto non può cangiare il proprio posto all'interno della serie ideale. La conoscenza non è solo la logica, ma anche l'attività estetica che crea le rappresentazioni sul materiale

¹⁸⁶ *Ibidem.*

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 70.

che la pratica le offre, e la pratica non è solo l'economia, ma è anche la dimensione in cui la volontà, che è azione, concorre all'universale generando il mondo storico, l'accadimento. E allora, se è vero che conoscenza e prassi sono unite da una relazione reciproca, è vero anche che alla logica, e al concetto, devono seguire necessariamente, l'azione economica, e lo pseudoconcetto, senza possibilità del contrario.

Così Croce conclude il proprio ragionamento: «Da parte nostra, non abbiamo bisogno di abbassare l'attività conoscitiva sotto il livello della verità, attribuendole ufficio intellettualistico e arbitrario; né poi, per sopperire alle deficienze del conoscere, concepito come conoscere intellettuale, di esaltare la Ragione sopra sé medesima. Il pensiero (si chiami Intelletto o Ragione o come altro piaccia) è sempre pensiero, e pensa sempre per concetti puri, non mai per pseudoconcetti. E come sotto al pensiero non v'ha altro pensiero, così non ve n'ha altro ad esso superiore. Le difficoltà, che menavano a quelle escogitazioni, ci sembra che siano state da noi tolte via, quando abbiamo distinto i concetti dagli pseudoconcetti e dimostrato l'eterogeneità di queste due formazioni spirituali».¹⁸⁸

E per quanto riguarda Hegel? Per il filosofo tedesco l'intelletto rappresenta un elemento essenziale del processo conoscitivo, anzi, esso stesso può essere considerato come uno dei momenti principali, insieme alla ragione, del pensiero filosofico. «Lo Hegel ha tentato di rappresentare in termini d'intelletto e di logica quello stesso mondo della totalità umana e divina, che altri stimava di raggiungere con l'esercizio di virtù intuitive e mistiche. Perciò ha legato strettamente i due fattori, sostanza e intelletto: la sostanza è già intelletto proprio perché, immediata com'è, manca di sviluppo. In questo senso essa è astrazione, separazione, negatività, è il primo momento del dialettismo, che, in quanto momento, richiede, con la necessità del suo totale sviluppo, l'ostensione di tutti gli altri momenti».¹⁸⁹

L'intelletto, con la sua immane potenza, ferma lo scorrere – ancora indistinto – del reale, separando e tenendo fermo ciò che per sua natura è in stretta relazione con il tutto, ma che, in quanto privo di determinazioni non può essere considerato allo stesso modo dell'unità del pensiero. «Egli ha intrapreso quest'opera facendo dell'intellettualismo non un'aberrazione, ma una fase o momento della vita del pensiero. L'intelletto, tanto schernito e maltrattato dai romantici, ha il suo posto legittimo, nel processo della coscienza,

¹⁸⁸ Ivi, p. 71.

¹⁸⁹ E. De Negri, *Interpretazioni di Hegel*, cit., p. 251. De Negri continua il discorso, mettendo in evidenza come, «solo lo Hegel ha veramente agganciato l'intelletto alla totalità, ed ha costruito il sistema intero dei fenomeni. Perciò, se pure alcuni vasti enunciati programmatici, e se molti termini tecnici della dialettica hegeliana si incontrano in uomini come Novalis e lo Schleiermacher, non si deve gridare alla scoperta. Il collegamento scientifico sostanza-intelletto è un'impresa che solo lo Hegel, fin dalla sua giovinezza, si è addossata in tutta la fatica ch'essa richiede» (Ivi, p. 255).

malgrado le “vuote astrazioni” ed i “sofismi con i quali cerca di sottrarsi alle sue contraddizioni”. Esso ha il compito positivo di sorpassare il concreto immediato, di determinarlo e dividerlo. È, insomma, per Hegel, pensiero, ma un pensiero inferiore, che produce determinazioni finite e quindi inadeguate alla verità. La veduta intellettualistica corrisponde storicamente alla vecchia metafisica, ma in sé è sempre esistente. Da questa giustificazione dell’intelletto è nata la dialettica hegeliana». ¹⁹⁰ Toccherà poi alla ragione prendere quel dato isolato che l’intelletto ha prodotto e ricomprenderlo all’interno delle relazioni che soggiacciono alla vita del reale. L’unità che essa così raggiunge, non ha niente a che vedere con quella totalità indistinta che occupava il campo prima dell’intervento dell’intelletto, ma rappresenta un concetto più alto, unità ricca di determinazioni; esse non sono però da considerare astratte e isolate come quelle tenute insieme dalle leggi dell’intelletto, ma comprese nella vita organica del tutto, nella vita propria del concetto. L’intelletto è un elemento essenziale – per certi versi anche più della ragione – del processo conoscitivo, poiché, attraverso la propria forza, riesce a spezzare ciò che costituisce, all’inizio del processo, l’informe unità originaria. Lo si comprende bene quando Hegel, ad esempio, nelle pagine della *Prefazione*, afferma: «La via della scienza è la sua forma intelligibile, via aperta a tutti e per tutti eguale; arrivare mediante l’intelletto al sapere razionale, questa è la giusta esigenza della coscienza che si accinge alla scienza; giacché l’intelletto è il pensare, il puro Io in generale; e l’intelligibile è ciò che è già conosciuto, ossia è l’elemento comune della scienza e della coscienza prescientifica, che può così aprirsi immediatamente un varco entro la scienza». ¹⁹¹ Una volta concepito il ruolo dell’intelletto come momento essenziale all’interno della conoscenza, Hegel non poteva evitare di concepire le scienze, che dalle astrazioni dell’intelletto ricavano la propria forza, come conoscenze imperfette, gradino più basso – eppure essenziale – attraverso cui ascendere alla conoscenza razionale del reale. La filosofia della natura è un esito necessario di tale concezione, poiché quel materiale fatto di concetti imperfetti e leggi empiriche necessita una mediazione, una riflessione filosofica, prima di poter accedere al livello più alto della conoscenza.

E dunque, se così stanno le cose, qual è il contributo dato dal pensiero hegeliano alle teorizzazioni di Croce intorno all’attività delle scienze naturali e al corretto modo di intendere il concetto di Natura. Per quanto riguarda la questione della natura, nelle pagine del secondo capitolo di questo lavoro, in cui ci siamo concentrati sulla terza edizione

¹⁹⁰ C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, cit., p. 3.

¹⁹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 10.

dell'*Estetica*, abbiamo avuto modo di sottolineare come, attraverso le riflessioni di Hegel, e degli altri post-kantiani – i quali, pur avendo risolto, per certi versi, il problema della cosa in sé, erano caduti nell'errore opposto di postulare una filosofia della natura –, Croce sia riuscito a superare e risolvere i residui noumenici che insidiavano il sistema della *Filosofia dello spirito*, comprendendo che la Natura non è altro dallo spirito, ma è il prodotto dell'attività della dimensione pratica dello spirito che, attraverso la propria opera di manipolazione, foggia lo pseudoconcetto di una natura esterna, rispondente a leggi e a forze che esso stesso crea al fine di raggruppare i fenomeni, per rendere più efficaci le proprie azioni.

E per quanto riguarda gli pseudoconcetti? Quale può essere stato il contributo del pensiero hegeliano nei confronti di questo fondamentale elemento del sistema crociano, considerato che Hegel non è andato oltre al riconoscimento dell'astrattezza dell'intelletto, anzi, concependo i suoi prodotti come antecedenti della conoscenza concettuale, ne ha fatto un momento transitorio del processo conoscitivo?

Hegel, con la sua filosofia della natura e la propria concezione del sapere scientifico non aggiunge nulla alla consapevolezza crociana del carattere economico delle scienze. Per alcuni versi, le considerazioni sul carattere astratto dell'intelletto offrono, comunque, a Croce qualche elemento aggiuntivo per affinare le proprie riflessioni, ma, in sostanza, sono più le differenze che separano i due filosofi che i punti di contatto. Eppure, lo si è intravisto in precedenza, è possibile affermare che Hegel ha avuto un ruolo fondamentale nei confronti della formulazione matura dello pseudoconcetto contenuta nelle pagine della *Logica*. Ed è, in fondo, lo stesso merito che lo lega al riconoscimento del carattere della storia. Hegel, cioè, mostrando a Croce il carattere del concetto come l'universale-concreto permette al filosofo napoletano di affinare ulteriormente il discorso intorno alla pseudoconcetto. Nelle pagine della *Logica*, infatti, Croce, una volta riconosciuto il carattere del concetto logico, riesce ad articolare una profonda riflessione nei confronti degli pseudoconcetti, mostrando, nel dettaglio, la loro genesi e le diverse forme che essi vengono ad assumere. Affermare che lo pseudoconcetto è la falsificazione del concetto, ora che questo è riconosciuto come l'universale-concreto, comporta una distinzione che, seppure accennata nella precedente formulazione, lega in maniera rigorosa le forme pseudoconcettuali al carattere da loro di volta in volta negato. Lo si comprende chiaramente dalla maggiore sicurezza con cui Croce presenta le proprie riflessioni: «Altre dispute assai polisense e disordinate intorno alla natura del concetto ottengono significato più preciso, quando si riportino alla già indicata suddivisione degli pseudoconcetti in

empirici (o rappresentativi) ed astratti. Si spiega così la perplessità nel decidere se i concetti siano concreti o astratti, generali o universali, contingenti o necessari, approssimativi o rigorosi; se si ricavino a posteriori o a priori, per induzione o per deduzione, per sintesi o per analisi, e simili». ¹⁹² Se non si comprende a pieno la differenza che sussiste fra le due forme dello pseudoconcetto, si rischia di cadere in errore poiché, effettivamente, questo, alle volte apparirà con determinati caratteri e altre volte con quelli opposti, e verrà detto sintetico l'uno e analitico l'altro, e via dicendo. E tale indistinzione, nella confusione che essa genera, può compromettere la stessa teoria del concetto puro, il quale rischia di essere catturato dal vortice creato da questa successione di caratteri contraddittori. Ma, una volta compreso – nel corso del confronto con Hegel – che il concetto puro è l'universale concreto, e che, a seconda del carattere che viene negato, si generano due diverse forme di pseudoconcetti, quelle inutili discussioni vengono messe definitivamente a tacere. Tali dispute, secondo Croce, si risolvono «col mostrare che gli pseudoconcetti (che soli sono ora in questione) si costruiscono per analisi, per deduzione, a priori, e hanno carattere di astrattezza, di rigore, di universalità, di necessità, quando si tratta di pseudoconcetti astratti, cioè di finzioni vuote, fuori dell'esperienza; — e si costruiscono invece per sintesi, per induzione, a posteriori, e hanno carattere di concretezza, di approssimazione, di simbolica generalità, di contingenza, quando sono pseudoconcetti empirici o rappresentativi, aggruppamenti di rappresentazioni, vale a dire, non superano la rappresentazione o l'esperienza». ¹⁹³

I concetti empirici delle scienze naturali sostituiscono all'universale del concetto le generalizzazioni che esse producono attraverso i propri schemi; esse mantengono il carattere particolare poiché hanno a che fare direttamente con la realtà e con le sue rappresentazioni le quali vengono create attraverso classificazioni arbitrarie (il cane, la rosa, la casa) e sistemate in degli schemi; mentre quelli astratti della matematica, negando la particolarità si accontentano di una universalità che, separata dalla vita del concreto, risulta astratta. Come scrive Croce, «nella falsificazione o riduzione pratica del concetto puro, se ai concetti empirici tocca la concretezza senza universalità, cioè la mera generalità, ai concetti astratti tocca l'universalità senza concretezza, che è l'astrazione». ¹⁹⁴ Risulta, dunque, evidente il contributo offerto dalla filosofia hegeliana, alla teoria crociana

¹⁹² B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 260

¹⁹³ Ivi, p. 66.

¹⁹⁴ Ivi, p. 260.

dello pseudoconcetto, o, meglio, alla sua formulazione definitiva e alla precisa articolazione interna che essa ha raggiunto nelle pagine della *Logica*.

3.4 *Il dialogo continua*

E qui bisogna fermarci perché siamo giunti a quello che era il nostro principale obiettivo, cioè, rintracciare l'importanza del dialogo con Hegel per la formazione o almeno la matura formulazione del sistema della filosofia dello spirito. Nelle pagine precedenti è emersa con chiarezza la centralità del pensiero del filosofo tedesco all'interno della riflessione di Croce. Attraverso l'incontro-scontro che ha caratterizzato questo dialogo – una relazione intensa fatta di amore e odio – il filosofo napoletano ha avuto modo di affinare gradualmente le proprie categorie concettuali mettendo alla prova le proprie riflessioni nel confronto con quello che egli considerava l'ultimo genio speculativo che ha animato la storia della filosofia moderna. Quello che si è cercato di mostrare in queste pagine è stato l'importante ruolo giocato da Hegel nella formulazione matura del sistema della *Filosofia dello Spirito*, in un profondo confronto – soprattutto di natura logica – che ha permesso a Croce di risolvere numerosi nodi concettuali che, a partire dai primi lavori, avevano affollato le sue riflessioni. E, allo stesso tempo, mettere in evidenza come, anche prima del confronto diretto, le teorie hegeliane abbiano influito notevolmente sullo sviluppo intellettuale del giovane studioso, attraverso la lettura fattane dai due grandi maestri di Croce, De Sanctis e Labriola, nonché dalle riflessioni offerte dal dibattito filosofico a lui contemporaneo.

Come si è detto in apertura del lavoro, il dialogo con il filosofo tedesco, una volta intrapreso, accompagnerà Croce fino ai suoi ultimi mesi di vita, periodo in cui il filosofo napoletano tornerà a riflettere profondamente, a partire da Hegel, su alcuni aspetti del proprio sistema filosofico. In questa breve conclusione ci si propone di accennare alle linee fondamentali attraverso cui questo costante confronto si è snodato negli anni successivi a quelli da noi presi in considerazione.

Croce come abbiamo visto, una volta chiuso il saggio hegeliano del 1906, continua a considerare Hegel un punto di riferimento essenziale, e non è un caso che, proprio nel momento in cui decide di rielaborare i *Lineamenti*, il filosofo napoletano riprende lo studio

diretto delle opere hegeliane, immergendosi, ad esempio, nella lettura della *Grande Logica*. Questa continua riflessione, oltre che dalla presenza costante di Hegel nelle opere sistematiche, è testimoniata dai numerosi lavori che Croce dedica direttamente ad alcuni aspetti del pensiero hegeliano nel periodo successivo a *Ciò che è vivo e ciò che è morto*. Si prendano ad esempio gli interventi – ricordati nel corso della nostra ricerca – scritti tra la fine del saggio hegeliano e il 1913 e raccolti, assieme a quest’ultimo, nel volume intitolato *Saggio sullo Hegel*. O, ancora, per rimanere all’interno della fase sistematica, come non ricordare le importanti pagine dedicate alla filosofia della storia hegeliana all’interno dell’opera che, di fatto, chiude il sistema della filosofia dello spirito, *Teoria e storia della storiografia*. Si pensi, ad esempio, a capitoli come *Dissoluzione della filosofia della storia* o *L’umanità della storia* in cui il filosofo tedesco rappresenta un punto di riferimento costante; o, ancora, la centralità di Hegel nel capitolo VI della parte storica, *La storiografia del romanticismo*, in cui il filosofo riprende le sue critiche alla concezione hegeliana della storia. È importante segnalare, inoltre, la scelta di Croce di concludere l’intera opera, con queste parole, rivolte contro il concetto hegeliano della fine della storia: «Siamo tra le onde e non abbiamo ammainato le vele nel porto per prepararci a nuovo viaggio. – “*Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen*”: fin qui è giunta la coscienza nel suo svolgimento: – diceva lo Hegel, al termine delle sue lezioni sulla *Filosofia della storia*; e non aveva diritto di dirlo, perché il suo svolgimento, che dalla incoscienza della libertà andava alla piena coscienza di essa nel mondo germanico e nel sistema dell’idealismo assoluto, non ammetteva prosecuzione. Ma possiamo ben dirlo noi, che abbiamo, ormai, vinto l’astrattezza dell’hegelismo».¹⁹⁵

Nelle pagine di un saggio del 1931, intitolato *Circolo vizioso nella critica della filosofia hegeliana*,¹⁹⁶ Croce si concentra su alcuni aspetti della più recente critica hegeliana mettendo in luce l’atteggiamento pregiudiziale nei confronti delle critiche rivolte al sistema hegeliano. Tale atteggiamento muove dall’idea – molto hegeliana – che non è possibile

¹⁹⁵ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri con una nota al testo di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 264. Come afferma Maggi, sottolineando il continuo riferimento della successiva riflessione crociana alla filosofia hegeliana, «il confronto con Hegel – dopo questa prima resa dei conti, che segna il superamento e insieme l’elaborazione concettuale di quella “forte riluttanza” al sistema hegeliano che Croce stesso diceva di aver sentito per parecchi anni della sua vita mentale – proseguirà in tutta l’opera successiva, e con un’intensità che in qualche modo travalica l’andamento didascalico della primitiva monografia, anche se non ne sconvolge le linee essenziali. Sarà continuamente ripreso in connessione con l’approfondimento del tema della storia e della vitalità, mentre trovano determinazioni nuove o più marcate, di fronte all’esperienza dei totalitarismi europei, i rifiuti della “filosofia della storia” e della “metafisica”» (M. Maggi, *La filosofia di B. Croce*, cit., p. 89).

¹⁹⁶ B. Croce, *Circolo vizioso nella critica della filosofia hegeliana* in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 30, 1932, pp. 434-440 poi in Id., *Ultimi Saggi*, cit., pp. 219-228.

criticare un sistema filosofico se non attraverso l'adozione di un principio superiore che ricomprenda quello stesso sistema all'interno della propria concezione filosofica. E, visto che il principio formulato da Hegel apparire insuperato, e insuperabile, non è possibile criticarlo. Chi aderisce a tale prospettiva, secondo Croce, è paragonabile a quegli hegeliani ortodossi che, considerando la filosofia hegeliana come un credo, non potevano fare altro che offrirne l'esegesi, divulgarne i contenuti, e se possibile chiarificarli, senza però cercare di riconoscerne i limiti e tentare di superarli. «Chi, invece, prende a studiare Hegel con spirito critico, non solo lo ritoglie dall'altare dove il vecchio hegelismo lo aveva collocato e lo rimette nel corso storico nel quale nacque e operò e opera tuttavia, ma anche non si lascia arrestare da quelle eccezioni pregiudiziali, perché sa che il "principio superiore", l'"età nuova filosofica", il nuovo "aeone", è lui stesso che indaga e pensa e critica e ricostruisce, e che questo lavoro è da compiere con la sua propria intellettuale e morale responsabilità, impegnandovi sé stesso».¹⁹⁷

Nel 1933, Croce ritorna sul concetto de *La «fine dell'arte» nel sistema hegeliano*¹⁹⁸ riprendendo alcune critiche mosse alle proprie riflessioni intorno a tale aspetto del sistema hegeliano mossegli nel 1914 dal filosofo britannico Bernard Bosanquet.¹⁹⁹ Croce, nel mostrare come la propria interpretazione data della morte dell'arte hegeliana non sia così assurda, si richiama, citando direttamente le loro opere, ad alcuni dei maggiori studiosi, tra i quali Zimmermann, Schlasler, Hartmann, che hanno offerto importanti riflessioni sull'argomento, riportando persino il ragionamento dell'hegeliano di stretta osservanza De Meis il quale domandandosi se, una volta morta, l'arte potesse risorgere, rispondeva negativamente, poiché essa riposando nella forma più alta, non aveva alcun motivo di farlo. Nella risposta a Bosanquet, Croce ha la possibilità di soffermarsi su alcuni aspetti della dialettica hegeliana, offrendo numerosi schiarimenti che si innestano nel solco della interpretazione datane nelle famose pagine del *Saggio*. Se il filosofo britannico contestava a Croce che la successione dialettica è da intendere non come successione cronologica, ma ideale, Croce rispondeva che «nella filosofia dello Hegel 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».²⁰⁰

¹⁹⁷ B. Croce, *Circolo vizioso nella critica della filosofia hegeliana*, cit., p. 435.

¹⁹⁸ B. Croce, *La «fine dell'arte» nel sistema hegeliano*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 32, 1934, pp. 425-434 poi in Id., *Ultimi Saggi*, cit., pp. 144-155.

¹⁹⁹ B. Bosanquet, *Croce's Aesthetic*, in *Proceedings of the British Academy*, vol. IX, 1914

²⁰⁰ B. Croce, *La «fine dell'arte» nel sistema hegeliano*, cit., p. 426.

Come non ricordare, nel corso di questo rapido *excursus*, le importantissime pagine del 1938, contenute ne *La storia come pensiero e come azione*, in cui il filosofo napoletano torna a riflettere su alcuni temi centrali del suo personalissimo dialogo con Hegel. Uno dei concetti chiave attorno a cui ruota l'opera, il riconoscimento del nesso inscindibile che lega il pensiero all'azione, viene visto da Croce come la più grande conquista della storia della filosofia moderna, di cui Hegel rappresenta un passaggio fondamentale. Scrive Croce: «Che il pensiero sia attivo quanto l'azione, che esso non sia né copia né recipiente di una realtà che a questo modo si dica conosciuta, che la sua opera si espliciti nel porre e risolvere problemi, e non già nell'accogliere in sé passivamente pezzi di realtà, e che pertanto il pensiero non stia fuori della vita, ma anzi sia funzione vitale, è da considerare risultamento di tutta la filosofia moderna, da Cartesio e Vico a Kant e a Hegel e ai pensatori contemporanei».²⁰¹ Come sempre, Croce, oltre ai meriti non manca di segnalare le proprie critiche nei confronti degli abusi operati dal filosofo tedesco. «La più importante di coteste combinazioni, culmine di moltissime altre dello stesso genere, si ritrova in una filosofia che ha più di ogni altra conferito a interpretare la realtà come storicità, e la vita come sintesi di opposti, e l'essere come divenire, la filosofia hegeliana; la quale, contrariando e compromettendo questi suoi stessi principî, si fa a descrivere le tappe ed il corso progressivo del pensiero per fermare il suo divenire nella filosofia dell'Idea, oltre la quale è impossibile passare; e similmente descrive il corso della religione e dell'arte per immerterlo nella stessa filosofia, in cui entrambe si placano; e percorre la storia universale per coronarla col mondo germanico, che sarebbe il mondo della pura libertà, e con lo stato prussiano, che ne sarebbe la somma e definitiva forma politica».²⁰²

²⁰¹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 34.

²⁰² Ivi, p. 48. «La concezione hegeliana è stata non solo confutata filosoficamente dai critici, ma tutto sconquassata e infranta dalla storia effettuale, la quale nel corso di un secolo è andata oltre di tutti i suoi punti di fermata; ché il pensiero si è proposto problemi dallo Hegel non sospettati, e la poesia ha continuato a produrre opere belle» (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p.48). Croce mette in evidenza come, nonostante il riconoscimento della razionalità del reale, Hegel sia ricaduto nel dualismo che sottende a due diverse realtà, una davvero razionale, mentre l'altra accidentale e ininfluyente per la considerazione filosofica del reale. Scrive Croce: «Lo Hegel, che pose in netti termini il gran principio che “tutto ciò che è reale è razionale, e ciò ch'è razionale è reale”, ebbe non so quale paura esso stesso dinanzi a questa parola che il suo genio gli aveva dettata, e s'imbrogliò e si smarrì, e ridistinse da capo un razionale che è veramente razionale e necessario, e un reale che è cattivo e accidentale; e, d'altra parte, temporalizzò le categorie della sua logica-metafisica in epoche storiche, e, se non concepì la storia, come il Vico, perpetua ripetizione in un circolo di epoche, la fece tuttavia fermare in un'epoca definitiva, chiudendo in sistema il passato e precludendo l'avvenire; e, come il Vico, lasciò un dualismo tra storia e natura» (Ivi, p. 73).

Ma anche in queste pagine, molto critiche nei confronti delle concezioni erronee del sistema hegeliano, Croce non manca di sottolineare i meriti del filosofo tedesco: «Ma una eccezione è da fare, e grande, per uno almeno di quegli autori, per lo Hegel, profondo rinnovatore della filosofia dello spirito e profondo ravvivatore della storiografia in quelle parti nelle quali maggiore era stato il rinnovamento speculativo da lui apportato; e perciò, anzitutto, nella storia della filosofia, particolarmente riguardo alla scienza della logica e

All'interno de *Il posto di Hegel nella storia della filosofia*, del 1939, apparso per la prima volta, in francese, nelle pagine della *Revue de metaphysique et de morale*, Croce riprende il tema della rinascita degli studi hegeliani avvenuta a partire dai primi del Novecento che mise fine al disinteresse e all'atteggiamento di rifiuto che aveva connotato il periodo precedente. Col passare del tempo, in seguito alla nuova attenzione riservata al pensiero hegeliano, sono cominciate a venire fuori importanti edizioni delle opere hegeliane e altrettanto importanti studi, ad opera dei vari Dilthey, Rosenkranz, o Haym, che permisero agli studiosi che avevano rivolto la loro attenzione alla filosofia hegeliana, un importante materiale sul quale svolgere le loro indagini. «Ma, in senso profondo», scrive Croce, «un autore rinasce solamente quando viene inteso nel proprio suo pensiero e con ciò collocato nel posto che gli spetta nella storia della filosofia, dal quale prende o riprende a esercitare efficacia nel nuovo pensiero come suo vivo elemento e componente».²⁰³ Nonostante dunque il sorgere di numerosi lavori attorno al pensiero del filosofo tedesco, il vero problema legato alla possibile rinascita di Hegel è quello di intenderlo all'interno dello svolgimento della storia della filosofia. Concepire storicamente un pensiero significa superare quella prospettiva assoluta che si è adottata quando ci si è immersi nel suo studio, e riconoscerlo all'interno dello svolgimento storico di cui è parte, con i limiti che lo hanno connotato e gli errori che hanno accompagnato le sue verità – guardandosi dal riconoscerlo, alla maniera hegeliana, come una tappa provvisoria e imperfetta delle future realizzazioni – poiché, come afferma Croce, «il nostro indefesso pensare filosofico è, in perpetuo, questo integrare i pensieri passati, cioè farli morire nella loro assolutezza per farli vivere eterni nella storia che siamo noi stessi».²⁰⁴ Una volta esposta la parte vitale della filosofia hegeliana, Croce può riconoscere il contributo importante, anche se non l'unico, dato da essa alla formazione della propria concezione filosofica. Scrive il filosofo:

alle innumeri conclusioni che ne dipendono di etica e di scienza del diritto e dello stato. I limiti di lui sono i limiti stessi della sua filosofia, quali, nella storia della filosofia, la concezione dello svolgersi dei sistemi secondo l'ordine delle categorie della Logica, in quella dell'arte il perdurante concettualismo estetico, in quella dello stato il perdurante preconetto tra machiavellico e teocratico dello stato come istanza suprema, e la dialettica dei popoli risolvendosi nel popolo germanico; senza dire che, se la diretta conoscenza dei documenti originali era somma in lui per la storia della filosofia, assai minore fu per la storia politica e civile, avvertendosi spesso nelle lezioni sull'argomento delle quali ci rimangono le note degli ascoltatori, l'affrettato e il provvisorio. Ma egli coglie dappertutto relazioni profonde e balena di ravvicinamenti luminosi; e anche dove, e il caso è frequente, le sue interpretazioni e caratteristiche storiche non soddisfano e vi si sente dello sforzato e del troppo rigido per effetto del vezzo d'introdurre tesi, antitesi e sintesi in relazioni che non le comportano, sempre trasporta la mente in quell'aere sublime nel quale il pensiero storico deve muoversi, ancorché si muova diversamente o all'opposto della via da lui segnata col suo corso. (Ivi, pp. 143-144)

²⁰³ B. Croce, *Il posto di Hegel nella storia della filosofia*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 37, 1939, pp. 190-191 poi in Id., *Il carattere della filosofia moderna* [1949], a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 41-54.

²⁰⁴ Ivi, p. 192.

«In effetto, se si considera in sé stesso il suo principio logico, il suo concetto dei concetti, prescindendo dagli svolgimenti che egli ne venne offrendo, scavando direttamente nel seno di esso per trarne le ricchezze che contiene, ossia ricavandone le necessarie conseguenze, come è dato fare col sussidio delle esperienze, dei dibattiti e delle indagini del secolo che è intercorso tra lui e noi, ma soprattutto con la forza della meditazione spregiudicata, si vede che quel principio porta non solo all'assoluto immanentismo, ma più propriamente, allo storicismo assoluto; e, poiché storicità è dialettica e spiritualità, allo spiritualismo assoluto».²⁰⁵

Come si è visto nelle pagine del saggio del '39 Croce aveva riconosciuto l'importante contributo – che d'altronde abbiamo scandagliato nel corso della nostra ricerca – dato dalla teoria logica hegeliana alla maturazione del proprio storicismo assoluto. In un saggio del 1942, intitolato *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo*,²⁰⁶ il filosofo napoletano offre delle precisazioni importanti su questo aspetto. Paradossalmente – ma a ragione – a Hegel è riconosciuto il merito di avere compreso il carattere storico della filosofia, e allo stesso tempo, gli è stato imputato, assieme ai suoi scolari, il torto da lui compiuto, attraverso le proprie astrazioni e le deduzioni arbitrarie, nei confronti della storia. «Il nuovo storicismo», scrive Croce, «pur accogliendo, estendendo, approfondendo e mettendo in opera il principio vichiano della conoscibilità di quello solo che si fa e perciò dell'uomo che conosce soltanto quello che è la sua storia perché egli l'ha fatta, e il principio hegeliano dello svolgimento dialettico per conservazione e superamento, tiene salda non meno, e approfondisce, estende e fa fruttificare la teoria kantiana del giudicare, integrandola con le due precedenti».²⁰⁷

Un passaggio importante del confronto successivo con Hegel è rappresentato senz'altro da *La mia filosofia*. In queste pagine Croce offre una ricognizione sul suo confronto con Hegel, e, ritornando sulla famosa immagine catulliana con cui aveva chiuso il saggio del 1909, scrive: «Ma, rispetto allo Hegel, io sentivo tormentosamente e vedevo chiaramente che, come dissi usando la parola che l'amoroso Catullo diceva a Lesbia, non si poteva vivere né con lui né senza di, lui».²⁰⁸ Dopo avere messo in evidenza, ancora una volta, i grandi meriti di Hegel per lo sviluppo del pensiero filosofico e i difetti che li hanno accompagnati, Croce si sofferma sul modo corretto di intendere il rapporto intellettuale che

²⁰⁵ Ivi, p. 196.

²⁰⁶ B. Croce, *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo* in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 40, 1942 poi in B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 118-130.

²⁰⁷ Ivi, p. 71.

²⁰⁸ B. Croce, *La mia filosofia*, cit., p. 2. Cfr. B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 107.

lega il maestro, sia esso reale o ideale, e il discepolo. Certo, afferma Croce, è un atteggiamento tipico della gioventù riposare nelle sicure parole del maestro, affidandosi alla sua autorità per trovare conforto, ma se tale rapporto è genuino, e considerato che lo scopo del maestro è quello di rendere indipendente l'allievo e farlo maturare, esso deve mutare una volta raggiunta l'indipendenza intellettuale. Continua Croce, offrendo una importante testimonianza del suo rapporto profondo con Hegel: «E questo a me è accaduto con la filosofia dello Hegel, che saluto e venero sempre maestro tra i maggiori che io abbia avuti in filosofia, ma del quale 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 mercé dell'altro, che sarebbe dovuto essere il suo, del sistema indefinitivo perché in movimento, delle provvisorie e dinamiche sistemazioni».²⁰⁹

E proprio al tema della critica e della rielaborazione del pensiero di Hegel è dedicato un importantissimo saggio della maturità, *Le cosiddette «riforme della filosofia» e in particolare di quella hegeliana*. In queste pagine Croce coglie l'occasione di un lavoro di Andrea Vasa che, prendendo in considerazione le diverse riforme della filosofia hegeliana, rintracciava tre epoche distinte, rappresentate da Spaventa, Gentile e Croce. A partire dalle riflessioni dello studioso, Croce ha buon gioco per potere soffermarsi in maniera approfondita sul concetto di riforma in filosofia e di mostrare, attraverso la critica a quelle di Gentile e del maestro Spaventa, il vero modo di intendere tale complesso concetto. Poiché secondo Croce, in certo senso, tutte le filosofie sono riforme delle filosofie precedenti, tutte guardano alle riflessioni che le hanno precedute, accogliendo la parte che esse considerano vitale di quei sistemi che hanno animato lo svolgimento della storia della filosofia. Sulla base di tale concetto di riforma Croce, allo stesso tempo, nega che quelle operate, in modo diverso, da Gentile e da Spaventa, possano definirsi riforme della filosofia hegeliana. «Ora se, in riferimento al caso dello Hegel, riformare non si può da chi ripeta, immobili, i concetti di lui o li rigetti tutti, ma solo da colui che nel nuovo suo pensiero ha adoprato, mettendoli in nuove relazioni e di nuova luce rischiarandoli, uno o più concetti o dottrine hegeliane, né lo Spaventa né l'autore dell'idealismo attuale, a dir vero, fecero riforma alcuna della filosofia hegeliana, sebbene il secondo sene desse vanto

²⁰⁹ Ivi, p. 9.

nel titolo di un suo libro». ²¹⁰ Riforma che, data la descrizione fornita dal filosofo napoletano, è coincidente con l'operazione ermeneutica inaugurata dallo stesso Croce nel *Saggio* del 1906 e affinata nelle opere successive. Una lettura, quella crociana, spesso fatta oggetto di pesanti critiche da parte di numerosi studiosi che, con parole dure, parlano di una "mutilazione" operata dal filosofo napoletano nei confronti del pensiero di Hegel. Scrive Croce, replicando a tale rimprovero:

Ma torniamo alla mutilazione che avrei eseguita del pensiero dello Hegel. Senza quella mutilazione, ossia quello scieveramento, 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. Questo processo importa, per ulteriore conseguenza, che ogni storia della filosofia è incremento di teorie filosofiche e ogni teoria è incremento di storia, cioè che questi due atti sono un atto solo. 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 scrivendo le sue pagine, che si possono leggere anche senza intenderle e giudicarle, ossia col trattarle come una poesia e accoglierne l'aspetto letterario come l'espressione di un sentire personale, nel quale le cose che dice e le parole con cui sono dette non hanno ulteriore e loro proprio significato. ²¹¹

Il saggio appena preso in questione che, insieme ad altri – *Intorno a Hegel e alla dialettica, L'odierno «rinascimento esistenzialistico» di Hegel, Hegel e la storiografia, Identità della realtà e della razionalità* o, ancora, il noto racconto intitolato *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel* – venivano uscendo nelle pagine dei *Quaderni della critica*, fu inserito da Croce nell'ultima importante opera dedicata alla figura del filosofo tedesco: *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*. Non giova, in questo rapido *excursus*, addentrarsi nelle riflessioni offerte da Croce in quelle pagine che rappresentano una rara e profonda testimonianza del legame profondo che Hegel, nel corso degli anni, è venuto costituendo agli occhi del filosofo napoletano. ²¹² Pagine connotate di una forte

²¹⁰ B. Croce, *Le cosiddette «riforme della filosofia» e in particolare di quella hegeliana* in «Quaderni della "Critica" diretti da B. Croce», novembre 1949, n. 15, p. 2 poi in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., pp. 69-83. Cfr. A. Vasa, *De Ruggiero e l'interpretazione neo-idealistica italiana della dialettica di Hegel*, in *Rivista di Storia della Filosofia* Vol. 3, n. 3/4 (1948), pp. 275-289.

²¹¹ B. Croce, *Le cosiddette «riforme della filosofia» e in particolare di quella hegeliana*, cit., p. 11.

²¹² Tra i vari lavori che si sono concentrati su questi aspetti dell'ultima riflessione crociana non possiamo che rimandare alle importanti riflessioni di Antonino Bruno contenute nei volumi A. Bruno, *Economia ed etica nello svolgimento del pensiero crociano*, Ciranna, Siracusa-Catania 1958; Id., *La crisi dell'idealismo nell'ultimo Croce*, Laterza, Bari 1964; Id., *L'ultimo Croce e i nuovi problemi*, Franco Angeli Libri, Milano 1990. Id. *Vitalità e politica nel pensiero di B. Croce*, Giannotta, Catania 1970. Cfr. inoltre R. Franchini, *La doppia scoperta dell'utile*, in Id., *Esperienza dello storicismo*, cit., pp. 125-133; G. Sasso, *Storia dell'utile*, in *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., pp. 425-706 e in particolare *Verso la teorizzazione della vitalità* (Ivi, pp. 609- 654) e *La vitalità e la dialettica* (Ivi, pp. 655-706); Id., *Croce: l'errore, il male, l'utile II*, in «La Cultura» XLII, n. 3, dicembre 2004, pp. 359-406; M. Mustè, *vitalità*, in Id., *Croce*, cit., pp. 181-200; Id., *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, pp. 45-51; G. Calabrò, *Il concetto di vitalità e la "filosofia ultima" di Croce*, in "De Homine", 1964, 11-12, pp. 237-72.

drammaticità, che hanno spinto molti commentatori a vedere un ripensamento di Croce nei confronti della propria riflessione filosofica e dei risultati ottenuti dopo anni di impegno e di attività, sottolineando quella rivincita postuma del materialismo storico, dichiarato morto dal filosofo e che gli aveva ispirato una delle sue più grandi conquiste filosofiche, quella dell'utile, che proprio per mano dell'attività economica, nei panni della vitalità cruda e verde, veniva a scuotere, minacciandone il crollo, le fondamenta di un edificio costruito con pazienza e fatica nel corso dei decenni. O ancora di una vendetta di Hegel e della sua dialettica, liquidata come insufficiente perché non aveva tenuto conto del nesso che sussiste tra i distinti, i quali non si comportano come gli opposti, ma si muovono nella figura del circolo, tornati a minacciare quella perfetta immagine dell'organismo, attraverso l'abuso e la forza invasiva del vitale, grande prevaricatore della vita dello Spirito. A parte l'immagine affascinante di questi ritorni, di queste vendette rimandate per quasi mezzo secolo, il discorso relativo alle ultime riflessioni su Hegel e la dialettica, non è da intendere come un radicale ripensamento della filosofia crociana dei distinti. Certo, il tono angoscioso, dovuto soprattutto alla delusione provata da Croce, nei confronti della politica italiana del dopoguerra, in cui due istanze totalitarie, quella democristiana e quella comunista, si contendevano il campo, soffocando, di fatto, quell'ideale liberale che il filosofo, con fatica e sacrificio, aveva difeso anche al tempo del fascismo, e che ora, davanti a quelle nuove tendenze, era nuovamente minacciato, non fa che amplificare il tono pesante delle considerazioni crociane. Sono gli anni delle riflessioni intorno all'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, discreazione».²¹³ La ripresa del dialogo con Hegel negli anni '50, poco prima della morte del filosofo, seppure ha dato adito a quelle interpretazioni che vedono in quelle riflessioni una rivoluzione all'interno della filosofia crociana, sono da riportare, a nostro avviso, alla scelta della prospettiva dalla quale guardare alla dialettica delle attività spirituali, quella della vitalità, e al sentimento di profonda angoscia in cui Croce si trova a vivere nel momento della stesura di quelle riflessioni.²¹⁴ Non è la prima volta che,

²¹³ B. Croce, *L'Anticristo che è in noi*, in «Quaderni della "Critica" diretti da B. Croce», luglio 1947, n. 8, p. 67 poi in Croce B., *Filosofia e storiografia* [1949], cit., pp. 292-298.

²¹⁴ In ciò condividiamo a pieno il giudizio espresso in merito da Franchini nel saggio *La doppia scoperta dell'utile*. Scrive Franchini, dopo aver preso in considerazione le varie teorie proposte dagli studiosi sul tema: «Non molti hanno notato che in Croce non compare mai l'espressione "dialettica dei distinti", usata con una certa disattenzione dagli interpreti, tra i quali deve, per debito di coscienza, includersi chi scrive: questo conferma il fatto che le successive teorizzazioni crociane della dialettica sono un inveramento e

all'interno delle riflessioni di Croce, una delle attività sembra prendere il sopravvento sulle altre, o comunque appare come più importante delle altre. Chi non ricorda il ruolo assegnato all'etica nelle pagine de *La Storia come pensiero e come azione*, in cui essa diviene la disciplinatrice delle altre categorie, o ancora, il ruolo che l'attività estetica assume nella prima formulazione del sistema, in cui essa viene vista come momento aurorale dello spirito. O, ancora, i rimproveri spesso mossi dai critici nei confronti della *Logica* in cui, a parere di molti, l'attività concettuale sembra ridurre a sé tutte le altre categorie, non comprendendo che, in quanto concetto del concetto, il pensiero filosofico, nel momento in cui indaga sulle relazioni logiche che intercorrono fra i distinti, non può che farlo attraverso la prospettiva logica. Certo, la vitalità, nelle ultime pagine da Croce dedicate al problema, assume delle sembianze mostruose, e appare minacciare l'intero assetto dello spirito, ma, forse, questo dipende dalla prospettiva attraverso cui il filosofo ha indagato il problema, e dalla situazione emotiva in cui egli si trova a scrivere. Non possiamo approfondire ulteriormente questo aspetto, dato il carattere volutamente aporetico di questa conclusione, ma limitarci a segnalare il dialogo costante che ha animato le ultime riflessioni di Croce, e le ulteriori prospettive di indagine che esso apre.

approfondimento, e in definitiva una conservazione, della dialettica hegeliana, e cioè dell'unica dialettica, in cui perpetuamente gli opposti si distinguono e i distinti si confondono per opporsi di nuovo. Certo l'azione, la *praxis*, irrompe nel pensiero e dà origine alla dialettica, cioè alla storia: ma il primo o cominciamento, come Croce ha insegnato, non è assoluto. Il movimento dell'azione sorge come conclusione "fuori di sé" di un semicircolo teoretico "in sé" concluso e in definitiva la *praxis* stessa, a un certo momento, si esaurisce per dar luogo alla teoresi. In tal senso il pensiero, questo "prevaricatore", irrompe nell'azione allo stesso titolo con cui quest'ultima irrompe nel pensiero, il cui soggetto sottinteso resta, naturalmente, l'intuizione. Attraverso il precedente esame storico-critico della genesi di quella che si potrebbe definire la doppia scoperta crociana dell'Utile, abbiamo cercato di indicare in qual senso le due concezioni non si contraddicano. Così ci è sembrato di poter conciliare le due, apparentemente opposte, interpretazioni crociane di Hegel: il filosofo di Stoccarda scoprì un'alta Logica in quanto ebbe vivo e fecondo il senso della dialettica, della storia; insomma, e propriamente, di un'alta Etica» (R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, cit., pp. 132-133).

Bibliografia

- Agazzi E., *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino, Einaudi, 1962
- Agrimi M., Ciafardone R., Razzotti B. (a cura di), *Croce all'aprirsi del XXI secolo*, Atti del Convegno di studi, Chieti-Pescara, 7-8 maggio 2003, Lanciano 2006
- Anselmo A., *Benedetto Croce, un "breviario" verso la complessità* in "Complessità", 2-2, Sicania, Messina 2016. p. 126-134
- Anselmo A., *Croce e Morin: consonanza, fonti e avversari comuni*, in I. Pozzoni (a cura di) in AA. VV., *Benedetto Croce. Teoria e orizzonti*, Limina Mentis, Monza e Brianza 2010, pp. 281-304
- Anselmo A., Gembillo G. (a cura di), *La metafora del circolo nella filosofia del Novecento. Omaggio a Edgar Morin*, Armando Siciliano, Messina 2002
- Antoni C., Attisani A., et al. (a cura di), *Ommaggio a Croce. Saggi sull'uomo e sull'opera*, Edizioni Radio Italiana, Torino 1953
- Antoni C., *Chiose all'estetica*, Cadmo, Roma 2002
- Antoni C., *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1964
- Antoni C., *Considerazioni su Hegel e Marx*, Ricciardi, Napoli 1946
- Antoni C., *La lotta contro la ragione*, Sansoni Firenze 1973
- Antoni C., *Lezioni su Hegel 1949-1957*, a cura e con una nota di M. Biscione, Bibliopolis, Napoli 1988
- Antoni C., *Liberazione dalla dialettica*, in «Il Mondo», 19 agosto, 1950

- Assunto R., Attisani A., Corsano A., Franchini R. *et al.*, *Interpretazioni crociane (Convegno crociano, Bari, 28-30 gennaio 1963)*, Adriatica, Bari 1965
- Attisani A., *L'estetica di F. De Sanctis e dell'idealismo italiano*, in AA. VV., *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Marzorati, Milano 1979, pp. 1430-1507
- Audisio F., *Filologia e filosofia. Sull'estetica di Benedetto Croce e altri saggi*, Bibliopolis, Napoli 2003
- Bausola A., *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1966
- Bausola A., *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Vita e pensiero, Milano 1965
- Bellantone A., *Hegel in Francia (1817-1941)*, 2 voll., Rubbettino, Soveria Mannelli 2006
- Berlanda M., *Gentile e l'ipoteca kantiana: linee di formazione del primo attualismo. 1893-1912*, Vita e pensiero, Milano 2006
- Bertani C., *Il posto del diritto nella filosofia della pratica di Benedetto Croce. Un'interpretazione*, in AA. VV., *Croce filosofo. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte [Napoli-Messina 26-30 novembre 2002]*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 51-78
- Biscione M., *Interpreti di Croce*, Giannini, Napoli 1968
- Bocca E., *La formazione del pensiero di Benedetto Croce e la filosofia di Hegel (1892-1900)*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, Vol. 9, No. 3 (1979), pp. 1343-1364
- Bonacina G., *Croce, Gentile e la 'scoperta di Hegel'*, in AA. VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Direttore scientifico M. Ciliberto, Treccani, Roma 2016, pp. 52-59
- Bondi D., *Il giovane Croce e Labriola. Ricezione e circolazione della Völkerpsychologie in Italia alle soglie del Novecento*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 4, 2004, pp. 895-920
- Bondi D., *Motivi kantiani nella filosofia del giovane Croce*, «Rivista di storia della filosofia», n. monografico: *Momenti della ricezione di Kant nell'Ottocento*, 2006, a cura di G. Micheli, pp. 275-90

- Bonetti P., *Autobiografia*, in AA. VV., *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, a cura di R. Peluso e R. Viti Cavaliere, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2016, pp. 101-118
- Bonetti P., *Croce: biografia, autobiografia e filosofia* in AA. VV., *Croce filosofo. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte [Napoli-Messina 26-30 novembre 2002]*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp.109-116.
- Bonetti P., *Introduzione a Croce*, Laterza, Bari Roma 2006
- Bonito Oliva R., *La guardia d'onore. Un percorso hegeliano nel rapporto tra diritto ed etica in B. Croce*, in AA. VV., *Filosofia ed Etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. II, a cura di G. Giordano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 25-36
- Bruno A., *Economia ed etica nello svolgimento del pensiero crociano*, Ciranna, Siracusa – Catania 1958
- Bruno A., *L'ultimo Croce e i nuovi problemi*, Franco Angeli, Milano 1990
- Bruno A., *La crisi dell'idealismo nell'ultimo Croce*, Laterza, Bari 1964
- Bruno A., *Vitalità e politica nel pensiero di B. Croce*, Giannotta, Catania 1970
- Cacciatore G., *Croce e Dilthey. Le due vie dello storicismo europeo*, in AA.VV., *Benedetto Croce Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma 2016, pp. 25-34
- Cacciatore G., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005
- Cacciatore G., *Il Croce di Girolamo Cotroneo*, in AA. VV. *Lo storicismo di Girolamo Cotroneo*, a cura di G. Gembillo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 9-26
- Cacciatore G., *Marxismo e storia nel carteggio Labriola-Croce*, in AA. VV., *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850-1950)*, a cura di G. Giordano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 89-112
- Cacciatore G., *Vico e Kant nella filosofia di Ottavio Colecchi*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XII-XIII, 1982-1983, pp. 63-99

- Cacciatore G., *Vico, Croce e l'Historismus*, in AA. VV. *Benedetto Croce e la cultura tedesca*, a cura di G. Furnari Luvarà e S. Di Bella, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 79-92
- Cacciatore G., *Vita e forme della scienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Morano, Napoli 1985
- Calabrò G., Caracciolo A., Garin E., et al., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Bari 1974
- Calabrò G., *L'Europa di Croce*, le Lettere, Firenze 2014
- Cantillo G., *La cultura filosofica a Napoli*, in “Rivista di Filosofia”, vol. XCI, n. 3, dicembre 2000, pp.455-503
- Cantillo G., *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane, presentazione di A. Masullo, Napoli 1996
- Cattaneo C., *Stati uniti d'Italia*, a cura di N. Bobbio, Chiantore, Torino 1945
- Cesa C., *Enrico De Negri interprete di Hegel*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n. 4, 1970, pp. 559-565
- Ciardo M., *Esteticità della dialettica nella vita dello spirito*, Nistri-Lischi, Pisa 1965
- Ciardo M., *Le quattro epoche dello storicismo. Vico, Kant, Hegel, Croce*, Laterza, Bari, 1947
- Ciliberto M. (a cura), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Treccani, Roma 2016
- Cingari S., *Il giovane Croce. Una biografia eticopolitica*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2000
- Cione E., *Dal De Sanctis al Novecento*, Perinetti Casoni, Milano 1945
- Colapietra R., M. Viterbo (a cura di), *L'indice ragionato della Critica di Benedetto Croce*, intr. di R. Colapietra, Edizioni del Centro librario, Bari-Santo Spirito 1972
- Coli D., *Benedetto Croce e la fondazione della Weltanschauung italiana*, in AA. VV., *Croce filosofo. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte [Napoli-Messina 26-30 novembre 2002]*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 165-176

- Coli D., *Il filosofo, i libri, gli editori Croce, Laterza e la cultura europea*, Editoriale scientifica, Napoli 2002
- Coniglione F., *Croce tra scienza e filosofia scientifica*, in AA.VV., *Benedetto Croce Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma 2016, pp. 291-310
- Conte D., *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Bologna 2006
- Contini G., *Croce e De Sanctis*, in AA. VV., *Omaggio a Croce. Saggi sull'uomo e sull'opera*, Edizioni Radio Italiana, Torino 1953, pp. 113-121
- Coppolino S., *Dopo Croce*, Falzea, Reggio Calabria 1993
- Coppolino S., *La scuola crociana*, La nuova cultura, Napoli 1977
- Coppolino S., *Temi e problemi della cultura filosofica del '900*, Antonio Perna editore, Messina 1992
- Coppolino S., *La logica dello storicismo. Saggio su Croce*, Armando Siciliano, Messina 2002
- Cordeschi A., *Croce e la bella Angelina. Storia di un amore*, Mursia, Milano 1994
- Corsano A., *Croce e la storia della filosofia*, in AA. VV., *Interpretazioni crociane*, Adriatica, Bari 1965, pp. 153-169
- Corsi M., *Le origini del pensiero di Benedetto Croce*, La Nuova Italia, Firenze 1961
- Cotroneo G., *Benedetto Croce e altri ancora*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005
- Cotroneo G., *Croce filosofo italiano*, Le Lettere, Firenze 2015
- Cotroneo G., *Croce, il liberalismo e l'oblio del "Marx possibile"*, in AA.VV., *Benedetto Croce Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma 2016, pp. 139-154.
- Cotroneo G., *Il 28 dicembre del 1908 nella corrispondenza tra Croce e Gentile*, in AA. VV., *La furia di Poseidon. Messina 1908 e dintorni. 1908 e 1968: i grandi terremoti di Sicilia*, vol I., a cura di G. Campione, G. Puglisi e P. Callegari, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo 2009, pp. 329-336 ora in G. Cotroneo, *Croce filosofo italiano*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 299-312

- Cotroneo G., *L'Ingresso nella modernità. Momenti della filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Morano, Napoli 1992
- Cotroneo G., *Positivismo*, in AA. VV., *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, a cura di R. Peluso e R. Viti Cavaliere, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2016, pp. 533-548
- Cotroneo G., *Questioni crociane e post-crociane*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994
- Cotroneo G., Furnari Luvarà G., Rizzo F. (a cura di), *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, Bibliopolis, Napoli 2008
- Cotroneo, G., Viti Cavaliere R.(a cura di), *Il diritto alla filosofia: atti del Seminario di studi su Raffaello Franchini, Napoli, 4-5 dicembre 2000*, con un introduzione di F. Tessitore, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002
- Croce B., *Breviario di estetica: Aesthetica in nuce* [1913], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2001
- Croce B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel con un saggio di bibliografia hegeliana*, Laterza, Bari 1907
- Croce B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* [Annuncio], in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 4, 1906, pp. 410-412
- Croce B., *Circolo vizioso nella critica della filosofia hegeliana* in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 30, 1932, pp. 434-440 poi in Id., *Ultimi Saggi* [1934], a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 219-228
- Croce B., *Considerazioni sulla filosofia di Jacobi*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 39, 1941, pp. 313-334 poi in Id., *Discorsi di varia filosofia* [1945], vol. I, a cura di A. Penna e G. Giannini, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 30-57
- Croce B., *Conversazioni critiche*, serie I, Laterza, Bari 1918
- Croce B., *Conversazioni critiche*, serie II, Laterza, Bari 1920
- Croce B., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari 1914
- Croce B., *Dialogo con Hegel*, a cura di G. Gembillo, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1995

- Croce B., *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo* in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 40, 1942 poi in Croce B., *Discorsi di varia filosofia* [1945], vol. I, a cura di A. Penna e G. Giannini, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 118-130
- Croce B., *Discorsi di varia filosofia* [1945], 2 vol., a cura di A. Penna e G. Giannini, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2011
- Croce B., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia* [1902;1908], 3 voll., a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014
- Croce B., *Etica e politica* [1931], a cura di A. Musci, Bibliopolis, Napoli 2015
- Croce B., *Filosofia - Poesia - Storia. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'A.*, Ricciardi, Milano-Napoli 1951
- Croce B., *Filosofia della pratica. Economia ed etica* [1909], a cura di M. Tarantino con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996
- Croce B., *Filosofia e storiografia* [1949], a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005
- Croce B., *Il carattere della filosofia moderna* [1949], a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991
- Croce B., *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, Loescher, Roma 1896
- Croce B., *Il discorso di Guglielmo di Humboldt "Sull'ufficio dello storico"*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 29, 1931, pp. 144-157
- Croce B., *Il posto di Hegel nella storia della filosofia*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 37, 1939, pp. 190-191 poi in Id., *Il carattere della filosofia moderna* [1949], a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 41-54
- Croce B., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* [1952], a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998
- Croce B., *Intorno alla storia della cultura (Kulturgeschichte). Nota letta all'Accademia Pontaniana di Napoli nella tornata del 1° dicembre 1895*, «Atti», vol. XXV, 1895, memoria 7

- Croce B., *Introduzione*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 1, 1903, pp. 1-5, poi, con il titolo di *Il programma della "Critica"*, in Id., *Conversazioni critiche*, serie II, Laterza, Bari 1920, pp. 353-357.
- Croce B., *L'Anticristo che è in noi*, in «Quaderni della "Critica" diretti da B. Croce», luglio 1947, n. 8, p. 67 poi in Id., *Filosofia e storiografia* [1949], a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 292-298
- Croce B., *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 6, 1908, pp. 321-340 poi in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana* [1910], Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 11-39
- Croce B., *La «fine dell'arte» nel sistema hegeliano*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 32, 1934, pp. 425-434 poi in Id., *Ultimi Saggi* [1934], a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 144-155
- Croce B., *La Critica letteraria. Questioni teoriche (1986)* in Id., *Scritti su Francesco De Sanctis*, a cura di T. Tagliaferro e F. Tessitore, vol. II, Giannini, Napoli 2007
- Croce B., *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici* [1914], IV, Laterza, Bari 1922.
- Croce B., *La mia filosofia*, in «Quaderni della "Critica" diretti da B. Croce», agosto 1945, n. 2, p. 9 ripubblicato poi, col titolo di *Intorno al mio lavoro filosofico*, in Id., *Filosofia e storiografia* [1949], a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 56-67
- Croce B., *La prima forma della estetica e della logica: memorie accademiche del 1900 e del 1904-5*, a cura di A. Attisani, Principato, Messina 1925
- Croce B., *La statua di Vico e la filosofia a Napoli*, in AA. VV., *Napoli d'oggi*, Luigi Pierro editore, Napoli 1900, pp. 138-142
- Croce B., *Le cosiddette «riforme della filosofia» e in particolare di quella hegeliana* in «Quaderni della "Critica" diretti da B. Croce», novembre 1949, n. 15, p. 2 poi in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* [1952], a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 69-83
- Croce B., *Le due scienze mondane: l'Estetica e l'Economica. I. Spirito e senso. II. Spirito e natura*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 29, 1931, pp. 401-412) poi in Id., *Ultimi Saggi* [1934], a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 49-61

- Croce B., *Le lettere di Croce a Prezzolini*, a cura di O. Besomi e A. Lopez Bernasocchi, Bellinzona 1981
- Croce B., *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, intr. G. Sasso, Mondadori, Milano 1981
- Croce B., *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro. Memoria letta all'Accademia Pontaniana nelle tornate del 10 aprile e 1 maggio 1904, e del 2 aprile 1905*, Tipografia Giannini & Figli, Napoli 1905
- Croce B., *Logica come scienza del concetto puro* [1909], a cura di C. Farnetti con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996
- Croce B., *Materialismo storico ed economia marxistica* [1900], a cura di M. Rascaglia, S. Zoppi e P. Craveri, Bibliopolis, Napoli 2001
- Croce B., *Memorie della mia vita* [1902], Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1992
- Croce B., *Pagine sparse* [1943], vol. I, Laterza, Bari 1960
- Croce B., *Pagine sparse. Serie terza. Memorie, schizzi biografici e appunti storici*, a cura di G. Castellano, Ricciardi, Napoli 1920
- Croce B., *Primi saggi* [1919], Laterza, Bari 1951
- Croce B., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana* [1910], Bibliopolis, Napoli 2003
- Croce B., *Recensione a G. W. F. Hegel. - Phanomenologie des Geistes, mit einer Einleitung und einigen erläuternden Anmerkungen am Fusse der Seiten für den academ. Gebr. hg. von G. J. P. J. Bolland, Prof. d. Phil. a. d. Univ. Leiden. – Leiden, Adriani, 1907 e Phanomenologie des Geistes, Jubiläumsausgabe. In revidiertem Text hg. u. mit einer Einleitung versehen von Georg Lasson, Pastor an S. Bartholomäus, Berlin. – Leipzig, Diirr, 1907*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 6, 1908, pp. 296-300
- Croce B., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* [1913], a cura di A. Savorelli con una nota al testo di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006
- Croce B., *Siamo noi hegeliani?*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 2, 1904, pp. 261-264, poi in Id., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari 1914, pp. 51-56

- Croce B., *Storia della storiografia italiana nel secolo Decimonono*, 2 voll., Laterza, Bari 1921
- Croce B., *Taccuini di lavoro (1906-1949)*, voll. 1-6, Arte tipografica, Napoli 1987
- Croce B., *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri con una nota al testo di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 2007
- Croce B., *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale, Memoria letta all'Accademia pontaniana nelle tornate del 18 febbraio, 18 marzo e 6 maggio 1900 dal socio Benedetto Croce*, Stab. Tipografico nella R. Università di A. Tessitore e figlio, Napoli 1900, poi in B. Croce, *La prima forma della estetica e della logica: memorie accademiche del 1900 e del 1904-5*, a cura di A. Attisani, Principato, Messina 1925
- Croce B., *Ultimi Saggi* [1934], a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012.
- Croce B.-Gentile G., *Carteggio I (1896-1900)*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, intr. di G. Sasso, Nino Aragno Editore, Torino 2014
- Croce B.-Gentile G., *Carteggio II (1901-1906)*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Nino Aragno Editore, Torino 2014
- Croce B.-Laterza G., *Carteggio I (1901-1910)*, a cura di A. Pompilio, Laterza, Roma-Bari 2004
- Croce B.-Maturi S., *Carteggio (1898-1915)*, intr.e note a cura di F. Rizzo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999
- Croce B.-Villari P., *Controversie sulla storia (1891 – 1893)*, a cura di R. Viti Cavaliere, Unicopli, Milano 1993
- Croce B.-Vossler K., *Carteggio (1899-1949)*, a cura di E. Cutinelli Rëndina, Bibliopolis, Napoli 1991
- Dal Pane L., *Il materialismo storico nelle lettere di Benedetto Croce a Giovanni Gentile*, «Giornale degli Economisti e Annali di Economia Nuova Serie», 28, N. 7/8 (Luglio-Agosto 1969), pp. 491-512
- Dal Pane L., *Profilo di Antonio Labriola*, Giuffrè, Milano 1949
- D'Angelo P., *Il problema Croce*, Quodlibet, Roma 2015
- D'Angelo P., *L'estetica di Benedetto Croce*, Laterza, Roma-Bari 1982
- De Negri E., *Interpretazioni di Hegel*, Sansoni, Firenze 1973

- De Negri E., *La nascita della dialettica hegeliana*, Vallecchi, Firenze 1930.
- De Negri E., *Per un'interpretazione del pensiero crociano*, in «Civiltà moderna», I, n. 4, 1930, pp. 266-289.
- De Ruggiero G., *La filosofia contemporanea*, II voll., Laterza, Bari 1929
- De Sanctis F., *Opere*, a cura di N. Gallo, intr. Di N. Sapegno, Ricciardi, Milano-Napoli 1961
- De Sanctis F., *Saggio critico sul Petrarca*, a cura di B. Croce, Morano, Napoli 1907
- De Sanctis F., *Scritti varii inediti o rari*, a cura di Benedetto Croce, Volume II, Morano e Figlio, Napoli 1898
- Desiderio G., *Lo scandalo Croce. Quel vizio insopportabile della libertà*, Liberilibri, Macerata 2016
- Desiderio G., *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, Liberilibri, Macerata 2014
- Di Bella S., *Croce e l'eversione della filosofia hegeliana*, in AA. VV. *Benedetto Croce e la cultura tedesca*, a cura di G. Furnari Luvarà e S. Di Bella, Le Lettere, Firenze 2013., pp. 62-78
- Di Giovanni P., *Croce e Gentile. La polemica sull'idealismo*, Le Lettere, Firenze
- Di Giovanni P., *Croce e Marx*, in AA. VV., *Croce filosofo. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte [Napoli-Messina 26-30 novembre 2002]*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 273-279
- Di Giovanni P., *Kant ed Hegel in Italia. Alle origini del neoidealismo*, Laterza, Roma-Bari 2001
- Di Giovanni P. (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e antiidealismo*, Franco Angeli, Milano 2003
- Di Giovanni P. (a cura di), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste 1945-2000*, vol. I, Franco Angeli, Milano 2006
- Di Lalla M., *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975
- Diana R., *Configurazioni filosofiche di sé. Studi sull'autobiografia intellettuale di Vico e Croce*, Storia e Letteratura, Roma 2013

- Dini T., *Croce interprete di Jacobi*, in AA. VV., *Croce filosofo. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte [Napoli-Messina 26-30 novembre 2002]*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 281-289
- Faraone R., *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 2011
- Faraone R., *Il “Giornale critico della filosofia italiana” e altre riviste del Novecento filosofico italiano*, Le Lettere, Firenze 2013
- Ferrini C., *Guida al De orbitis planetarum di Hegel ed alle sue edizioni e traduzioni, la pars destruens, confutazione dei fondamenti della meccanica celeste di Newton e dei suoi presupposti filosofici*, con la collaborazione di M. Nasti De Vincentis, P. Haupt, Bern-Stuttgart-Wien 1995
- Ferrini C., *Il giovane Hegel critico di Newton*, in «Intersezioni» 3/1997, pp. 395-418
- Franchini R., *Croce come logico*, AA. VV., *L'eredità di Croce. Atti del Convegno internazionale (Napoli-Sorrento 2-5 febbraio 1983)*, a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1985, pp. 63-80
- Franchini R., *Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici*, Giannini, Napoli 1974
- Franchini R., *Esperienze dello storicismo*, Giannini, Napoli 1953
- Franchini R., *Il diritto alla filosofia*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1982
- Franchini R., *L'oggetto della filosofia*, Giannini, Napoli 1967
- Franchini R., *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1995
- Franchini R., *Si sbarca su Croce?* in «Nord e sud», n. 39, marzo 1963, pp. 44-47
- Franchini R., Lunati G., Tessitore F. (a cura di), *Il ritorno di Croce nella cultura italiana. Atti del convegno rotariano di Pescasseroli del 1989, con un aggiornamento bibliografico dal 1953 al 1988*, Rusconi, Milano 1990
- Furnari Luvarà G., *Sei studi su Benedetto Croce*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004
- Furnari Luvarà G., *Tra arte e filosofia: la teoria della storia in Benedetto Croce*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2001

- Furnari Luvarà G., Di Bella S. (a cura), *Benedetto Croce e la cultura tedesca*, Le Lettere, Firenze 2013
- Gadamer H. G., *La dialettica di Hegel*, trad. di R. Dottori, Marietti, Genova 1996
- Gadamer H. G., *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, intr e trad. di R. Dottori, Vita e pensiero, Milano 2002
- Galasso G., *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002
- Galasso G., *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1978.
- Galasso G., *La memoria, la vita, i valori. Itinerari crociani*, a cura di E. Giammattei, Il Mulino, Bologna 2015
- Garbari R., *Genesi e svolgimento storico delle prime tesi estetiche di Benedetto Croce (1899-1900)*, Fussi, Firenze 1949
- Garin E., *Cronache di filosofia italiana 1900-1943. In appendice quindici anni dopo 1945-1960*, vol I, Laterza, Bari 1975
- Garin E., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974
- Garin E., *La «fortuna» nella filosofia italiana*, in AA. VV., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Bari 1974, pp. 123-138
- Garin E., *Storia della filosofia italiana*, vol. III, Einaudi, Torino 1966.
- Garin E., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari 1983.
- Gembillo G., *Benedetto Croce filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006
- Gembillo G., *Croce e il problema del metodo*, Flavio Pagano Editore, Napoli 1991
- Gembillo G., *Croce e l'epistemologia contemporanea*, in AA. VV., *Croce dopo Croce. Convegno di studi nel cinquantesimo anniversario della morte di Benedetto Croce*, Fondazione Cortese, Fondazione Cortese, Napoli 2003, pp. 77-102
- Gembillo G., *Croce, filosofo ante litteram della Complessità*, in AA.VV., *Benedetto Croce Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma 2016, pp. 275-290

- Gembillo G., *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, Giannini, Napoli 1984
- Gembillo G., *Il circolo dei distinti di Benedetto Croce*, in AA. VV., *La metafora del circolo nella filosofia del Novecento. Omaggio a Edgar Morin*, a cura di A. Anselmo e G. Gembillo, Armando Siciliano, Messina 2002, pp. 157-191
- Gembillo G., *La filosofia e le scienze in Croce: una distinzione metodologica*, in AA. VV., *La tradizione filosofica crociana a Messina*, a cura di G. Giordano, Armando Siciliano, Messina 2002, pp. 147-170
- Gembillo G., *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della Ragione da Aristotele a Morin*, Le lettere, 2005
- Gembillo G., *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999
- Gembillo G., *Raffaello Franchini: un itinerario filosofico*, La nuova cultura, Napoli 1976
- Gembillo G. (a cura di), *Lo storicismo di Girolamo Cotroneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015
- Gembillo G. (a cura di), *Storicismo come tradizione. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Perna, Messina 1994
- Gentile G., *Delle commedie di Antonfrancesco Grazzini detto il Lasca*, in «Annali della R. Scuola Superiore di Pisa, Filosofia e Filologia», vol. XII, tip. Nistri, Pisa 1897, pp. 1-30
- Gentile G., *Frammenti di critica e storia letteraria*, a cura di H.A. Cavallera, Le lettere, Firenze 1996
- Gentile G., *Frammenti di estetica e letteratura*, Carabba, Lanciano 1920
- Gentile G., *Il concetto della storia della filosofia*, a cura di Piero di Giovanni, contributi di G. Cacciatore, C. Cesa, G. Cotroneo, L. Malusa, F. Rizzo, A. Savorelli, Le Lettere, Firenze 2006
- Gentile G., *La filosofia di Marx studi critici* [1989], Sansoni, Firenze 1955
- Gentile G., *La rinascita dell'idealismo. Prolusione ad un corso libero di filosofia teoretica letta nella regia Università di Napoli il 28 febbraio 1903*, Stab. tipografico della R. Università Alfonso Tessitore e figlio, Napoli 1903

- Gentile G., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. II. I positivisti*, Principato, Messina 1921
- Gentile G., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. III. I neokantiani e gli hegeliani. Parte prima*, Principato, Messina 1921
- Gentile G., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. III. I neokantiani e gli hegeliani. Parte seconda*, Principato, Messina 1921
- Gentile G., *Lettere a Benedetto Croce*, vol. III, a cura di S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1976
- Gentile G., *Lettere a Benedetto Croce*, vol. V, a cura di S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1990, p. 240
- Gentile G., *Recensione a J. B. Baillie, The Origin and Significance of Hegel's Logic: A General Introduction to Hegel's System, Macmillan, London 1901*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 2, 1904, pp. 29-45
- Giammattei E., *I dintorni di Croce*, Guida, Napoli 2009
- Giordano G. (a cura di), *Filosofia ed Etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. II, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005
- Giordano G., *Ancora sulla svalutazione crociana delle scienze*, in «Diacritica», II, fasc. 1 (7), 25 febbraio 2016, pp. 29-40
- Giordano G., *Dimostrazione filosofica e dimostrazione matematica nella "Prefazione" alla Fenomenologia*, in AA. VV., *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, a cura di G. Cotroneo, G. Furnari Luvarà, F. Rizzo, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 281-310
- Giordano G., *Il concetto di legge nella Filosofia della pratica di Benedetto Croce*, in AA. VV., *Croce filosofo. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte [Napoli-Messina 26-30 novembre 2002]*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 407-426
- Giordano G., *Il problema della scienza negli sviluppi dell'idealismo: la teoria della previsione di Raffaello Franchini*, in AA. VV., *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, a cura di P. Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 363-383

- Giordano G., *L'etica di Croce. La Filosofia della pratica*, in “Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti”, Classe di Lettere Filosofia e Belle Arti, vol. LXXVIII (2002), Acc. Pel.-ESI, Messina-Napoli 2005, pp. 139-154
- Giordano G., *Ripensando “Filosofia della pratica”*, in “Complessità”, 1-2, 2010, Sicania, Messina 2011, pp. 101-120
- Giordano G., *Una questione aperta: Croce e le scienze*, in Bollettino della Società Filosofica Italiana, 2017, gennaio-aprile, pp. 29-47
- Giordano G., *Filosofia dell'economia e scienza dell'economia. Intorno ad alcune pagine crociane di “Filosofia della pratica”*, in “Bollettino Filosofico”, XXVIII, 2013, pp. 167-182
- Giordano G., *Felice Ippolito scienziato crociano*, in AA. VV., *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli III. 1, L'età contemporanea*, a cura di M. Castellana, F. Ciraci, D. M. Fazio, D. Ria, D. Ruggieri, Congedo, Galatina (Lecce) 2008, pp. 409-429
- Giordano G. (a cura di), *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850-1950)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000
- Giordano G. (a cura di), *La tradizione filosofica crociana a Messina*, Armando Siciliano, Messina 2002
- Giordano Orsini G. N., *L'estetica e la critica di Benedetto Croce*, trad. di A. Piemonti e R. Cesarini, Ricciardi, Milano-Napoli 1976
- Gisondi A., *Forme dell'assoluto. Idealismo e filosofia tra Maturi, Croce e Gentile*, presentazione di Fulvio Tessitore, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002
- Giugliano A., “Caro Benedetto...” / “Caro Professore...” *A proposito dell'epistolario Labriola Croce*, in AA. VV., *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850-1950)*, a cura di G. Giordano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 113-128
- Hegel G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1817], trad. pref. e note di B. Croce [1907], introd. Di C. Cesa, con aggiunta delle pref. di Hegel tradotte da A. Nuzzo, glossario e indice dei nomi a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 2009
- Hegel G. W. F., *Estetica*, a cura di N. Merker, trad. it. N. Merker e N. Vaccaro, Feltrinelli, Milano 1978
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito* [1807], trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973

- Hegel G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della religione* [1821-1831], 2 voll., a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1974
- Hegel G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia* [1882-1831], Vol. I, *La razionalità della storia*, trad. di G. Calogero e C. Fatta, La nuova Italia, Firenze 1961
- Hegel G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia* [1805-1831], vol. III, *La filosofia moderna*, E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1984
- Hegel G. W. F., *Lineamenti di Filosofia del diritto* [1821], trad. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1979
- Hegel G. W. F., *Scienza della logica* [1812-1816], 2 voll., trad. A. Moni, rev. della trad. e Nota introduttiva di C. Cesa, intr. di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2004
- Heisenberg W., *Indeterminazione e realtà* [1942], a cura di G. Gembillo, trad. di G. Gregorio e C. Staiti, Guida, Napoli 2002
- Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel* [1946], trad. it. di G. A. De Toni, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1972
- Hyppolite J., *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, trad. it di L. Calabi, ETS, Pisa 2016
- Illetterati L., Giuspoli P. (a cura di), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di Carocci, Roma 2016
- Illetterati L., P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma 2010
- Ippolito F., *Croce e la scienza* in AA. VV., *L'eredità di Croce. Atti del Convegno internazionale (Napoli-Sorrento 2-5 febbraio 1983)*, a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1985, pp. 101-124
- Ippolito F., *La natura e la storia*, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1968
- Jacobelli J., *Croce Gentile. Dal sodalizio al dramma*, prefazione di Norberto Bobbio, Rizzoli, Milano, 1989
- Jannazzo A., *Croce e il comunismo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1982
- Labriola A., *Epistolario 1861-1890*, a cura di D. Dugini e R. Martinelli intr. di E. Garin, Editori Riuniti, Roma 1893
- Labriola A., *Epistolario 1890-1895*, a cura di V. Gerratana e A.A. Santucci Roma, Editori Riuniti, 1983

- Labriola A., *Epistolario 1896-1904*, a cura di V. Gerratana e A.A. Santucci Roma, Editori Riuniti, 1983
- Labriola A., *Scritti vari editi e inediti di filosofia politica*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1906
- Lancellotti M., *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, Edizioni Studium, Roma 1988
- Laterza F., *Benedetto Croce autore e consigliere*, Laterza, Bari 1967
- Lönne K. E., *Benedetto Croce mediatore di vita spirituale fra Italia e Germania*, in AA. VV., *L'eredità di Croce. Atti del Convegno internazionale (Napoli-Sorrento 2-5 febbraio 1983)*, a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1985, pp. 269-286
- Losurdo D., *Dai fratelli Spaventa a Gramsci Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, Città del sole, Napoli 1997
- Maggi M., *La filosofia di B. Croce*, Il Ponte alle Grazie, Firenze 1989
- Maggi M., *La logica di Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994
- Martorano V., *Estetica e teoria della storiografia: studio sulla prima filosofia di Benedetto Croce (1893-1900)*, prefazione di R. Bruno, Franco Angeli, Milano 2008
- Martorano V., *In margine alla polemica Croce-Bernheim. Riflessioni sulla struttura teorica della Memoria del 1893*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XIX, 2002 pp. 285-312.
- Martorano V., *Storia arte racconto. Su Croce e Dilthey* in «Itinerari», 3/2005, pp. 4-27.
- Marx K., *Il capitale. Libro primo*, trad. D. Cantimori e intr. M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1980
- Masella L., *Croce, Gentile e casa Laterza*, in AA. VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Direttore scientifico M. Ciliberto, Treccani, Roma 2016, pp. 207-214
- Mattera A., *Il giudizio e la prassi: studi sulla teoria del giudizio da Benedetto Croce a Raffaello Franchini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998
- Maturana H. R. - Varela F. J., *L'albero della conoscenza* [1984], trad. di G. Melone, Garzanti, Milano 1999

- Maturana H. - Varela F., *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* [1970], trad. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 1985
- Miccolis S., *Garin interprete di Labriola*, «Rivista di storia della filosofia», n. 1, 2008, 101-104
- Miranda L., *Mach o Hegel*, in «Rivista filosofica», X (1908), Vol. XI, Fasc. 3°, Maggio-Giugno, pp. 372-380
- Montanari M., *Saggio sulla filosofia politica di Benedetto Croce. La “filosofia dello spirito” come costruzione di una egemonia*, Angeli, Milano 1987
- Morani R., *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Mimesis, Milano 2015
- Morin E., *Il Metodo. 1. La natura della natura* [1977], trad. di G. Bocchi e A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2001.
- Morin E., *Il Metodo. 2. La vita della vita* [1980], trad. di G. Bocchi – A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2004
- Morin E., *Il Metodo. 3. La conoscenza della conoscenza* [1986], trad. di A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2007
- Morin E. - Pasqualini F., *Io, Edgar Morin. Una storia di vita*, prefazione di M. Ceruti, Franco Angeli, Milano 2007
- Musci A., *Il filosofo Croce*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 3, 2007, pp. 599-604
- Mustè M., *Croce*, Carocci, Roma 2009
- Mustè M., *La filosofia dell’idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008
- Mustè M., *Tra filosofia e storiografia Hegel, Croce e altri studi*, Aracne, Roma 2011
- Negri A., *Hegel e il Novecento*, Laterza, Bari 1987
- Negri A., *L’inquietudine del divenire: Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze 1992
- Nicolini F., *Benedetto Croce*, Utet, Torino 1962
- Nicolini N., *Croce, Gentile e altri studi*, Sansoni, Firenze 1973

- Oldrini G., *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Feltrinelli, Milano 1964
- Oldrini G., *L'hegelismo «ortodosso» in Italia*, in AA. VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 665-682
- Oldrini G. (a cura di), *Filosofia e coscienza nazionale in Bertrando Spaventa*, Quattroventi, Urbino 1988
- Oldrini G. (a cura di), *Il primo hegelismo italiano*, prefazione di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1969
- Paolozzi E., *Benedetto Croce. La logica del concreto e i doveri della libertà*, prefazione di G. Gembillo, Aracne, Roma 2015
- Paolozzi E., *L'estetica di Benedetto Croce*, Guida, Napoli 2002
- Paolozzi E., *Le origini dell'Estetica di Benedetto Croce*, in AA. VV., *Filosofia e Storiografia. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. I, a cura di F. Rizzo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 361-370
- Papini G., *Stroncature*, Libreria della Voce, Firenze 1918
- Parente A., *Croce per lumi sparsi. Problemi e ricordi*, La Nuova Italia, Firenze 1975
- Parente A., *La critica e il tempo della cultura crociana*, Bari 1953
- Passoni A., *Donato Jaja nella formazione di Giovanni Gentile. Il problema del metodo tra critica gnoseologica e deduzione metafisica*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 2, 2000, pp. 205-228
- Peluso R., Viti Cavaliere R. (a cura di), *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2016
- Petrucciani S., *Appunti su Marx e Croce. Materialismo storico, etica e teoria del valore*, in AA.VV., *Benedetto Croce Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma 2016, pp.175-196
- Pezzino G., *Il filosofo e la libertà. Morale e politica in Benedetto Croce (1908-1938)*, Edizioni del Prisma, Catania 1988
- Pezzino G., *La fondazione dell'etica in Benedetto Croce*, CUECM, Catania 2008
- Pezzino G., *Morale e società in Benedetto Croce*, CUECM, Catania 1998

- Poggi S., *Introduzione a Labriola*, Laterza, Roma-Bari 1981
- Poggi S., *Sulla traduzione filosofica in Italia e la germanizzazione della filosofia italiana*, in «Magazzino di filosofia», n. 2, 2000, pp. 253-264
- Pozzoni I. (a cura di), *Benedetto Croce. Teoria e orizzonti*, Limina Mentis, Monza e Brianza 2010
- Prigogine I.– Stengers I., *La Nuova Alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], trad. di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993
- Rizzo F., *Bertrando Spaventa. Le «Lezioni» sulla storia della filosofia italiana nell'anno accademico 1861-1862*, Armando Siciliano Editore, Messina 2001
- Rizzo F., *Croce e Jacobi*, in AA. VV., *La tradizione filosofica crociana a Messina*, a cura di G. Giordano, Armando Siciliano, Messina 2002, 171-186
- Rizzo F., *Da Gentile a Jaja*, Rubbettino Soveria Mannelli 2007
- Rizzo F., *Sei studi sulla filosofia italiana del Novecento*, Rubbettino Soveria Mannelli 2007
- Rizzo F., *Spaventa, o della nazione vivente*, in AA. VV., *Risorgimento per lumi sparsi*, a cura di F. Rizzo, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 155-180
- Rizzo F., *Una polemica di fine secolo: la controversia tra Croce e Bernheim*, in Atti della Reale Accademia Peloritana dei Pericolanti, LVI, pp. 151-174
- Rizzo F. (a cura di), *Filosofia e Storiografia. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. I, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005
- Rizzo F. (a cura di), *Risorgimento per lumi sparsi*, Le Lettere, Firenze 2011
- Rossi M. (a cura di), *Sviluppi dell'hegelismo in Italia. F. De Sanctis/ S. Tommasi/ A. Labriola. Una antologia degli scritti*, Loescher, Torino 1957
- Rossi P., *Il ritorno di Croce*, in «Rivista di filosofia LXXXIX», n. 2, agosto 1998, pp. 317-328
- Rossi P., *Note su Croce e il marxismo*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», Vol. 19, n. 3 (luglio-settembre 1964), pp. 316-325
- Rossi P. (a cura di), *L'età del positivismo*, Il Mulino, Bologna 1986
- Saitta A., *Momenti e figure della civiltà europea. Saggi storici e storiografici*, vol. I, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1991

- Santucci A., *Eredi del positivismo: ricerche sulla filosofia italiana fra '800 e '900*, Il Mulino, Bologna 1996
- Santucci A., *Positivismo e cultura positivista: problemi vecchi e nuovi*, in AA. VV., *L'età del positivismo*, a cura di P. Rossi, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 23-73
- Santucci A. (a cura di), *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, Feltrinelli, Milano 1982
- Sasso G., *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975
- Sasso G., *Croce: estetica e critica letteraria*, in «La Cultura» XLVII, n. 3, dicembre 2009, pp. 371-411
- Sasso G., *Croce: l'errore, il male, l'utile II*, in «La Cultura» XLII, n. 3, dicembre 2004, pp. 359-406
- Sasso G., *Dalla concordia discors alla polemica: filosofia e psicologia di una vicenda*, in AA. VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Direttore scientifico M. Ciliberto, Treccani, Roma 2016, pp. 826-838
- Sasso G., *Filosofia e idealismo. I. Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994
- Sasso G., *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995
- Sasso G., *Gentile, Croce, e la distinzione*, in «La Cultura» XLVI, n. 2, agosto 2008, pp. 187-227
- Sasso G., *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 1989
- Sasso G., *Pratica*, in AA. VV., *Il filosofo Croce: venticinque anni dell'edizione nazionale delle Opere: giornata di studio, Prato, 17-18 novembre 2006*, a cura di M. Torrini, Bibliopolis, Napoli 2008, 85-180
- Savorelli A., *I primi sedici volumi dell'Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce*, in «Rivista di storia della filosofia», LIX- 2004, n. 2, pp. 541-544
- Savorelli A., *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Le Lettere, Firenze 2003
- Savorelli A., *L'hegelismo in esilio. L'Epistolario di Bertrando Spaventa 1847-1860*, in AA. VV., *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850-1950)*, a cura di G. Giordano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp.71-88.

- Sgroj C., *Benedetto Croce. Svolgimento storico della sua estetica*, D'Anna, Messina-Firenze 1947
- Spaventa B., *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Prolusione alle lezioni di Storia della filosofia nella Università di Bologna*, Regia Tipografia Governativa, Modena 1860
- Spaventa B., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1908
- Spaventa B., *Scritti filosofici*, a cura di G. Gentile, Morano, Napoli 1900
- Sprigge C., *Benedetto Croce. L'uomo, il Pensatore*, Ricciardi, Napoli 1956
- Tarquini A., *Non è colpa degli idealisti*, in «il Mulino», 4, luglio-agosto, 2012, pp. 637-645
- Tessitore F., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, III, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1997
- Tessitore F., *Croce e la storia universale*, in AA. VV., *Croce filosofo. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte [Napoli-Messina 26-30 novembre 2002]*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 611-630
- Tessitore F., *Croce e lo storicismo in "forma negativa"*, in «La Cultura» XLVIII, n. 1, aprile 2010, p. 55-82
- Tessitore F., *Filosofia e storiografia*, Morano, Napoli 1985
- Tessitore F., *Francesco De Sanctis e la Storia della letteratura italiana*, in AA. VV., *Risorgimento per lumi sparsi*, a cura di F. Rizzo, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 181-228
- Tessitore F., *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 2012
- Tessitore F., *Storicismo e pensiero politico*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1974
- Tessitore F. (a cura di), *L'eredità di Croce. Atti del Convegno internazionale (Napoli-Sorrento 2-5 febbraio 1983)*, Guida, Napoli 1985
- Torrini M. (a cura di), *Il filosofo Croce: venticinque anni dell'edizione nazionale delle Opere: giornata di studio, Prato, 17-18 novembre 2006*, Bibliopolis, Napoli 2008

- Torrini M., *Gentile e il “Giornale critico della filosofia italiana”*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e antiidealismo*, a cura di P. Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 206-314
- Trombelli R., *Marxismo*, in AA. VV., *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, a cura di R. Peluso e R. Viti Cavaliere, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2016, pp. 467-479
- Troncarelli B., *Dialettica e logica sociale nella prospettiva della complessità. Hegel, Croce, Gentile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006
- Troncarelli B., *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce (1900-1952)*, Giuffrè, Milano 1995
- Tuozzolo C., *“Marx possibile”. Benedetto Croce teorico marxista (1896-1897)*, Franco Angeli, Milano 2008
- Tuozzolo C., *Logica della storia e logica della filosofia: problematiche neokantiane nel primo Croce*, in AA.VV., *Croce all’aprirsi del XXI secolo*, Atti del Convegno di studi, Chieti-Pescara, 7-8 maggio 2003, a cura di M. Agrimi, R. Ciafardone, B. Razzotti, Lanciano 2006, pp. 373-420
- Tuozzolo C. (a cura di), *Benedetto Croce Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma 2016
- Turi G., *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995
- Vanzulli M., *Croce e la tradizione dell’hegelismo napoletano* in AA.VV., *Benedetto Croce Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma 2016, pp. 341-354
- Vasa A., *De Ruggiero e l’interpretazione neo-idealistica italiana della dialettica di Hegel*, in *Rivista di Storia della Filosofia* Vol. 3, n. 3/4 (1948), pp. 275-289
- Verdicchio M., *Naming Things. Aesthetics, Philosophy and History in Benedetto Croce*, La città del sole, Napoli 2000
- Villari P., *Scritti vari*, Zanichelli, Bologna 1912
- Viti Cavaliere R., *Note sulla Natura in Benedetto Croce*, in «Diacritica», III, fasc. 1 (13), 25 febbraio 2017, n. monografico: *Omaggio a Benedetto Croce a due anni dall’esordio di «Diacritica»*, a cura di M. Panetta e R. Peluso, pp. 172-187

- Viti Cavaliere R., *Saggi su Croce. Riconsiderazioni e confronti*, Luciano Editore, Benevento 2002
- Vitiello V., *Carlo Antoni interprete di Croce*, in “Atti dell’Accademia delle scienze morali e politiche” di Napoli, vol. 79, 1968
- Vitiello V., *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Milano 2003
- Vitiello V., *L’interpretazione crociana di Marx e il problema del controllo della pleonexia*, in AA. VV., *Croce filosofo. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte [Napoli-Messina 26-30 novembre 2002]*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 641-661
- Zoppi Garampi S., *Sul testo del Materialismo storico di Benedetto Croce*, «La Cultura» XL, n. 3, dicembre 2002, pp. 467-480