



Benedetto Croce

BENEDETTO CROCE

**PERCHÉ
NON
POSSIAMO
NON
DIRCI
“CRISTIANI”**



**CENTRO PANNUNZIO
TORINO
2008**

INTRODUZIONE

Dedichiamo la ripubblicazione del Perchè non possiamo non dirci “cristiani” di Benedetto Croce ad Alda Croce per i suoi novant’anni. È un saggio che donna Alda ama molto e di cui abbiamo parlato spesso insieme.

Ricevendo nel 1998 a Palazzo Filomarino a Napoli un gruppo del Centro “Pannunzio”, ella offrì agli amici la ristampa, appositamente realizzata per l’occasione, di un saggio del Padre dedicato ad una Principessa di Casa Savoia¹ per riaffermare il suo legame con il Piemonte e il culto per il Risorgimento in anni in cui esso era oggetto di forti e volgari contestazioni: quasi una implicita “difesa del Risorgimento”, per dirla con il titolo di uno dei nostri Maestri, Adolfo Omodeo.

Alda Croce, torinese di nascita, è stata presidente effettiva del Centro “Pannunzio” ed attualmente ne è presidente onoraria, così come è avvenuto in passato per Mario Soldati. La sua autorevolezza morale ed intellettuale ha dato prestigio al Centro “Pannunzio” che presiede con tanta dignità e con un autentico spirito libero. Alda appartiene a quella élite intellettuale di liberali autentici, liberali nel senso spagnolo del termine che, come ricordava Benedetto Croce, ha il suo contrario nella parola servile.

Uno dei piaceri più grandi della mia vita è quello di passare un po’ di ore e di giorni all’anno a colloquio con donna Alda che unisce nella sua persona, oltre ad una vastissima cultura ed un costante aggiornamento su tutto ciò che accade nella vita culturale e politica, un’ironia sottile e disincantata - tipicamente partenopea - ed una severità ed una modestia assoluta verso sé stessa. Le ore passate a Palazzo Filomarino di Napoli restano tra le più belle della mia vita.

Molti di noi provano oggi una grande disillusione (la lezione del Machiavelli unita alle esperienze aspre degli anni ci hanno induriti e resi scettici su tutto o quasi): una delle poche persone che resta ed è sempre stata una sorta di stella polare è Alda Croce che ci ha insegnato con l’esempio a guardare ai valori non agli interessi. Sempre ed in ogni occasione. Di questo le rendiamo grazie come amici e come discepoli perché Alda, senza mai volerci insegnare nulla, ci ha insegnato com’è la vita di chi vuole mantenere la schiena diritta.

PIER FRANCO QUAGLIENI
Presidente del Centro “Pannunzio”

¹ B. Croce, *Maria Cristina di Savoia*, Napoli 1924.

LA RELIGIONE LAICIZZATA NELLA STORIA

DI

VALERIO ZANONE

Nei *Taccuini di lavoro* dell'anno 1942, Benedetto Croce annota giorno dopo giorno i tormenti della sua estate a Pollone. 16 agosto: "risvegliatomi dopo la mezzanotte sono andato a letto, ma non ho potuto riaddormentarmi presto, e non ho trovato di meglio da fare che venire meditando sul punto: perché non possiamo non chiamarci cristiani? La mattina ho tracciato il disegno di un piccolo scritto sull'argomento". Lo scritto prende forma dieci giorni dopo: "per scuotere la malinconia ho meditato e scritto il saggio sul *Perché non possiamo non chiamarci cristiani*, che dovrò qua e là schiarire nel copiarlo". Fra il 28 ed il 29 agosto lo scritto è affidato per la trascrizione alla figlia Elena e il dattiloscritto è riveduto.

Publicato nella *Critica* e ristampato nel 1945 nei *Discorsi di varia filosofia* lo scritto, pensato dapprima in forma interrogativa, poi formulato in positivo ma sempre in forma di doppia negazione ("non possiamo non ...") e infine rinforzato nel titolo dell'iniziale "chiamarsi" nel più esplicito "dirsi", riflette la tristezza del filosofo settantaseienne di fronte alla violenza del neopaganesimo nazista; e per intenderne lo stato d'animo, va letto in parallelo con l'altro scritto del 1942 intitolato *Soliloquio di un vecchio filosofo*.

In una lettera scritta nel 1943 a Guido Gonella per ringraziarlo della recensione sull'*Osservatore Romano*, Croce teneva a dire "questo scritto non contiene in verità niente di nuovo, perché i concetti di cui è intessuto sono già in tutti i miei libri di filosofia e di storia"; tesi che, per quanto c'è in essa di vero, fu accolta da diverse riviste cattoliche come prova confessa a carico di Croce; e peraltro non può essere accolta del tutto se viene posta a confronto con precedenti opere crociane, quale la *Storia d'Europa nel secolo XIX*.

Al capitolo sulla *Religione della libertà* della *Storia d'Europa*, Croce fa seguire il capitolo su *Le fedi religiose opposte* dove si individua nel "cattolicesimo della Chiesa di Roma la più diretta e logica negazione dell'idea liberale". Quella negazione proclamata "con alte strida nei sillabi, nelle encicliche, nelle prediche, nelle istruzioni dei suoi pontefici e degli altri suoi preti" dal Vaticano, finiva nel giudizio di Croce per mettere in luce "col suo

odio irremissibile, il carattere religioso, di religiosa rivalità, del liberalismo”. Rivalità fra fedi opposte: da un lato il liberalismo che pone “il fine della vita nella vita stessa, nel dovere di crescerla e di innalzarla, nel metodo della libera iniziativa e dell’inventività individuale”; e dall’altro lato il cattolicesimo che pone “il fine di una vita oltremondana, della quale la mondana è semplice preparazione, che si deve adempiere con l’osservanza di ciò che un Dio che è nei cieli, per mezzo di un suo vicario in terra e della sua chiesa, comanda di credere e di fare”.

Molto si è dunque discusso e si continua a discutere circa la diversa disposizione d’animo maturata dieci anni dopo nel vecchio filosofo di fronte alle tragedie della guerra. Contro le devastazioni e gli orrori il Croce del *Soliloquio* cercava riparo nei valori umani del cristianesimo. Ripensava al “processo iniziato o accelerato dal cristianesimo verso un’umanità accomunata nell’amore e nel dolore e nell’aspirazione all’eccelso”; ed arrivava a scrivere di “una sostanza cristiana del liberalismo”.

Per comprendere lo stato d’animo di Croce nei suoi anni tardi serve, ancora più dei *Taccuini di lavoro*, il carteggio di quel tempo con la poetessa Maria Curtopassi, pubblicato per la prima volta nel 2007 dalle edizioni Dedalo a cura di Giovanni Russo. Da quel carteggio risulta che già nel giugno 1941 Croce vedeva nel cristianesimo “il più profondo rivolgimento spirituale compiuto dall’umanità”; e nel maggio dell’anno seguente, ringraziando la Curtopassi per il dono di un edizione del *Nuovo Testamento*, Croce si proponeva di portarlo in villeggiatura “per rileggere, dopo sette o otto anni che non lo leggo, quel libro capitale della storia umana”. In una successiva lettera del 30 agosto, appunto il giorno della stesura definitiva del saggio *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*, Croce non tardava ad informare la Curtopassi di quanto aveva pensato e scritto: “sono profondamente convinto e persuaso che il pensiero e la civiltà moderna sono cristiani, prosecuzione dell’impulso dato da Gesù e da Paolo. Su di ciò ho scritto una breve nota di carattere storico, che pubblicherò appena ne avrò lo spazio disponibile”.

La lettera del 30 agosto non lascia dubbi circa il motivo tragico che aveva indotto Croce a riscoprire le radici cristiane della civiltà moderna a contrasto con la barbarie nazista: “in contrasto è una concezione ancora cristiana della vita con un’altra, che vorrebbe risalire all’età precristiana, e anzi preellenica e preorientale, e riat-taccare quella anteriore alla civiltà, la barbarica violenza dell’orda”.

Il tortuoso titolo del saggio di Croce viene abitualmente posto a confronto con il titolo icastico dello scritto di Bertrand Russell *Perché non sono cristiano*. “Non sembra – si legge nella biografia crociana di Fausto Nicolini – che il nostro Benedetto Croce avesse rapporti personali con Bertrand Russell. Comunque ne conosceva bene e, fin dove credeva che meritassero, ne apprezzava gli scritti”.

Il *Perché non sono cristiano* di Russell è uno scritto del 1927; ma ritornò alla ribalta delle cronache internazionali nel 1941, quando dalla California dove insegnava, Russell fu chiamato alla cattedra di filosofia del City College di New York.

Il contratto offerto a Russell per l'anno accademico 1941/42 comprendeva tre corsi di logica, matematica e scienza, materie che avevano poco a che vedere con le sue idee anticonformiste in fatto di religione e di morale. Ma il vescovo protestante Manning sollevò un'ira d'iddio contro la chiamata di Russell a New York e mobilitò una campagna contro il filosofo, bollato come immorale, libertino e persino filocomunista, nonostante fosse nota l'avversione di Russell contro il regime sovietico. Alla fine il tribunale di New York annullò la nomina del College considerandola offensiva verso la moralità della nazione e soprattutto verso le anime eventualmente devote dei contribuenti. Russell ripiegò su Harvard ed ebbe anni dopo il Nobel per la letteratura.

In fatto di religione Russell si definiva agnostico, nel senso in cui il termine era stato coniato nell'Ottocento da Huxley e adottato da Darwin. La definizione dell'agnosticismo di Russell si trova nel concetto di “integrità intellettuale”. In uno scritto del 1954 per un giornale svedese, intitolato *Può la religione lenire i nostri affanni?*, Russell definisce come integrità intellettuale “la consuetudine di risolvere le questioni più dibattute alla luce dell'evidenza, e di lasciarle insolte se l'evidenza non ci soccorre”.

La consuetudine di dare per certe soltanto le questioni evidenti era secondo Russell manomessa dalla religione, che prescrive di credere rinunciando alla libertà di indagine; ed anzi talvolta di credere contro ogni evidenza, “quia absurdum”. Russell spiegava la religione come paura dell'ignoto e dell'occulto, ed opponeva che la paura dell'ignoto può essere rimossa soltanto dalla libertà della ricerca scientifica, non a caso oggetto di anatema da parte dell'oscurantismo religioso.

L'agnosticismo di Russell non escludeva il riconoscimento che alcuni precetti religiosi fossero socialmente utili, almeno in uno stadio iniziale del processo di civilizzazione.

Per esempio, Russell riconosce la funzione sociale del coman-

damento che prescrive di non rubare e la articola in una catena di argomentazioni tutte giustificabili in termini di autonoma evidenza empirica: a) il rispetto della proprietà altrui è utile per una convivenza ordinata; b) però in una società dove nessuno rubi, la maggiore convenienza individuale sarebbe di essere l'unico ladro; c) è quindi necessario anteporre alla convenienza individuale l'utilità sociale, penalizzando legalmente il furto; d) ma polizie, tribunali, carceri possono non bastare alla dissuasione; e) perciò il divieto del furto deve essere radicato nell'interdizione morale, esprimendolo in forma di comandamento religioso; f) con il progresso della civilizzazione l'utilità sociale del comandamento religioso potrà gradualmente decrescere.

La catena argomentativa di Russell fa appello in conclusione al relativismo storico. Ma sul versante storico e sociale il giudizio di Russell si sposta dalla religione sulla Chiesa.

Nello scritto del 1927 Russell imputava alla Chiesa la storia di una incessante intolleranza, mitigata soltanto dai liberi pensatori che dal Rinascimento in poi “hanno provocato nei cristiani un senso di sana vergogna per molti dei loro tradizionali pregiudizi”. Nel 1954, riprendeva la questione negli stessi termini: “dal Concilio di Trento ai nostri giorni, qualsiasi miglioramento avvenuto nella Chiesa è da ascrivere a merito dei suoi nemici”; ed ancora: “il cristianesimo, debbo ammetterlo, procura minor danno che nel passato; ma ciò dipende dal fatto che ora si crede con meno fervore nei suoi articoli di fede”.

All'agnosticismo di Russell (“non sono cristiano perché non credo in Dio e nell'immortalità”) si contrappone Croce, nella lettera a De Gasperi del 1949: “anch'io credo a modo mio a Dio, a quel Dio che a tutti è Giove come diceva Torquato Tasso.” Però anche in Croce come in Russell il giudizio storico si sposta dalla religione sulla Chiesa e già nel Croce del 1932, l'apprezzamento positivo verso l'opera della Chiesa “guardata nella storia” si ferma alle origini, quando la Chiesa di Roma “serbò gran parte del retaggio della vita spirituale contro genti barbariche e contro le prepotenze materialistiche di imperatori e re”.

Nella “Rivista di studi crociani” del marzo 1970 Raffaello Franchini notava come l'“Osservatore Romano” del 4 febbraio avesse dedicato alla scomparsa di Bertrand Russell, ateo impenitente, un necrologio elogiativo mentre alla morte di Croce non aveva risparmiato all'autore di *Perché non possiamo non dirci*

“*cristiani*” sarcasmi malevoli e critiche inflessibili.

Già nel febbraio 1943, poco dopo la pubblicazione dello scritto di Croce nella *Critica*, il padre gesuita Mondrone si era occupato nella “*Civiltà Cattolica*” di accendere disco rosso sul percorso di Croce verso il cristianesimo. Il gesuita dava atto al filosofo di aver introdotto una “lieve modificazione” nel suo atteggiamento ostile verso la Chiesa e di aver accentuato il suo apprezzamento (già presente come si è detto nelle maggiori opere storiche di Croce) soprattutto verso la Chiesa delle origini che aveva ricostruito su nuovi fondamenti spirituali l’impero romano. Ma al fondo, osservava Mondrone, lo scritto di Croce restava in linea con la sua professione storicista ed immanentista. Nel cristianesimo di cui Croce si diceva partecipe non vi era nulla di soprannaturale e di trascendente, e dunque nulla di veramente cristiano. La rivoluzione cristiana celebrata da Croce altro non era per lui che una fase del processo storico; un tratto di strada, seppure di strada decumana, nell’assiduo divenire dello spirito.

Ciò che maggiormente irritava il recensore gesuita era il fatto che lo storicismo crociano, scansando il dogmatismo ecclesiale, trovasse una legatura fra la rivoluzione morale avviata dal primo cristianesimo e le fasi successive e diverse del processo storico, fino al rinascimento, alla Riforma, all’illuminismo ed all’idealismo, in una parola alle culture dalla Chiesa storicamente ripudiate come “arbitraria manomissione, mutilazione e falsamento delle fonti del cristianesimo”.

La recensione della “*Civiltà Cattolica*” servì da appripista sulle riviste di cultura religiosa ad una sequenza di critiche e sconfessioni che si riaccessero sulla fine del 1952, nella bibliografia in morte di Croce.

Nel mensile “*Studium*”, sulla traccia aperta da padre Mondrone, Armando Carlini imputò a Croce di aver ridotto la teologia a mitologia ed il cristianesimo a mero fatto storico, e di essersi detto cristiano senza evadere dalla trincea della pura laicità e della filosofia totalmente mondana.

Nella sua rivista “*Vita e pensiero*” Francesco Olgiati, contrario a Croce principalmente per la sua critica ai Patti Lateranensi nella Costituente, respinse con parole indignate quel cristianesimo crociano che relegava i dogmi ed i sacramenti della Chiesa nella mitologia; e accostava alla religione cristiana la religione della libertà ospitando insieme cristiani, umanisti ed illuministi in un’arca di Noè filosofica. Per monsignor Olgiati, di religione e di cristianesimo Croce non si era mai seriamente occupato; e nello scritto del 1942 aveva fatto anche peggio, deformando l’una e

l'altra; non era dunque sorprendente che le sue opere fossero finite (ultime nel tempo di una serie illustre) sull'*Indice* dei libri proibiti.

Circa l'accoglienza che la Chiesa di Roma avrebbe riservato al suo scritto Croce non si faceva illusioni, anzi nelle prime righe scontava in anticipo i sospetti cui si sarebbe esposto attribuendosi il nome di cristiano. Verso la conclusione tornava a scrivere di non voler "gradire né sgradire agli uomini delle chiese", anzi di rendersi conto che la Chiesa "non può a niun patto piegarsi al concetto che vi siano cristiani fuori di ogni chiesa, non meno genuini di quelli che vi son dentro, e tanto più intensamente cristiani perché liberi".

Nel 1947, inaugurando l'istituto di studi storici di Napoli, l'ultimo Croce sarebbe tornato su *Il concetto moderno della storia* per rifarsi alla scienza nuova di Vico: "lo spirito umano non può conoscere se non ciò ch'egli stesso ha fatto; e avendo l'uomo fatto la storia umana, in questa sfera il suo conoscere è vero, perché vero e falso si convertono reciprocamente".

Facendo appello alla storia spogliata della trascendenza e dell'escatologia, Croce considera il cristianesimo come la massima rivoluzione compiuta dalla coscienza umana, superiore per impulso morale ad ogni precedente acquisizione dello spirito, dalle scienze orientali alla filosofia greca al diritto romano; ed in forza di quella centralità morale, impulso originario di tutte le acquisizioni successive. Il cristianesimo quale Croce lo intende non è un miracolo della trascendenza ma un processo della storia; è la rivoluzione che opera al centro della coscienza morale e quindi anima più di ogni altra l'etica della fraternità.

Come, al passo secolare della storia, ogni rivoluzione vincente si consolida in istituzione, così la rivoluzione cristiana delle origini prende corpo nella vicenda umana. Rimuove il politeismo pagano, eredita il lascito dell'impero romano cadente ed infine caduto, civilizza popoli e costumi barbari, si erge a protettrice dell'Europa contro l'Islam, illumina i secoli bui con il primato del potere spirituale sul potere armato.

Ma con il procedere del processo storico, per un verso il rapporto fra la religione e la chiesa si irrigidisce in dogmi, sacramenti, gerarchie, discipline, tribunali, patrimoni; e per altro verso, poiché "il pensato non è mai terminato di pensare", i valori morali del cristianesimo esulano dalla fede raccolta nei miti; e poi-

ché nella storia tutto ciò che avanza si trasforma, quei valori morali continuano in forme nuove: nell'umanesimo che rimuove l'ascetismo medievale; nella Riforma che reinterpreta il magistero di Paolo; nelle nuove risorse civili prodotte dal progresso delle scienze e del diritto; nell'illuminismo che dissolve le superstizioni; fino agli idealisti e storicismi che fondano il concetto della realtà come storia, ed ai filosofi del liberalismo come Kant, predecessore di Croce nella lista degli scrittori relegati all'*Indice*; tutti, nell'ardita asserzione di Croce, eredi in qualche modo della rivoluzione cristiana, sebbene perseguitati dalla Chiesa nel corso dei secoli; e anticipatori della modernità, che ancora nel tardo Ottocento sarebbe stata oggetto dei vani anatemi dal *Sillabo*.

Era facilmente comprensibile e da Croce fu compreso in anticipo, che la Chiesa pronunciasse il "non possumus" verso quel dio senza mistero, quella fede senza messianismo, quella religione senza teologia.

Ma di fronte alla barbarie che minacciava la morte della civiltà, il Croce del 1942 volle risalire il corso della civiltà fino alle fonti, perché i figli della storia si riconoscessero figli del cristianesimo.

Nonostante la commozione retorica con cui lo descrisse, il cristianesimo di Croce rimane totalmente laico nel significato biblico: laico è tutto ciò che non ha ricevuto consacrazione sacerdotale.

Il "perché non possiamo" si iscrive nella meditazione solitaria che condurrà l'ultimo Croce a misurarsi, ancora una volta senza ricorso alla trascendenza, con *L'Anticristo che è in noi*, l'Anticristo che abita nell'individuo umano come pretesa di assolutezza.

Nell'insonnia della notte di estate sulle colline biellesi la ricerca non si discosta dall'abito mentale dello storicista anzi lo conduce fino a laicizzare la religione nella storia. Il cristianesimo personale di Croce è tutto nella storia del mondo; non c'è niente oltre la storia, in un altro mondo. Ma per non lasciarsi travolgere dal male che è nel mondo, Croce cerca un appiglio nella storia e lo trova nella storia cristiana.

Fra il dirsi "cristiano" di Croce e il cristianesimo della Chiesa Cattolica i conti restano aperti, a cominciare dalla rivista che nel 1943 per prima e più autorevolmente recensì il saggio crociano appena pubblicato. In due articoli sulla "Civiltà Cattolica" ap-

parsi nel 2008, intitolati *La religiosità di Croce* (gennaio) e *L'ultimo Croce* (giugno), il padre gesuita Giandomenico Mucci riconosce che lo scritto del 1942 “deve molto al timore che la barbarie nazista prevalesse in Europa” ed oppone a quella barbarie “una nobile apologia dello svolgimento storico della religiosità cristiana”. Mucci coglie “l’aura di religiosità” che circola nella filosofia dello Spirito di Croce e soprattutto nel pathos interiore dei suoi ultimi anni: in ciò consiste, a mio avviso, la diversità fra le opere della maturità e gli scritti dell’ultimo Croce, cui peraltro padre Mucci rende l’onore delle armi, riconoscendo che il filosofo restò “fedele alla sua filosofia fino alla morte”. Fedele ad una spiritualità che esclude la trascendenza; considera i misteri della fede nient’altro che negazioni del pensiero; rinuncia alla mitologia dei dogmi e dei riti per ancorare l’individuo alla libertà della propria coscienza. Quel “dio che a tutti è Giove” della lettera a De Gasperi resta per Croce “il dio che è in noi”, senza rinvii soprannaturali.

BENEDETTO CROCE

**PERCHÉ NON POSSIAMO NON DIRCI
«CRISTIANI»**

Rivendicare a sé stessi il nome di cristiani non va di solito scevro da un certo sospetto di pia unzione e d'ipocrisia, perché più volte l'adorazione di quel nome è servita all'autocompiacenza e a coprire cose assai diverse dallo spirito cristiano, come si potrebbe comprovare con riferimenti che qui si tralasciano per non dar campo a giudizi e contestazioni distraenti dall'oggetto di questo discorso. Nel quale si vuole unicamente affermare, con l'appello alla storia, che noi non possiamo non riconoscerci e non dirci cristiani, e che questa denominazione è semplice osservanza della verità.

Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che sia apparso o possa apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo.

Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoche nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate. Tutte, non escluse quelle che la Grecia fece della poesia, dell'arte, della filosofia, della libertà politica, e Roma del diritto: per non parlare delle più remote della scrittura, della matematica, della scienza astronomica, della medicina, e di quanto altro si deve all'Oriente e all'Egitto. E le rivoluzioni e le scoperte che seguirono nei tempi moderni, in quanto non fu-

rono particolari e limitate al modo delle loro precedenti antiche, ma investirono tutto l'uomo, l'anima stessa dell'uomo, non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana, in relazione di dipendenza da lei, a cui spetta il primato perché l'impulso originario fu e perdura il suo.

La ragione di ciò è che la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale, e, conferendo risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all'umanità.

Gli uomini, i genii, gli eroi, che furono innanzi al cristianesimo, compirono azioni stupende, opere bellissime, e ci trasmisero un ricchissimo tesoro di forme, di pensieri e di esperienze; ma in tutti essi si desidera quel proprio accento che noi accomuna e affratella, e che il cristianesimo ha dato esso solo alla vita umana.

E nondimeno codesto non fu un miracolo che irruppe nel corso della storia e vi si inserì come forza trascendente e straniera; e non fu nemmeno quell'altro e metafisico miracolo che alcuni filosofi (e sopra tutti lo Hegel) costruirono quando si diedero a pensare la storia come un processo lungo il quale lo spirito acquistò l'una dopo l'altra le parti costitutive di sé stesso, le sue categorie – a un certo punto il conoscere scientifico o lo stato o la libertà, e, col cristianesimo, l'intimità morale, – perché lo spirito è sempre la pienezza di sé stesso, e la storia sua sono le sue creazioni, continue e infinite, con le quali celebra l'eterno se stesso.

E come né i Greci né i Romani né gli Orientali introdussero nel mondo quelle forme universali di cui, per enfasi, li si dice creatori, ma in virtù di cui soltanto produssero le opere e le azioni con le quali toccarono altezze prima non toccate e segnarono solenni crisi della storia umana; così anche la rivoluzione cristiana

fu un processo storico, che sta nel generale processo storico come la più solenne delle sue crisi. Tentativi, precorriti, preparazioni si sono notati del cristianesimo, come si notano per qualsiasi opera umana – per un poema o per un’azione politica; – ma la luce che quei fatti sembrano così tramandare la ricevono di riflesso, dall’opera che si è poi attuata, e non l’avevano in se, perché nessun’opera mai nasce per aggregazione o concorso di altre che non sono lei, ma sempre e soltanto per un atto originale e creativo: nessun’opera preesiste nei suoi antecedenti.

La coscienza morale, all’apparire del cristianesimo, si avvisò, esultò e si travagliò in modi nuovi, tutt’insieme fervida e fiduciosa, col senso del peccato che sempre insidia e col possesso della forza che sempre gli si oppone e sempre lo vince, umile ed alta, e nell’umiltà ritrovando la sua esaltazione e nel servire al Signore la letizia. E si tenne incontaminata e pura, intransigente verso ogni allettamento che la traesse fuori di sé o la mettesse in contrasto con sé stessa, guardinga persino contro la stima e la lode e il luccicore sociale; e la sua legge attinse unicamente dalla voce interiore, non da comandi e precetti esterni, che tutti si provano insufficienti al nodo che di volta in volta si deve sciogliere, al fine morale da raggiungere, e tutti, per una via o per un’altra, risospingono nella bassura sensuale e utilitaria. E il suo affetto fu di amore, amore verso tutti gli uomini, senza distinzione di genti e di classi, di liberi e schiavi, verso tutte le creature, verso il mondo che è opera di Dio e Dio che è Dio d’amore, e non sta distaccato dall’uomo, e verso l’uomo discende, e nel quale tutti siamo, viviamo e ci muoviamo.

Da siffatta esperienza, che era in un sol atto sentimento, azione e pensiero, una nuova visione e una nuova interpretazione sorgeva della realtà, non più cercata nell’oggetto, avulso dal soggetto e posto al

luogo del soggetto, ma in questo che è l'eterno creatore delle cose e l'unico principio di spiegazione; e s'instaurava il concetto dello spirito, e Dio stesso non fu più concepito come indifferenziata unità astratta, e in quanto tale immobile e inerte, ma uno e distinto insieme, perché vivente e fonte di ogni vita, uno e trino.

Questo nuovo atteggiamento morale e questo nuovo concetto si presentarono in parte ravvolti in miti – regno di Dio, resurrezione dei morti, battesimo per prepararvisi, espiazione e redenzione che toglie i peccati dagli eletti al nuovo regno, grazia e predestinazione, e via dicendo; – passarono laboriosamente da miti più corpulenti ad altri più fini e trasparenti di verità; si intrigarono in pensieri non sempre portati ad armonia ed urtarono in contraddizioni innanzi a cui si soffermarono incerti e perplessi; ma non perciò non furono sostanzialmente quelli che abbiamo in breve enunciati e che ognuno sente risuonare dentro di sé quando pronunzia a se stesso il nome di “cristiano”. Una nuova azione, un nuovo concetto, una nuova creazione di poesia non è e non deve essere concepita, secondo che si configura nell'astrazione e nella congiunta immaginazione, come un qualcosa di oggettivamente concluso e circoscritto, ma come una forza che si apre la via tra le altre forze, e talora s'incaglia, tal'altra si smarrisce, tal'altra ancora avanza lenta e faticosa o perfino si lascia qua e là soverchiare dalle altre forze che non può attualmente vincere del tutto e a sé assoggettare e in sé risolvere, e nelle sconfitte si ritempra e dalle sconfitte si rialza pugnace. E chi voglia intenderla nel suo proprio ed originale carattere deve sceverarla da quei fatti estranei, sorpassare quegli incidenti, vederla non già nei suoi impacci ed arresti, nelle sue aporie e contraddizioni, nei suoi erramenti e sviamenti, ma nel suo impeto primo e nella sua tensione dominante, così come un'opera di

poesia vale per ciò che ha in sé di poesia e non per l'impoetico che vi si frammischia o che si porta seco in compagnia, per le *maculae* che sono anche in Omero e in Dante. Si suol opporre, con sentimento di diffidenza e con parola di critica rampogna, che a questo modo si «idealizzano» le dottrine e i fatti, e non li si rispetta nella loro integra realtà; ma quell'«idealizzarli» (che non chiude già gli occhi agli elementi estranei e agli incidenti, e punto non li nega) non è altro, come abbiamo detto, se non l'«intelligenza», che li intende. Si prenda a prova il cammino contrario, e si pongano sullo stesso piano i luoghi e i miti, le coerenze e le incoerenze, le certezze e le incertezze di un pensatore; e la conclusione sarà necessariamente che quell'opera non fu realmente un'opera, ma un nulla, contraddittoria, viziata e corrosa da cima a fondo dagli errori: il che volentieri usano di fare non pochi critici e storici, lieti, per quel che sembra, di ritrovare nei fatti e nei pensieri e nelle opere grandi del passato la stessa dispersione mentale e la stessa inerzia morale, che è in loro¹.

Anche naturale e necessario fu che il processo formativo della verità, che il cristianesimo aveva così straordinariamente intensificato e accelerato, si soffermasse a un certo punto, provvisoriamente, e che la rivoluzione cristiana avesse un respiro di riposo (respiro che in istoria può essere cronologicamente di secoli) e si desse un assetto stabile. E anche qui è stata accusata e lamentata, e ancor oggi si lamenta, la caduta dall'altezza in cui l'entusiasmo cristiano si moveva, e il fissamento, il praticizzamento, il politi-

¹ Mi si consenta di notare che l'odierna letteratura italiana possiede nei libri dell'Omodeo sulle origini cristiane un'opera in cui il vigile senso storico dei trapassi e delle sfumature si disposa, come è ben raro, col robusto pensiero filosofico, e la percezione degli eventi nella loro determinatezza con la pari percezione dei nessi che li stringono al loro passato e al loro avvenire.

cizzamento del pensiero religioso, l'arresto del suo fluire, la solidificazione che è morte. Ma la polemica contro la formazione e l'esistenza della chiesa o delle chiese è tanto poco ragionevole quanto sarebbe quella contro le università e le altre scuole in cui la scienza, che è continua critica e autocritica, cessa di esser tale e vien fissata in catechismi e manuali e la si apprende bella e fatta, sia per valersene a fini pratici, sia, negli ingegni ben disposti, come materia da tener presente per i nuovi progressi scientifici da compiere o da tentare. Non è dato eliminare dalla vita dello spirito questo momento, nel quale si chiude il processo cogitativo della ricerca con l'acquistata fede e si apre quello della pratica azione, in cui la fede si trasfonde. E se questa chiusura per un verso sembra, e in certo senso è, la morte (e sia pure l'euthanasia, la buona morte) della verità, perché la verità genuina sta unicamente nel processo del suo farsi, è, per un altro verso, di conservazione della verità per la sua nuova vita e per la ripresa di quel processo, quasi seme protetto e nascosto che germoglierà e getterà nuovi rampolli. Così la chiesa cristiana cattolica foggì i suoi dommi, non temendo di formulare a volte il non pensabile perché non a pieno risolto nella unità del pensiero, il suo culto, il suo sistema sacramentale, la gerarchia, la disciplina, il patrimonio terreno, l'economia, la finanza, il giure e i tribunali suoi e la correlativa casistica legale, e studiò e attuò accomodamenti e transazioni con bisogni che né poteva estinguere o reprimere né lasciar liberi e disfrepati; e benefica fu l'azione sua, vincendo il politeismo del paganesimo e i nuovi avversari che le vennero dall'Oriente (dal quale essa stessa proveniva e che aveva sorpassato), e quelli particolarmente pericolosi perché recavano impressi molti tratti della sua stessa fisionomia come gli gnostici e i manichei, e provvedendo a ricostruire su nuove spirituali fonda-

zioni il cadente e caduto impero di Roma, e di esso, come di tutta l'antica cultura, accogliendo e serbando la tradizione. Ed ebbe una lunga età di gloria che fu chiamata il medio evo (partizione storica e denominazione in apparenza nata come per caso, ma in effetto guidata da sicuro intuito del vero), nella quale non solo portò a termine il cristianizzazione e romanizzazione e incivilimento dei germani e di altri barbari, non solo impedì le rinnovate insidie e i certi danni di nuove vecchie eresie, dualistiche, pessimistiche ed ascetiche, acosmiche e negatrici della vita, non solo animò alla difesa contro l'Islam, minaccioso alla civiltà europea, ma tenne le parti della esigenza morale e religiosa che sovrasta a quella unilateralmente politica e a sé la piega, e, in quanto tale, a giusto titolo essa affermò il suo diritto di dominio sul mondo intero, quali che nel fatto fossero sovente le perversioni o le inversioni di questo diritto.

Neppure sono valide le altre comuni accuse alla chiesa cristiana cattolica per la corruzione che dentro di sé lasciò penetrare e spesso in modo assai grave allargare; perché ogni istituto reca in sé il pericolo della corruzione, delle parti che usurpano la vita del tutto, dei motivi privati e utilitari che si sostituiscono a quelli morali, e ogni istituto soffre nel fatto queste vicende e di continuo si sforza di sorpassarle e di restituire le condizioni di sanità. Ciò accadde altresì, se pure in modo meno scandaloso o più meschino, nelle chiese che contro la loro primogenita cattolica, gridandone la corruzione, si levarono nelle varie confessioni evangeliche e protestanti. La chiesa cristiana cattolica, com'è noto, anche nel corso del medio evo, giovandosi degli spiriti cristiani che spontanei rifiammeggiavano dentro o fuori dei suoi quadri, e contemperandoli al suo fine, si rinsanguò e si riformò tacitamente più volte; e quando, più tardi, tra per la

corruttela dei suoi papi, del suo clero e dei suoi frati e per la cangiata condizione politica generale, che le aveva tolto il dominio da lei esercitato nel medio evo e spuntato le sue armi spirituali, e, infine, per il nuovo pensiero critico, filosofico e scientifico, che rendeva antiquata la sua scolastica, stette a rischio di perdersi, si riformò ancora una volta con prudenza e con politica, salvando di sé quanto prudenza e politica possono salvare, e continuando nell'opera sua, che riportò i trionfi migliori nelle terre di recente scoperte del Nuovo Mondo. Un istituto non muore per i suoi errori accidentali e superficiali, ma solo quando non soddisfa più alcun bisogno, o a misura che scema la quantità e si abbassa la qualità dei bisogni che esso soddisfa. E quali sieno in questo riguardo le presenti condizioni della chiesa cattolica, è domanda estranea al discorso che qui conduciamo.

Ripigliando questo discorso al punto dal quale ci siamo discostati per fornire gli anzidetti schiarimenti sulla verità che è propria del cristianesimo e sul suo rapporto con la chiesa o con le chiese, e riconosciuta la necessità che il processo formativo e progressivo del pensiero cristiano dovesse provvisoriamente concludersi (come si fa, in fondo, sia lecito tradurre per chiarezza il grande nel piccolo, quando, scritto che si sia un libro, lo si manda allo stampatore e al pubblico, resistendo alla follia dell'*infinitum perfectionis*), resta, d'altra parte, che il processo doveva essere riaperto, riveduto e portato più oltre e più in alto. Ciò che noi abbiamo pensato, non per questo è mai terminato di pensare: il fatto non è mai arido fatto, colpito di sterilità, ma è sempre in gestazione, è sempre, per adoperare un motto del Leibniz, *gros de l'avenir*. Quei genii della profonda azione, Gesù, Paolo, l'autore del quarto evangelio, e gli altri che con essi variamente cooperarono nella prima età cristiana, sembravano col loro

stesso esempio, poiché fervido e senza posa era stato il loro travaglio di pensiero e di vita, chiedere che l'insegnamento da loro fornito fosse non solo una fonte di acqua zampillante da attingervi in eterno, o simile alla vite i cui palmiti portano frutti, ma incessante opera, viva e plastica, a dominare il corso della storia e a soddisfare le nuove esigenze e le nuove domande che essi non sentirono e non si proposero e che si sarebbero generate di poi dal seno della realtà. E poiché questa prosecuzione, che è insieme trasformazione e accrescimento, non si può mai eseguire senza meglio determinare, correggere e modificare i primi concetti e aggiungerne di nuovi e compiere nuove sistemazioni, e perciò non può essere né ripetizione né impossibile commento letterale e, insomma, lavoro banalissimo (come, in generale, salvo sparsi conati e rare scintille, nell'età medievale), ma lavoro geniale e congeniale, continuatori effettivi dell'opera religiosa del cristianesimo sono da tenere quelli che, partendo dai suoi concetti e integrandoli con la critica e con l'ulteriore indagine, produssero sostanziali avanzamenti nel pensiero e nella vita. Furono dunque, nonostante talune parvenze anticristiane, gli uomini dell'umanesimo e del Rinascimento, che intesero la virtù della poesia e dell'arte e della politica e della vita mondana, rivendicandone la piena umanità contro il soprannaturalismo e l'ascetismo medievali, e, per certi aspetti, in quanto ampliarono a significato universale le dottrine di Paolo, slegandole dai particolari riferimenti, dalle speranze e dalle aspettative del tempo di lui, gli uomini della Riforma; furono i severi fondatori della scienza fisico-matematica della natura, coi ritrovati che suscitavano di mezzi nuovi alla umana civiltà; gli assertori della religione naturale e del diritto naturale e della tolleranza, prodromo delle ulteriori concezioni liberali; gl'illuministi della ragione trionfante, che rifor-

marono la vita sociale e politica, sgombrando quanto restava del medievale feudalesimo e dei medievali privilegi del clero, e fuggando fitte tenebre di superstizioni e di pregiudizi, e accendendo un nuovo ardore e un nuovo entusiasmo pel bene e pel vero e un rinnovato spirito cristiano e umanitario; e, dietro ad essi, i pratici rivoluzionari che dalla Francia estesero la loro efficacia nell'Europa tutta; e poi i filosofi, che procurarono di dar forma critica e speculativa all'idea dello Spirito, dal cristianesimo sostituita all'antico oggettivismo, Vico e Kant e Fichte e Hegel, i quali, per diretto o per indiretto, inaugurarono la concezione della realtà come storia, concorrendo a superare il radicalismo degli enciclopedisti con l'idea dello svolgimento e l'astratto libertarismo dei giacobini con l'istituzionale liberalismo, e il loro astratto cosmopolitismo col rispettare e promuovere l'indipendenza e la libertà di tutte le varie e individuate civiltà dei popoli o, come furono chiamati, delle nazionalità: – questi, e tutti gli altri come essi, che la chiesa di Roma, sollecita (come non poteva non essere) di proteggere il suo istituto e l'assetto che aveva dato ai suoi dommi nel concilio di Trento, doveva di conseguenza sconoscere e perseguire e, in ultimo, condannare con tutta quanta l'età moderna in un suo sillabo, senza per altro essere in grado di contrapporre alla scienza, alla cultura e alla civiltà moderna del laicato un'altra e sua propria e vigorosa scienza, cultura e civiltà. E doveva e deve respingere con orrore, come blasfema, il nome che a quelli bene spetta di cristiani, di operai nella vigna del Signore, che hanno fatto fruttificare con le loro fatiche, coi loro sacrifici e col loro sangue la verità da Gesù primamente annunciata e dai primi pensatori cristiani bensì elaborata, ma non diversamente da ogni altra opera di pensiero, che è sempre un abbozzo a cui in perpetuo sono da aggiungere nuovi tocchi e nuove

linee. Né può a niun patto piegarsi al concetto che vi siano cristiani fuori di ogni chiesa, non meno genuini di quelli che vi son dentro, e tanto più intensamente cristiani perché liberi. Ma noi, – che scriviamo né per gradire né per sgradire agli uomini delle chiese e che comprendiamo, con l'ossequio dovuto alla verità, la logica della loro posizione intellettuale e morale e la legge del loro comportamento, – dobbiamo confermare l'uso di quel nome che la storia ci dimostra legittimo e necessario.

Una ben significativa riprova porge di questa storica interpretazione il fatto che la continua e violenta polemica antichiesastica, che percorre i secoli dell'età moderna, si è sempre arrestata e ha taciuto riverente al ricordo della persona di Gesù, sentendo che l'offesa a lui sarebbe stata offesa a sé medesima, alle ragioni del suo ideale, al cuore del suo cuore. Perfino qualche poeta, il quale, per la licenza che ai poeti si concede di atteggiare fantasticamente in simboli e metafore gli ideali e i controideali a seconda dei modi della loro passione, travide in Gesù – in Gesù che amò e volle la letizia – un negatore della gioia e un diffonditore di tristezza, finì col dare la palinodia del suo primo detto, come accadde al tedesco Goethe e all'italiano Carducci. Impressioni e fantasie di poeti furono altresì le nostalgie per il sereno paganesimo antico, di solito contraddette con le opposte impressioni e fantasie da quelli stessi che le avevano per poco intrattenute². La spensierata gaiezza e la celia, che pareva innocente dovunque si rivolgesse e si versasse, su qualsiasi fatto o personaggio glorioso della storia e della poesia, non

² Quel che i vagheggiatori del neopaganesimo non consideravano, può essere espresso con le parole che Jacopo Burckhardt pone sulle labbra dell'Hermes del Vaticano, immaginando che mediti così: «Noi avemmo tutto: fulgore di dèi celesti, bellezza, eterna gioventù, indistruttibile lietezza; ma noi non eravamo felici, perchè noi non eravamo buoni». Che è quanto dire: «non eravamo cristiani».

è sembrata innocente e non è stata mai permessa intorno alla figura di Gesù, che anche si è ripugnato costantemente a portare sulle scene dei teatri, salvoché nella ingenuità delle medievali sacre rappresentazioni e delle loro sopravvivenze popolari, alle quali la Chiesa stessa è stata indulgente o che essa stessa ha promosse. E un'altra riprova è forse da vedere negli atteggiamenti e nelle simbologie di colorito cristiano, di cui si sono di frequente rivestiti i moti politici e sociali della età moderna, anche quelli di carattere più spiccatamente antichiesastico, sicché si è potuto parlare della «città celeste», che i razionalisti settecenteschi, i volterriani, avevano edificata, del «giardino dell'Eden», da loro trasferito all'antica Roma o alla felicità arcadica, della «Ragione» e della «Natura», che tenevano in loro il posto della Bibbia e della Chiesa, e simili³; e le rivoluzioni dei tempi moderni si richiamano ai loro «rivelatori», inviano i loro «apostoli» e glorificano i loro «martiri».

Gli è che, sebbene tutta la storia passata confluisca in noi e della storia tutta noi siamo figli, l'etica e la religione antiche furono superate e risolte nell'idea cristiana della coscienza e della ispirazione morale, e nella nuova idea del Dio nel quale siamo, viviamo e ci muoviamo, e che non può essere né Zeus né Jahvè, e neppure (nonostante le adulazioni di cui ai nostri giorni si è voluto farlo oggetto) il Wotan germanico; e perciò, specificamente, noi, nella vita morale e nel pensiero, ci sentiamo direttamente figli del cristianesimo. Nessuno può sapere se un'altra rivelazione e religione, pari o maggiore di questa che lo Hegel definiva la «religione assoluta», accadrà nell'uman genere, in un avvenire di cui non si vede ora il più pic-

³ Si veda il libro di Carl L. Becker, *The Heavenly City of the eighteenth century philosophers*, New Hale 1932.

colo barlume; ma ben si vede che, nel nostro presente, punto non siamo fuori dai termini posti dal cristianesimo, e che noi, come i primi cristiani, ci travagliamo pur sempre nel comporre i sempre rinascenti ed aspri e feroci contrasti tra immanenza e trascendenza, tra la morale della coscienza e quella del comando e delle leggi, tra l'eticità e l'utilità, tra la libertà e l'autorità, tra il celeste e il terrestre che sono nell'uomo, e dal riuscire a comporli in questa o quella loro forma singola sorge in noi la gioia e la tranquillità interiore, e dalla consapevolezza di non poterli comporre mai a pieno ed esaurire, il sentimento virile del perpetuo combattente o del perpetuo lavoratore, al quale, e ai figli dei suoi figli, non verrà mai meno la materia del lavoro, cioè della vita. E serbare e riaccendere e alimentare il sentimento cristiano è il nostro sempre ricorrente bisogno, oggi più che non mai pungente e tormentoso tra dolore e speranza. E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie che chiamano lo Spirito, che sempre ci supererà, sempre è noi stessi; e, se noi non lo adoriamo più come mistero, è perché sappiamo che sempre esso sarà mistero all'occhio della logica astratta e intellettualistica, immeritamente creduta e dignificata come «logica umana», ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirsi «divina», intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva, e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo.



Benedetto Croce

CULTURA LAICA E RELIGIONE CRISTIANA UN DIALOGO AUTENTICO

DI

GUGLIELMO GALLINO

I

Una corretta introduzione all'interpretazione crociana del cristianesimo presuppone il raffronto generale tra filosofia e religione. Quest'ampliamento tematico sembra richiedere uno spazio argomentativo più esteso di quello offerto dall'esemplare sintesi di *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*. Nell'affrontare questo rischio, s'impone innanzitutto la necessità di seguire il piano fluire, pur nelle sue segmentazioni, di quella voce grave e pensosa, per rilevare il promettente *koinón* tra la discorsività filosofica e la fede religiosa. Qui si gioca l'intera posta del dialogo tra il credente ed il non credente. Lo dimostra il testo di Croce, che, breve, ma denso per la ricchezza delle sue implicazioni, ha suscitato un ampio dibattito ed una meritata fortuna editoriale. Apparso nel 1942 sulla "Critica" ed incluso nei *Discorsi di varia filosofia*, è stato riproposto dalla casa editrice La Locusta di Vicenza ed in seguito, nel volume *La mia filosofia*, dall'Adelphi. Successivamente, nel 1998, è stato riedito dal "Centro Pannunzio". Il saggio, che individua nell'amore tra gli uomini il nocciolo della portata rivoluzionaria della religione cristiana, ottenne una favorevole accoglienza e suscitò una vivace discussione, anche se le tesi, ivi sostenute, e da Croce esposte in più occasioni, non erano nuove.¹ Ma nuovo, rispetto alle opere precedenti, è l'accento di partecipazione che Croce mostra nei confronti dell'evento storico del cristianesimo. Prima d'accertarne la portata, è opportuno precisare come questa vigorosa ed appassionata valorizzazione sia motivata dall'avversità dei tempi (il saggio è stato composto nel bel mezzo della seconda guerra mondiale) che è all'origine del ce-

¹ La crociana condivisione delle verità del cristianesimo dev'essere accolta con misura. La comunità d'intenti, che Croce ravvisa con la sua filosofia, ha indotto a favoleggiare di un ripensamento radicale, sino alla ritrattazione, delle sue consolidate posizioni. La smentita di queste voci depistanti non s'è fatta attendere. Nella lettera d'accompagnamento al saggio *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, inviata, per la sua traduzione, a Werner Günther, che aveva letto su un giornale svizzero la notizia della presunta "conversione" del filosofo napoletano, così Croce chiariva: "Come Ella ha ben visto, quell'articolo non contiene nulla di nuovo, ripigliando concetti che sono già in tutti i libri miei, e che appartengono del resto alla tradizione filosofica dalla quale io provengo. Nuovo è stato soltanto il pensiero di raccogliarli in poche pagine e nella presente situazione storica e condizione degli animi. Sermo opportunus est optimus!". Come commenta Michele Maggi, riportando il testo della lettera, in questo scritto venivano piuttosto "sviluppate e potentemente concentrate in un discorso d'insieme sui fondamenti della civiltà europea, tematiche affiorate di continuo, a testimonianza di convinzioni profonde" (*La filosofia di Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1998, p. 257).

lebre documento.

Il cristianesimo assume una peculiare incidenza, allorché si fa sentire, con particolare intensità, l'urgere, nella carne e nello spirito, della sofferenza: come con profondità rilevato da Hegel, ha introdotto nel mondo l'attenzione al dolore, di cui la passione di Cristo è il simbolo mistico. Plasmato da questo segno originario, il messaggio cristiano, il quale s'alza a soccorrere l'hegeliana *mestizia del finito* che sancisce l'inseparabilità del dolore dalla condizione creaturale, parla soprattutto ai sofferenti. Anche quando si leva il rifiuto di una volontà radicalmente contestatrice, quale esemplarmente avanzato da Nietzsche, lo scandalo del finito non è soppresso. A compensarlo, non basta quello che Schelling ha definito "l'esercito ribelle dei desideri ed appetiti". La stessa ricerca del piacere, ostinatamente perseguita per se stessa, incontra lo scacco della noia e finisce per diventare soporosa come una cantilena per fanciulli. Similmente, la massa aggraziata ed avvolgente delle occasioni della felicità inevitabilmente si scontra con lo sconvolgimento della mutevolezza delle sorti. In questa vicenda, il dolore s'impone da *experimentum crucis* della vita. Gettato sulla terra del nulla o dell'eternità, l'uomo deve scegliere: abbandonarsi alla disperazione, oppure tentare la carta della speranza. In questo passo estremo, la religione cristiana viene incontro con una *facies* consolatoria. Un Dio sconosciuto, facendosi l'intercessore dei trasalimenti del cuore, con la legge della dolcezza, indica, oltre la desolazione della sofferenza, il pacificato riposo in una salvezza sperata. L'esperienza del dolore ha qui una funzione terapeutica che si differenzia dai casi in cui, privo del sostegno della fede e della dignità della coscienza morale, è destinato a deporre ogni redenzione. In questo quadro interpretativo, l'autentica motivazione dell'accoglimento da parte di Croce del cristianesimo è da ricercarsi nell'interiorizzazione della positività del dolore. Ma, incontrandolo nella visibilità della storia, egli ha saputo innalzarlo al di là dei confini del vissuto personale. In questo più ampio sguardo, il duro volto della fatalità s'allarga ad una superiore consapevolezza. Non si patisce allora solo più per sé, ma per gli altri, vale a dire per tutti. In questa *ratio*, la speranza nella superiorità del positivo sul negativo, mutando un divieto in una promessa, assume le esemplari proporzioni della luminosa ascensione all'umana *civitas*. In questi termini, merito del rivolgimento operato dal cristianesimo - che, ha cura di precisare Croce, non è sopravvenuto come un evento estraneo al mondo, ma è sorto dalle sue interne esigenze - è consistito nell'aver rigettato comandi e precetti esterni, per affissarsi unicamente sulle sollecitazioni della "voce interiore". Con questo fine, l'"amore" ha potuto avere ragione della "bassura sensuale e utilitaria". Di per sé, il tema non era sconosciuto, ma originale è stato il rilancio, operato dall'etica cristiana, della sua *universalità*. Questa linea direttiva ha implicato il rivolgimento, sul piano metafisico, dell'affermazione della priorità ontologica del soggetto sull'oggetto. Da questa conversione, è conseguito l'atto fondativo dello "spirito" che ha inaugurato una nuova tradizione. Rompendo il guscio formalistico e ritualistico delle religioni prescrittive, la rivoluzione etica del cristianesimo ha aperto una

strada, che, nonostante le potenze avverse che vorrebbero ostacolarla, continua a mantenersi viva nel percorso della contemporaneità. Il suo consolidamento ha accompagnato l'opera della chiesa. Malgrado le deviazioni provocate dall'immersione nella politica del mondo, il suo magistero ha mantenuto la funzione di conservare la verità originaria della vocazione cristiana. Tale finalità è indisgiungibile dalla contemporanea affermazione della civiltà contro la decadenza. Questa duplice istanza sarebbe però del tutto inoperante, se lo spirito del cristianesimo non si fosse trasfuso nella vivente creatività individuale. Il messaggio cristiano, come ribadito in *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, rimane saldo contro gli attacchi antichiesastici. Il suo esemplare modello s'è trasfuso nella filosofia moderna. Significativamente, Croce chiude il saggio con questa notazione: "E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è noi stessi; e, se noi non lo adoriamo più come mistero, e sappiamo che sempre esso sarà mistero all'occhio della logica astratta e intellettualistica, immeritadamente creduta e dignificata come «logica umana», ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirsi «divina», intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva, e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo".

Secondo un profilo propriamente speculativo, dall'universalità del verbo evangelico traspare come il contenuto della religione sia lo stesso di quello della filosofia. Individuandovi il segno elettivo della creatività, che percorre l'intero spazio della realtà, lo storicismo crociano lo fa proprio, ma, nello stesso tempo, fa cadere la separazione ontologica della trascendenza religiosa ed insieme di quella naturalistica che costituiscono il duplice volto rovesciato di un medesimo sviamento. Opponendosi a tale tendenza, la filosofia mantiene la sua costante attenzione alla capacità dei concetti di comprendere, di contro alla dispersione dell'immaginazione, l'unità del reale. Il cammino verso questa conquista è stato lungo e problematico. Nell'età moderna, s'è iniziato col Rinascimento, che, trasferendo l'idealità cristiana nell'immanenza, ha avviato un percorso irreversibile. Lungo questa via, lo stesso illuminismo, malgrado le astrazioni della sua concezione del mondo, ha affermato l'indissolubilità della ragione e della libertà. Questo tema, enunciato nel primo capitolo della *Storia d'Europa*, è il grande ponte che consente di congiungere l'esperienza religiosa ai fini della vita morale. Al centro di questa vicenda si pone la figura di Gesù. Croce le ha dedicato pagine belle e commosse, particolarmente in relazione all'episodio evangelico del suo incontro con l'adultera. Da questo testo traspare il messaggio moralmente nobile del cristianesimo, al di là ed indipendentemente da ogni tesi dimostrativa. Questa dignità, nella scrittura dell'evangelista, è rafforzata da un intenso tono poetico che s'affida alle potenze dell'interiorità. Le sue risorse eticamente creative sono contrapposte al formalismo degli scribi e dei farisei che conducono innanzi a Gesù un'adultera, per cercare di strappargli un'ammissione contraria alla legge mosaica. Saranno delusi e dovranno ripiegare di fronte all'invito di guardare in se

stessi. Nasce, da quest'appello all'introspezione, un'implicita massima: per giudicare, bisogna accettare d'essere giudicati. È la ragione per cui questo passo del Vangelo di Giovanni, sia pure nella sua brevità, assume, agli occhi di Croce, le proporzioni d'un dramma "grande per intensità di affetti". Avverte però: "Conviene anzitutto, per ben intendere questa pagina, sgombrare l'idea che essa contenga una proposizione e dimostrazione dottrinale, quale non potrebbe contenere, e anzi meno che mai, nel caso che intendesse offrire la risoluzione di un quesito casistico [...]".² Nella sua bella semplicità, la sequenza espositiva non intende proporre alcuna teoria etica o giuridica: "Vi si avverte qualcos'altro che non solo si sottrae alla critica, ma è altrettanto importante quanto l'osservanza della legge: un processo interiore, un modo di sentire, un approfondimento della coscienza morale".³ Non è così in questione la forza di verità delle investigazioni del pensiero, ma, più semplicemente e più in profondità, segnata dalla partecipazione di una commossa interiorità, la creazione della "[...] vita stessa, la nuova vita cristiana, severa e pietosa, umile ed alta, ricca di esperienze sconosciute, all'antica moralità, e che non si è mai più spenta nei secoli ed è giunta fino a noi e forma parte della nostra coscienza attuale".⁴ Gesù e coloro che lo seguono non sono "indagatori, definitori e dimostratori di concetti etici, ma *creatori di ethos* [...]"⁵ Questo slancio, raffrenando l'irrimediabilità della condanna, redime tutti e per primi i colpevoli. L'astensione dal verdetto di un giudizio conclusivo, sollecitando l'altro a scrutarsi nel profondo, ne induce la trasformazione. In questo richiamo alla voce interiore, la creatività morale non pretende di surrogare la legge, ma, nel nome di una superiore idealità, ne oltrepassa la coercitiva imposizione. L'intenzione va a segno. Gli scribi ed i farisei, che, nella loro sterile astuzia, avevano tentato di cogliere Gesù in fallo, s'allontanano silenziosi, e, come sottolinea l'evangelista, "convinti dalla coscienza". La scena si spopola. Rimangono Gesù e la donna. I discorsi lasciano il posto ad un'unica esortazione che ha tutto lo spessore di una lungimirante comprensione. Gesù, dopo averle chiesto se qualcuno l'avesse condannata ed avutone in risposta un diniego, la congeda con queste parole: "Io ancora non ti condanno; vattene, e da ora innanzi non peccar più". E noi, come inquadrata in una dissolvenza, la vediamo allontanarsi col sicuro presentimento che così sarà.

II

L'edizione vicentina di *Perché non possiamo non dirci "cristiani"* era accompagnata da un saggio di don Giuseppe De Luca - *Per un articolo del senatore Croce* -, comparso nel 1943 sul "Regno". Per accertare la

² *Un episodio dei Vangeli. Gesù e l'adultera*, in *Poesia antica e moderna*, Laterza, Bari 1950, pp. 117-118.

³ *Ivi*, p. 119.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*; corsivo mio.

portata dei problemi sollevati dal testo crociano, è opportuno considerare le tesi sviluppate da quest'attento recensore, perché vi si coglie l'eco delle prese di posizione più avanzate della cultura cattolica. L'apprezzamento per il rigore e per il tono nobilmente alto della trattazione crociana non va però disgiunto dalla sorpresa di fronte all'appassionata difesa del cristianesimo da parte del filosofo dell'immanenza. Con perspicacia, De Luca constata come la filosofia di Croce sia dotata di una "profondità" di pensiero che supera gli schemi di comodo e le "formollette", in cui i suoi detrattori, come anche i suoi acritici esaltatori, hanno voluto costringerla. Dunque, ad un più attento esame, l'iniziale sorpresa non ha ragione d'essere. Ma, proprio nel rispetto della profondità dell'argomentazione crociana, De Luca afferma che la sua interpretazione del cristianesimo è ancora parziale. Ad essa rimane estranea la trascendenza divina: se solo Croce avesse usato la parola "Dio", al posto dello "Spirito", l'avrebbe incontrata e forse legittimata. Lo scopo del filosofo napoletano è però diverso. Ponendosi sul piano dell'*immanenza*, ma distinta dal rigido *immanentismo*, egli vuole rilevare la vitale connessione del cristianesimo con la storia. Occorre proprio dire la "storia" e non, come sembra suggerire De Luca, la semplice storia del cristianesimo. La differenza di prospettiva è sostanziale, perché, al di là di una particolare religione, con i suoi dogmi e con le sue tradizioni, Croce ha inteso accertare le effettive conseguenze storiche che il messaggio cristiano ha introdotto nel mondo. È stato un evento innovatore eccezionale, perché ha rappresentato il grande banco di prova del costitutivo rapportarsi del divino agli accadimenti umani. Con quest'atto rivoluzionario, la "forza trascendente e straniera" di Dio, sottraendosi alla sua quieta separazione ontologica e rendendosi attivamente presente negli eventi, ha impresso un nuovo corso alla storia.

Poiché il cristianesimo copre un'area di significato estremamente estesa, l'interprete è posto di fronte a varie possibilità: la loro scelta dipenderà dall'orientamento speculativo assunto. Per parte sua, Croce ha inteso indagare lo sconvolgimento operato dal verbo cristiano che ha radicalmente trasformato, in modo sino ad allora sconosciuto, le relazioni tra gli uomini.⁶ Il luogo della sua osservazione è occupato dall'etica. Per una positiva valutazione del cristianesimo, alla filosofia crociana non sembrava offrirsi altra alternativa. Poiché il suo apparato concettuale non consentiva di collocare la religione in un'autonoma categoria, non

⁶ Quest'innovazione ha interessato innanzitutto il piano metafisico. Il cristianesimo ha avviato, infatti, un processo che ha condotto alla conclusiva riconciliazione del divino col mondo. Su tale aspetto ha posto una particolare attenzione Giovanni Gentile che ha ravvisato, nella tradizione moderna, erede della rivoluzione culturale operata dal cristianesimo, il passaggio dalla *dialettica del pensato* alla *dialettica del pensante*. Il concetto appare ora spinozianamente *conceptus*, affidato all'atto del concepire, e non più *conceptum*, vincolato al puro oggetto. In questo cambiamento di rotta, è riscontrabile l'omologia tra lo sviluppo moderno del sapere e la trasformazione del mondo introdotta dalla religione cristiana: "L'uomo antico si sentiva malinconicamente diviso dalla realtà, da Dio: l'uomo moderno sente in sé Dio, e celebra nella potenza dello spirito la divinità essenziale del mondo" (*La riforma della dialettica hegeliana*, G. C. Sansoni, Firenze 1954, p. 7).

rimaneva, in ultima istanza, che assimilarla alla morale. Solo che, per effetto di tale inclusione, non tutti gli aspetti del cristianesimo potevano trovare ospitalità. Doveva inevitabilmente restare esclusa la sua esigenza escatologica che ha trovato, nel periodo tra la Patristica e la Scolastica, la sua compiuta sistemazione. Croce ha sempre rifiutato ogni messianesimo, sia esso d'origine cristiana o d'altra provenienza. Non a caso, questo carattere, che, in termini speculativi, è filiazione della filosofia della storia, gli è parso rinascere, in modo più o meno mascherato, negli aspetti "teologici" dell'hegelismo. Tali riserve non tolgono, in ogni caso, nulla all'alta considerazione che egli ha inteso tributare alla vocazione cristiana della vita, tanto da parlarne con lo stesso tono commosso e convinto che aveva adottato nell'esaltare la "religione della libertà". Si profila qui l'autentico modo d'essere "laico" del Croce filosofo e storico. Le sue considerazioni sono preziose, non solo perché permettono di cogliere promettenti affinità tra indirizzi diversi, ma per il fatto che mettono allo scoperto la segreta giuntura che lega assieme la religione cristiana alle esigenze profonde dell'etica della libertà: nell'appello all'universale, emerge una comune matrice, che, consentendo di ripensare il passato alla luce dell'avvenire, le rende solidali.⁷

In ogni rivoluzione culturale, si possono distinguere effetti diretti ed indiretti. La considerazione vale anche per il cristianesimo, le cui conseguenze non si sono fatte sentire solo sul ristretto campo della religione, ma hanno implicitamente aperto un orientamento che ha coinvolto tutti, credenti e non credenti. L'universalità del suo messaggio ha potuto così essere accolta anche dai sostenitori della via laica del pensiero. È il caso di Croce. Le sue tesi devono però essere distinte dagli esiti estremi del "laicismo", che, adottando un'interpretazione relativistica dell'etica, tendono ad estromettere ogni segno del divino dalla storia. Croce ne ha ribadito invece l'effusiva presenza, anche se ne ha negato la separata trascendenza, conformemente all'asse portante del suo storicismo che legittima il divino, ma non la sua metafisica. Queste riserve non gli hanno però impedito di prendere le distanze da tutte le teorie che hanno

⁷ Tale tesi, da parte della cultura laica più avanzata, è stata condivisa da Thomas Mann, che, in termini non dissimili da Croce, ha professato un'alta considerazione del cristianesimo. I rapporti tra Mann e Croce, che gli aveva significativamente dedicato la *Storia d'Europa* e che aveva favorevolmente recensito le *Considerazioni di un impolitico*, in cui aveva ravvisato l'"umana ed eterna opposizione tra aristocrazia e volgo" (al riguardo, mi permetto di rinviare al mio studio *Thomas Mann e l'eredità di Schiller*, "Annuario filosofico", 21, Mursia 2005, p. 410 e *passim*), sono testimoniati da un intenso carteggio (B. Croce-Th. Mann. *Lettere 1930-1936. Con una scelta di scritti crociani su Mann e la Germania*, a cura di R. Diana, Flavio Pagano editore, Napoli 1991). Thomas Mann, nella *Traversata con "Don Chisciotte"*, considera quest'opera "un prodotto della cultura, della psicologia e dell'umanità cristiana" (*Nobiltà dello spirito*, Mondadori, Milano 1997, p. 823). Ed aggiunge: "Dite quel che volete: il cristianesimo, questo fiore dell'ebraismo, resta, accanto all'antichità mediterranea, uno dei due pilastri su cui poggia la civiltà occidentale" (*Ibidem*). Il rinnegamento di questi fondamenti comporterebbe la ritrattazione del suo senso. Per Mann, lo stesso Goethe, nonostante il suo peculiare "paganesimo", ha considerato il cristianesimo una "potenza moralizzatrice". Per questa ragione, in virtù della sua insostituibile funzione storica e culturale, la religione cristiana resiste alle critiche che le sono state mosse e che a Mann appaiono solo "moti superficiali che neppure sfiorano la cristianità culturale dell'uomo occidentale" (Ivi, p. 824).

abolito le tracce di Dio nel mondo. In questo dissenso, s'è spinto sino al punto da rendere l'onore delle armi alla "vecchia metafisica", che pure aveva combattuto, perché - diversamente da altri indirizzi del pensiero moderno (come, sempre nella prospettiva crociana, il positivismo, l'empirismo, il pragmatismo, i quali, rifiutando il divino, hanno finito per vanificare il senso stesso della filosofia) - s'è proposta, esaltando Dio, di salvare, pur nella sua ottica particolare, la dignità dell'attività speculativa.⁸ La posizione crociana ha rappresentato una risposta decisiva a siffatte manifestazioni della "filosofia dei tempi" che impedisce di considerare i problemi nel loro unitario significato di verità. All'opposto di questa tendenza, riportando il cristianesimo alle origini dell'etica moderna e traendo da codesta premessa le rigorose conseguenze, Croce ha colto concordanze sostanziali con la storia etico-politica. Tale connessione è stata da lui utilizzata nella radicale opposizione a tutte le forme di totalizzazione ideologica, che, portando alle estreme conseguenze il primato del "politico", hanno sconfessato le ragioni della morale. In questo quadro, il nazionalsocialismo, e, soprattutto con particolare forza, alla fine del conflitto mondiale, il comunismo, rappresentano simmetriche minacce dell'età attuale. Alle tesi riduttive e devianti del materialismo storico, Croce contrappone l'universalità della libertà, "supremo bene dell'uomo e fonte di tutti gli altri".⁹ La sua analisi si spinge ancora oltre sino ad individuare la connessione tra il materialismo storico ed il "romanticismo deterioro e sensuale", entrambi negatori della libertà, dalla cui rimozione discende "[...] non solo l'indifferenza verso i sempre venerati valori umani, verso la gioia del bello, il culto scrupoloso del vero, la dolcezza degli affetti e la nobiltà del dovere, ma una sorta di allegria di distruzione, che tiene del diabolico".¹⁰ Solo il mantenere vigile la co-

⁸ Tra i più attenti osservatori del contemporaneo panorama culturale, Augusto Del Noce ha sottolineato, all'interno del pensiero laico, questa diversità; ma, nella sua critica alla modernità, non ha, almeno direttamente, dedicato un largo spazio alla filosofia di Croce. Tale omissione è stata rilevata da Nicola Matteucci, che, nell'introduzione all'opera di Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, notava: "quando Del Noce condanna la pigrizia intellettuale dei nostri tempi, [...] non fa che ripetere la lezione crociana" (*Introduzione* ad A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990, p. XXV). In modo conseguente, individuando nella crociana interpretazione del cristianesimo una componente essenziale del dibattito contemporaneo, Matteucci ha avanzato, su questo punto, l'esigenza di una riconsiderazione critica delle tesi di Del Noce, per il quale "[...] Benedetto Croce non è mai diventato un "momento" nella sua ricostruzione filosofica del Novecento" (Ivi, p. XXIV). Questa tesi va però rettificata, perché, se il diretto interlocutore di Del Noce è Gentile, il pensiero di Croce rimane sempre presente sullo sfondo come riferimento indiretto del "periodizzamento" del nociano della filosofia moderna. Per questa ragione, la sua attenzione s'è volta di preferenza agli esiti estremi dell'immanentismo, quali si ritrovano, in posizione rovesciata, in Gentile e nel marxismo.

⁹ *Esperienze storiche attuali e conclusioni per la storiografia*, in *Filosofia e storiografia* (d'ora in avanti FS), Bibliopolis, Napoli 2005, p. 310. La libertà non è destinata a scomparire, perché non è "qualcosa di contingente, che muore e non si ridesta [...] è essa l'opera stessa dell'uomo, che per definizione è un essere libero [...]" (*Soliloquio di un vecchio filosofo*, in *La mia filosofia*, Adelphi 1993, p. 33). Indubbiamente, se si deve ammettere l'esistenza di periodi d'indebolimento dello slancio della libertà, questi intermittenti cedimenti sono solo un "batter di ciglio" rispetto al suo nocciolo eterno che intimamente sorregge l'azione morale.

¹⁰ FS, p. 311.

scienza morale può valere da antidoto a questi mali. Per risolverli, nelle epoche di crisi, si presume di ricorrere agli illustri uomini di pensiero come ad una sorta di guaritori dell'anima. Croce sconfessa quest'ingenua presunzione, perché le forze del bene non sono la prerogativa di soggetti privilegiati, ma operano in tutti. I protagonisti della teoria devono servire la coscienza morale allo stesso titolo degli altri uomini: in quest'ufficio, consiste la specificità del loro dovere; similmente, deve dirsi dell'impegno degli individui pratici.

I mali dell'età presente vengono da lontano. La decadenza della coscienza europea è da Croce originariamente individuata nella caduta della ragione per opera del bismarckismo e dell'industrialismo che hanno sconsideratamente suscitato un incondizionato desiderio di potenza. La sua esplosione è indisciungibile dalla caduta nei torbidi stati d'animo di chi vive fuori del *centro*, vale a dire della coscienza morale e religiosa. Questa centralità non è da intendersi come il puro punto geometrico di neutre equidistanze. Rappresenta piuttosto la forza attiva che tiene assieme le varie componenti della vita dello spirito. Più in particolare, assume il rilievo di polo d'attrazione del radicamento nella tradizione come affermazione sintetica dell'unità e della continuità. In questo senso, prima ancora d'agire sugli eventi, è presente nell'individuo. Qui, in modo visibile, la deroga dal centro implica lo spezzarsi della "continuità o unità dell'anima". Di fronte a questo vuoto, il cristianesimo rappresenta un'attiva e propositiva idealità che assume forme storiche non riducibili a quelle delle "vecchie chiese esauste". Tale centralità è interna alla storia europea. Questa concezione eurocentrica induce Croce a prendere le distanze dal progetto culturale degli illuministi d'includere, nella storia universale, i paesi orientali come l'India e la Cina. Nella prospettiva di Croce - che, su questo punto, condivide le posizioni di Troeltsch, siffatti tentativi rischiano di tradursi in puri "ideali vagheggiati". Al contrario, l'eurocentrismo vale da garanzia della continuità della tradizione. Se il suo significato di verità viene negato, e dunque se si sconfessano le proprie radici, inevitabilmente ci si lascia andare alle rischiose avventure di un'immaginazione che ha perso l'orientamento della concreta ragione storica. In ultimo, porsi fuori del centro implica l'abbandono ad un cieco attivismo, pericolosamente anticipatore di catastrofi.

III

Scritto durante il secondo conflitto mondiale, il testo *Perché non possiamo non dirci "cristiani"* assume le proporzioni di un vero e proprio Manifesto. L'avvicinamento al cristianesimo ha voluto essere la risposta alla "fine della civiltà", di cui già anni prima Croce presentiva il pericolo. L'etica cristiana gli è parsa essere la proiezione di un decisivo impegno morale per preservare l'avvenire dell'umanità dall'urgenza apocalittica dei tempi: motivato da quest'esigenza, il rigore del pensiero si fa passione e testimonianza. Con la forza delle meditate convinzioni, Croce afferma che "il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che

l'umanità abbia mai compiuta". Questa trasformazione ha avuto una risonanza ancora più rilevante di quella operata dalla civiltà greca, perché la sua portata universale ha toccato tutti gli uomini: introducendo l'intervento di Dio nella storia, "operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale". Il rilievo è particolarmente importante, perché, da questa centralità, traspare la connessione tra esperienza religiosa e cultura morale. La relazione è reciproca: sottraendo la prima alla sua separazione ontologica e nello stesso tempo correggendo le tesi estreme dell'immanentismo, l'idealità etica conferisce alle azioni la loro costitutiva apertura al richiamo del valore. Con l'apparire del cristianesimo, nulla può sussistere com'era precedentemente. Il cambiamento ha investito l'intero sistema delle credenze e l'ordine delle valutazioni. L'attenzione all'interiorità ha segnato questa svolta decisiva. L'unità crociana di *pensiero* e d'*azione* consente di ripensarla nei suoi presupposti e nelle sue conseguenze. L'intimità dell'esperienza religiosa, dove si raccoglie il motivo agostiniano della correlazione dell'anima e di Dio, diventa in Croce il luogo originario della libera creazione di forme di vita, svincolate dall'imposizione di regole esterne. Fondandosi sul richiamo della coscienza, il cristianesimo s'è dimostrato estraneo a qualsiasi precettistica esteriore. Questa concentrazione sulla misura discriminante del valore interiore della verità ha sostenuto la forza espansiva della libertà. Solo che, col suo apparire, al positivo s'è accompagnato il negativo ed alla felicità il dolore. La sofferenza, ed in una parola il male, è, ancora agostinianamente, il versante oscuro del dono luminoso della libertà che Dio ha fatto agli uomini e che continua a valere, per il suo universale potere d'emancipazione, da insostituibile mezzo d'opposizione al male. Lo stesso dolore, che ricaccia l'individuo in una solitudine indifesa, esige l'istanza liberatoria dell'universale. Il suo stacco realizza l'oltrepassamento della particolarità contingente verso un fine che la trascende e che l'invera. In questi termini, il volgersi ai valori morali dell'interiorità agisce da correttivo dell'appiattimento dell'agire sull'esclusivo criterio dell'utile. Appellandosi all'universale e risvegliando un Dio straniero dalla sua indifferente lontananza, ed avvicinandolo così alla viva presenza della storia, il cristianesimo ha sancito l'incontro decisivo, da cui non si può ritornare indietro, del divino e dell'umano. Tuttavia, se in Croce l'interiorità si pone come il presupposto dell'etica - in quanto, per la sua indissolubile unità con la libertà, ne costituisce il fondamento -, la sua pura istanza non è ancora sufficiente, perché deve esteriorizzarsi nel *mondo delle opere*; occorre, cioè, che il lessico discreto della sua verità entri nel vivo circolo delle relazioni storiche. Anche nell'interpretazione del cristianesimo, Croce s'è posto nella prospettiva dello storico che ha sempre presenti gli effetti concreti delle intenzioni e dei progetti. È possibile così accertare come la trasformazione culturale, innescata dal cristianesimo, sia all'origine della modernità; ma, per ripensarne l'evento innovativo e per potervi trarre adeguati suggerimenti, occorre mantenere aperto il contatto con l'origine. Il cristianesimo appare così contrassegnato dalla "contemporaneità" della storia: per poterci dire cristiani, occorre che ci facciamo contemporanei al suo evento

originario. Quest'esigenza è tanto più necessaria, quanto più il messaggio cristiano parla di noi stessi: credenti o non credenti, l'abbiamo di fronte, rivelati tutti in un comune destino. Così, se nella sua essenza l'uomo è storico, allora tutto ciò che proviene dal passato è rilevante; ma l'avvento del cristianesimo è stato particolarmente incisivo, perché, segnando la crisi del mondo classico, ha impresso una nuova direzione alla civiltà. Se questo è il percorso, bisogna tuttavia distinguere l'*origine* dalla *tradizione*. Al riguardo, Croce opera una selezione interpretativa. La sua deliberata omissione della teologia cristiana è significativa. Non a caso, le critiche più forti mosse al cristianesimo, come quelle di Nietzsche, vertono su questo punto: il peso sapienziale della speculazione teologica ha condizionato la spontanea spinta innovatrice dell'origine evangelica, rischiando così di far perdere di vista la concreta esperienza religiosa.

Con la cristiana comparsa della libertà, il mondo ha anche conosciuto l'irruzione del male. Croce ne è ben consapevole. Ma, alla sua forza distruttiva, ha opposto sino all'ultimo la forza etica dell'operare, che consente di ricomprendere il potere del negativo nell'orizzonte della libertà. In questo quadro, è importante notare come l'interpretazione crociana non ponga l'accento sulla salvezza individuale. Il senso dell'umana attività non è l'esaltazione del soggetto, ma il riconoscimento di ciò che egli viene realizzando nel corso della sua esistenza: alla fine, non rimane l'individuo, ma il risultato delle sue azioni. In questa prospettiva, il cristianesimo è apparso a Croce l'esaltazione della libera attività dell'uomo: qui si gioca l'intera posta della sua dignità morale. Agire nella perseveranza dell'attenzione all'opera significa realizzare un valore che tende a durare nel tempo. La tesi apre un problema particolarmente rilevante nella filosofia crociana. Esprimendolo in una formula generale, si può affermare che, come l'essere laico di Croce non si risolve in un indiscriminato laicismo, così la giustificazione dell'*immanenza* non s'identifica con il puro e semplice *immanentismo*. La prima si distingue dal secondo, per la presenza di un criterio normativo che risveglia la contingenza dispersa al richiamo della perennità della verità. Se l'unità della storia vive nei singoli eventi, questi ultimi non ne esauriscono il senso. È qui presente un'eccedenza che motiva il filo etico che ne attraversa le vicende e che Croce si fa premura di salvaguardare nella zona franca della "storia ideale eterna". Ancora più in profondità, se la storia deve esistere di principio, prima ancora che di fatto, è permeata da un'attesa di trasformazione che impegna tutto l'uomo. L'universo delle intenzioni non mira così semplicemente a sollecitare nuove situazioni, ma s'impone come esigenza del cambiamento generale del modo di pensare e d'agire che trova nel mondo delle opere la sua esemplare espressione. In quest'appello, è rintracciabile un'intenzione "trascendente" che però, sempre nei termini crociani, deve decidersi nella concretezza storica. È il fine dell'etica come risposta al sistema concertato dell'inevitabile coefficiente d'avversità della realtà contingente. Qualora però tale progetto si ponga al di fuori del rapporto diretto con gli eventi, la forza del suo appello è destinata a vanificarsi in un'astratta postulazione. Le sue indicazioni, al contrario, sono

rigorosamente mirate. La crociana etica della *volizione dell'universale* si propone come la superiore finalità interna dell'operare, che non reclama l'eroismo solitario di azioni eccezionali, bensì - più umilmente, ma più durevolmente - s'impone come la decisione della volontà che si mette costantemente a prova nell'impegno quotidiano. Non a caso, la morale cristiana della laboriosità ubbidisce al principio di far fruttificare il proprio tempo. Lo stesso vale per quella crociana. L'etica del *dovere*, dal cristianesimo lasciata in eredità alla storia, diventa l'adempimento di *doveri* specifici, vale a dire di compiti determinati. Croce rifiuta il dovere come imposizione di una legge astratta che lascia cadere, dall'altezza irraggiungibile di un cielo senza nome, le sue regole. L'accetta, invece, come l'individualizzarsi di un progetto storico che si precisa in un fine circoscritto. In questa delimitazione dell'orizzonte pratico, l'individualità dell'agire incontra l'universale come compimento delle promesse dell'interiorità. La scoperta cristiana dello stesso "peccato" ha assolto, per Croce, quale criterio delle valutazioni e delle conseguenze delle azioni, una funzione positiva.¹¹ La posta è una sola: la lotta contro il negativo. Se il motore della storia, in Hegel, è ancora affidato alla sua iniziativa, in Croce, come nella religione cristiana, è di competenza della superiore finalità del positivo.

A partire da queste premesse, il cristianesimo s'è presentato a Croce, non solo come principio attivo di storia, ma anche come un fenomeno determinato che ha conosciuto travagli ed assestamenti. La spontaneità delle origini ha trovato il proprio punto di stabilizzazione ed il suo "respiro di riposo" nella chiesa, la cui funzione storica - anche se, lungo il suo cammino, ha incontrato difficoltà e deviazioni - s'è puntualizzata nella direzione del consolidamento del messaggio evangelico. L'indagine di Croce va ancora oltre.¹² Prendendo spunto dalle tesi di Leopold von Ranke, per il quale la storia è attraversata dall'opposizione tra Chiesa e Stato, non ha interpretato la prima come una semplice istituzione, ma come la garante della perennità dei valori etico-religiosi. Nella Chiesa e nello Stato, ha individuato la distinzione, non tanto tra determinati istituti, quanto tra principi complementari. Assolvendo il compito di contrapporsi al machiavellismo della politica, la Chiesa ha incarnato l'opposizione della "coscienza e azione morale" alla "coscienza e azione politica", proprie dello Stato. Sono le componenti indisgiungibili dell'unitario agire storico dell'uomo, anche se i loro

¹¹ Ma, anche in questo caso, il suo profilo segue una modalità dialettica. Così, il "peccato originale" non si presenta a Croce un evento datato, che, secondo l'ortodossia religiosa, ha provocato l'avvento della "natura lapsa": il suo carattere è piuttosto individuabile nella connessione indissolubile del bene e del male (*Il peccato originale*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 147-149).

¹² L'ultimo Croce, in modo particolarmente marcato, ha rilevato l'incontro delle verità del cristianesimo con quelle dell'etica. Ha ribadito questa tesi, già proposta in *Teoria e storia della storiografia*, in un altro breve scritto, ma anch'esso denso, *Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia*, dove s'afferma che "la storiografia moderna ha il suo spirito generatore nella *Historia ecclesiastica*, fondata dal cristianesimo" (*La mia filosofia*, cit., p. 301).

rispettivi principi discendono da ambiti diversi di legittimazione: nello Stato, s'afferma l'istanza della potenza, legata al momento dell'utile e del vitale; alla Chiesa spetta, invece, di tutelare il primato della moralità. Sono modelli ideali. Se il loro significato s'esaurisse in formazioni storicamente definite, la loro azione sarebbe abbandonata alla pura dialettica delle forze, dove ciascun istituto si preoccuperebbe unicamente di conservare e d'ampliare il proprio potere. L'investitura di un più alto significato, che li sottrae al gioco della contingenza, conferisce loro un vasto campo d'azione. Su questa via, Croce s'è spinto sino al punto di parlare della storia come di una "teofania": caratterizzata dalla dialettica tra il bene ed il male, la storia dell'umanità appare "l'estensione e l'intensificazione della nostra coscienza morale". Questo principio non significa però che la storia segua, come suggeriscono l'impianto teologico e le varie filosofie della storia, una trama determinata. Non sussiste un disegno trascendente e preordinato che necessariamente venga organizzando il corso delle vicende. La storia è piuttosto il costante campo d'azione, secondo l'armonica unità-distinzione delle facoltà, dell'umana attività. È "[...] il Dio sempre in noi presente, che è e non è noi stessi, e noi stessi siamo e non siamo noi, e ci solleviamo e ci affermiamo in ogni istante, e siamo a rischio di perderci in ogni istante, e non ci perdiamo mai del tutto, non potendo mai rinnegare del tutto l'esser nostro umano, capace sempre di redenzione, onde la storia è stata non una volta sola definita una «teofania», nella quale il divino si travaglia e opera incarnato nell'umano, che di esso soffre e da esso attinge coraggio e pazienza".¹³

IV

Un sistema d'idee (culturale, politico, etico, religioso) può dirsi innovativo, se riesce a trasformare in profondità le relazioni fra gli uomini. Il cristianesimo, sostituendo ad ogni obbligazione impositiva l'universale vincolo dell'*amore*, s'è posto tale obiettivo. Anche a questo riguardo, Croce ha valorizzato la forza innovatrice della morale cristiana: facendosi carico e garante della fratellanza fra gli uomini, Dio s'è sottratto alla sua "unità indifferenziata", staccata dal mondo, per calarsi nel vivo della storia. In questa risoluzione, Croce scioglie il "mistero" del cristianesimo, per decifrarlo alla luce dell'unità filosofica del soggetto e dell'oggetto. La loro legittima correlazione sarebbe però sterile, se non fosse sostenuta dallo slancio della libertà. Indubbiamente, prima dell'avvento della nuova religione, la sua apparizione, non era sconosciuta. Nell'età classica era però inclusa nell'ordine del mondo e quindi ontologicamente sottoposta al primato di una necessità data. Svincolandola da questa restrizione, il cristianesimo l'ha realizzata nell'iniziativa di un *fare* spontaneo che lega il soggetto all'altro in un comune destino. Nel nome di un sacro giuramento, l'amore s'è imposto come il segno della fratellanza e come il sigillo della nuova alleanza

¹³ *Esperienze storiche attuali e conclusioni per la storiografia*, cit., FS, p. 309.

con Dio. Il tema è discriminante, perché illumina, secondo una particolare angolazione, l'etica crociana nel suo confronto con il principio dell'*eguaglianza*. La diffidenza, da Croce sempre dimostrata nei confronti dei suoi esiti politici, viene compensata dalla richiesta cristiana dell'amore del prossimo. L'esperienza religiosa, facendo intervenire, nelle relazioni fra gli uomini, un supremo mediatore, cioè Dio stesso, e, sottraendo l'eguaglianza alle astratte postulazioni come al fortuito gioco delle circostanze, ha trasposto l'inadeguatezza del suo significato politico nella verità di quello etico-religioso. L'imperfezione delle costruzioni politiche, l'incertezza della pubblicità dell'esistenza, le stesse oscillazioni, o peggio le destabilizzazioni del vissuto privato, vengono emendate da un mandato superiore che fa di ogni uomo l'immagine di una specularità universale, dove ciascuno può aprirsi ad una solidarietà alla fine ritrovata.

La considerazione del cristianesimo, come avvenimento rivoluzionario senza precedenti, pone ulteriormente le tesi di Croce di fronte ad un delicato problema interpretativo. Se, infatti, preso alla lettera, lo storicismo considera tutti i fenomeni ugualmente assoluti, rimane difficile accertare la loro diversa rilevanza. Se quest'ultima è possibile - ed il saggio di Croce è la migliore prova della non equivalenza degli eventi -, allora la loro peculiarità si diversifica all'interno dell'orizzonte di senso che ne decide l'importanza. Hegel l'ha illustrato nella *Phänomenologie des Geistes*. In una determinata età culturale, tutti gli avvenimenti, che vi sono inclusi, ne rispecchiano la struttura generale; tuttavia, da quest'uniformità si staccano avvenimenti particolari, che, per la loro illuminante peculiarità, appaiono dotati di un maggiore potere rivelativo. È possibile conciliare questa tesi con le posizioni crociane? Pur valorizzando la dialettica hegeliana, tanto da individuarvi il nucleo autentico dell'intera sua filosofia, Croce non ha altrettanto accolto favorevolmente lo schema esplicativo che sorregge l'impianto della *Fenomenologia dello spirito*, a differenza di Gentile che invece l'ha difeso, perché, nel suo tracciato, il "pensante" è investito, come per lui dev'essere, di un'indiscussa priorità sul "pensato", quale invece Hegel erroneamente ha argomentato nella sua *Logica*. Le ragioni delle riserve di Croce si possono sintetizzare nella divergenza tra l'aspetto *figurale* e quello propriamente *storico* dell'interpretazione degli avvenimenti. Nella *Fenomenologia*, Hegel s'è servito del primo per giustificare il secondo. Ma, secondo Croce, questa "scala per attingere l'empireo" della *Logica* è unicamente un'opzione "metafisica". Non esiste, infatti, sempre in termini crociani, solo una metafisica della trascendenza, ma anche una metafisica della storia. Per effetto della sua presenza, i singoli momenti dello sviluppo storico appaiono affetti da un'intrinseca mancanza, che trova in uno stato successivo, rispetto al quale gli esiti precedenti sono solo approssimazioni, la sua soluzione. Anche nel suo saggio sul cristianesimo, Croce ribadisce che non esistono "precorrimenti", perché il movimento della storia vive sempre nella pienezza della sua attualità. Almeno direttamente, lo schema procedurale della *Fenomenologia* hegeliana non poteva dunque essere accettato. Ciononostante, rimane il fatto che non tutti

i fenomeni possono dirsi storicamente rilevanti allo stesso modo. La linea direttiva dell'argomentazione hegeliana sembra suggerire indirettamente la distinzione metodologica tra il principio della *storicità* e quello che si potrebbe definire della *storicizzazione*. Se i fatti sono tutti ugualmente storici, esistono avvenimenti, che, per la loro potenzialità innovativa, sono dotati di una maggiore incidenza; manifestano, cioè, un più decisivo potere di storicizzazione. Croce implicitamente incontra questo problema nel saggio *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, proprio quando constata che la portata rivoluzionaria del cristianesimo lo rende inassimilabile ed inconfontabile con altri accadimenti che pure hanno profondamente condizionato le vicende dell'umanità. Emerge qui l'istanza dell'appello alla forma *poietica* della storia, che, pur nel segno della continuità, sancisce il diverso rilievo degli eventi. Il tema riporta ancora, secondo il profilo della diversa interpretazione del "fare", alla distinzione tra immanenza ed immanentismo. Sintetizzando i termini della questione, si può affermare che il testo crociano consente d'accertare, nel tracciato dell'immanenza, il primato storicizzante dell'apertura della *poiesis* - di cui l'etica, e con essa la religione, è insieme il verbo e la carne - sull'esclusiva storicità della *praxis*, che, nella sua pretesa verità di fatto, inevitabilmente è destinata a chiudersi in un assoluto immanentismo.

V

Sin qui s'è potuto accertare la comunanza di fondo tra la finalità religiosa e quella etico-filosofica. Occorre ora prendere in considerazione la loro distinzione, rispettando però una premessa: il rapporto tra la filosofia e la religione non è, per Croce, riducibile al semplice *inveramento* della seconda nella prima. Non si dissolve - come avviene in Gentile - su un piano più alto, che realizza il contenuto di verità di quello inferiore, ma fa emergere ciò che è comune alle rispettive sfere. Ciascuna, secondo la propria prospettiva, persegue il miglioramento dell'uomo. Sorretta da questo fine, la religiosità si propone come la redenzione dell'individuo attraverso il suo operare. Al suo interno, nell'individuale si ritrova l'universale, che, con commozione, Croce indica come il "[...] Dio che c'ispira, Dio che ci guida e ci sorregge, Dio alla cui gloria serviamo. E questa perpetua redenzione, questa perpetua salvezione che l'individuo attua in sé di sé, è [...] la definizione della religiosità".¹⁴ La filosofia realizza tale ideale; sciogliendo l'involucro mitico della religione, ne libera l'autentico significato, al di là delle ombre che la presunta indicibilità della "cosa in sé" vi proietta: è il compito dello storicismo.¹⁵ Come indicato da Hegel, la "cosa in sé" è "il totalmente

¹⁴ *Filosofia-Poesia-Storia*, Adelphi, Milano 1996, p. 630.

¹⁵ "La logica dello storicismo assoluto dissipa l'agnosticismo, dissolvendo dal suo intimo l'idea della «cosa in sé», inattingibile e inconoscibile, ch'era l'ultimo presidio di una vita dominata dalla trascendenza religiosa in una o altra delle sue forme" (*Lo storicismo e l'inconoscibile*, FS, p. 127).

astratto e l'interamente vuoto". Sulle sue orme, Croce tiene per ferma l'incompatibilità tra le astrazioni dell'intelletto e gli enunciati della ragione, che, in tutta la sua latitudine, viene da lui identificata col sapere storico. Tra l'astratto ed il concreto non è possibile connessione alcuna e tanto meno inveramento. Similmente, lo storicismo non ammette l'unicità di un problema supremo, a cui tutti gli altri debbano essere subordinati. Le questioni che affronta sono sempre particolari, senza però essere numericamente definibili, perché occasionate dall'infinita varietà delle circostanze. Assunta a metodologia della storiografia, la filosofia moderna, trovando nella vichiana conversione del fatto e del vero il suo precedente fondativo, pone costantemente di fronte a quesiti risolvibili. In rapporto a questa certezza, le "[...] asserzioni che sono impotenti a svolgersi come coerenti affermazioni e debbono cercare un indebito sostegno nella rivelazione e nel mistero da adorare [...]" sono escluse dal suo orizzonte di senso.¹⁶ Tuttavia, malgrado tali riserve, la distinzione tra religione e filosofia non è "ripulsa" della prima, ma si formula nel costante esercizio della "critica", "la quale è comprensione dell'avversario e lo vince veramente quando l'accoglie e in lui riconosce una parte di sé stesso [...]".¹⁷ In questa linea di pensiero, la religione non si pone al di sopra della filosofia, ma ne è semmai un momento antecedente. Non si può quindi parlare di una subalternità dei principi del cristianesimo al sapere dispiegato, bensì della loro coesistenza con quelli propriamente filosofici.¹⁸ Tra i due ambiti c'è identità ed insieme distinzione. L'aspetto discriminante è rappresentato dalla presenza di un elemento mitico che la religione mantiene e che la filosofia respinge.

La considerazione del cristianesimo inevitabilmente comporta il confronto con la chiesa, che, in quanto istituzione storica, distinta dal suo significato di garante ideale dell'opzione morale, s'è proposta come l'organo del mantenimento dell'intero edificio della religione cristiana. Lottando per la propria sopravvivenza, il suo compito primario è consistito nel conservare la "religione rivelata e dommatica". Questa salvaguardia s'è scontrata col cammino storico della modernità. Rispettando la logica dei distinti, la civiltà moderna ha conferito alla chiesa "la parità nella libertà". Ne è derivata la rigorosa demarcazione dei rispettivi ambiti di competenza: "Alla chiesa la sua politica, a noi il dovere e la gioia di non far mai politica nel campo della verità e della vita morale e salutare nostri fratelli e nostri maestri tutti coloro che in essa e per essa lavorano ad un'opera che, se ne avvedano o no, hanno comune con la nostra e che è quella che sola accomuna veramente gli uomini".¹⁹ Da questa solidarietà d'intenti, ma sempre nel rispetto della regola della distinzione, emerge un'affinità elettiva: "Se si chiede una breve e pre-

¹⁶ *Filosofia e religione*, FS, p. 50.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ "E tuttavia le verità del cristianesimo sono così profonde e così feconde che informano ancora tutta la nostra civiltà, la quale vacilla al loro vacillare e gli animi ne tremano come all'orlo di un abisso" (Ivi, p. 51).

¹⁹ Ivi, p. 55.

gnante risposta alla domanda su quel che sia il problema della filosofia, non si può dire altrimenti che è il medesimo di quello delle religioni: la conoscenza del bene, della sua lotta contro il male e della salvezza [...]”²⁰ La filosofia non nega Dio, lo spirito, l’immortalità, ma li pensa con i concetti, senza cadere nell’arbitrio dell’immaginazione. Viene in questo modo negata la rilevanza della “rivelazione”, perché, afferma Croce, i concetti filosofici non hanno una determinazione spazio-temporale. Come le intuizioni della poesia, nascono dalle occorrenze dell’esperienza vissuta. In questo senso, al di là ancora delle tesi crociane, la filosofia può essere assunta come la *prospettiva* del pensiero che sorge dalle concrete esigenze individuali. Mantenendo la sua relazione costitutiva con la storia, la dimensione prospettica del pensare soddisfa l’unità della relazione dell’individuo con ciò che l’oltrepassa. Qui è da ricercarsi la genesi di quello che l’autorevolezza della tradizione ha indicato col termine di “universale”. Sotto questo rispetto, il rapporto tra filosofia e religione, nei modi in cui è stato posto da Croce, implica un problema interpretativo di fondo. La religione non rientra in una forma determinata dello spirito, eppure è presente in tutte. Ma a quale titolo? Pur non avendo un suo posto specifico nel sistema categoriale, è, rispetto alla sua esigenza conoscitiva, apparentata alla filosofia; del pari, ed ancor più, in quanto ideale pratico, lo è nei confronti dell’etica, e, come espressione del sentimento, è legata alla stessa sfera economica.

VI

La differenza tra l’esercizio della filosofia e l’impianto teologico della religione verte innanzitutto sull’interpretazione della trascendenza ed in primo luogo dell’ascetismo. Rifiutandolo, Croce s’è appellato alle esigenze della *vitalità*: “La concezione positiva della forza vitale è la critica definitiva e radicale dell’ideale ascetico, il quale, nelle sue forme estreme, può entrare, ed è entrato più volte, nella perdizione della follia”²¹ La collocazione del vitale è però problematica, benché Croce affermi che ha “[...] quell’autonomia che hanno tutte le sfere dello spirito e che io soglio definire una «indipendenza dipendente», distinta e unita com’essa è con le altre”²² In sé, la vitalità è originariamente caratterizzata dall’“esuberanza” dell’individualità. Ciononostante, è da Croce sottratta al ritmo dell’attività dello spirito. È una sua forma determinata, ma è anche qualcosa di diverso, perché, quale momento dialettico interno a ciascuna categoria, partecipa di tutte. Con quest’accentuazione, la filosofia dello spirito assume un tono fortemente drammatico, perché nel vitale s’incarnano le forze della storia, che, insofferenti di vincoli, agiscono oscuramente. La configurazione del vitale presenta così un duplice volto: da una parte, circola *ex diametro* in tutte le forme dello spirito come loro materia, e, dall’altra, ha un posto a sé stante come

²⁰ *Filosofia e non filosofia*, FS, p. 68.

²¹ *Anima e corpo*, FS, p. 209.

²² *Ivi*, pp. 211-212.

espressione dell'individualità dell'*utile*. La posizione di Croce oscilla tra queste diverse attribuzioni di significato. Come pura potenza espansiva, il vitale può dirigersi in ogni direzione. In tale ubiquità, la dialettica dei distinti corre però il rischio di rovesciarsi in quella degli opposti. Ciò che, come pura utilità, legittimamente coesiste nella pacificata distinzione con la categoria della moralità, si traduce, qualora s'assuma come termine di riferimento la superiorità dell'etica, in un principio dialetticamente oppositivo. In questo caso, il vitale avanza un irriducibile fattore d'opposizione - non semplicemente di contrarietà, ma di contraddittorietà - alla *volizione dell'universale* dell'opzione morale. È qui presente un'ambivalenza: gli impulsi vitali possono volgersi indifferentemente in ogni direzione e dunque mettersi al servizio di un'istanza che li supera oppure negarla.²³ Bisogna però riconoscere che, nell'ultima fase del pensiero crociano, la vitalità assume un carattere drammatico e di tale intensità da mettere in pericolo la stabilità del sistema categoriale. Croce ha tentato di scongiurare questo pericolo, mediante il conferimento di un fine superiore, che consenta di mantenere la circolarità delle forme dello spirito, al vitale. È tuttavia significativo che, nel contesto della sua argomentazione, egli alluda alla "speranza". La sua postulazione è suffragata da fondati motivi: l'"impero", dalla coscienza morale esercitata sulla selvaggia pulsione della vitalità, nel dilagare sino alla barbarie, induce a confidare nel suo oltrepassamento. Questo superiore controllo decide la verità destinale dell'agire. Così, pur continuando a premere con la sua impellente urgenza, la vitalità, posta sotto vigilanza, dischiude una più ampia prospettiva normativa, in cui la civiltà *victrix* può legittimamente trionfare sulla barbarie; ma, poiché l'equilibrio è instabile, il suo mantenimento è affidato, più che ad una certezza razionale, all'idealità della speranza.²⁴

²³ Consapevole di questo nodo altamente problematico, è significativo che, pur non facendo concessioni alla "moda odierna dei testamenti spirituali", Croce abbia raccomandato "alla meditazione ed alle ulteriori indagini" l'elaborazione ed il ripensamento del concetto dell'utile-vitale (*Vitalità ed esistenzialismo*, in *La mia filosofia*, cit., p. 332). Tra i primi, Enzo Paci ha lucidamente raccolto questo lascito, che ha saputo sviluppare in modo originale ed innovativo: "Il Croce ha giustamente indicato il problema dell'utile come il problema più importante e più grave che ci viene lasciato in eredità dalla sua filosofia" (*Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950, p. 217). Di fatto, nell'ultimo Croce, la vitalità introduce un elemento pessimistico e dualistico: "La considerazione del vitale, dell'elementarità materiale e immediata, egoistica ed edonistica, violenta e irrefrenabile della vita e del mondo non ha più i tratti esaltanti e liberatorii, potenziatori della vita e della eticità, che essa aveva avuto nel Croce degli anni più verdi e che tanto avevano concorso a fargli il nome di filosofo rinnovatore e maestro" (Giuseppe Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1978, p. 106). Ciononostante, Croce ha mantenuto per fermo che i rimedi alla caduta nel pessimismo sono offerti dalla dialettica hegeliana. Hegel ha potuto redimere il male, perché, al suo interno, ha colto l'irrequieto dinamismo della vitalità. Sulle sue orme, conformemente all'impianto razionalistico della sua filosofia, Croce ha individuato, nella stessa finitezza dell'uomo, la presenza del male, cui si contrappone il mondo delle opere che ha anch'esso le sue radici nel vitale, al quale però conferisce una più alta destinazione.

²⁴ Il quadro, all'interno dell'impianto dialettico, è in ogni caso problematico: "Ripresentare l'economia, l'utile, la politica ecc. in termini di vitalità, ossia non come un *quid* già a suo modo razionalizzato, ma come un impulso assolutamente primigenio di forza in espansione; affermare insieme la vitalità come una categoria tra le altre e come il fondo oscuro contro il quale e sul quale si svolge ciascuna delle altre categorie, voleva dire per Croce prendere co-

Il rapporto tra vitalità e morale è omologo alla circolarità che lega l'individuale all'universale. Per meglio chiarirne la portata, Croce istituisce il parallelo con la correlazione tra l'anima ed il corpo: "È povero frutto d'immaginazione spezzare questa unità, contrapponendo un'anima senza corpo a un corpo senz'anima, uno spirito a una materia, una natura interna a una natura esterna, perché la critica dimostra che il circolo è tra forme spirituali, tutte del pari razionali e distinte tra loro, circolo della distinzione che è tutto insieme rapporto e unità".²⁵ Come interpretare allora la diversa funzione del vitale? Nella sua accezione generale, è il corrispettivo simmetrico della moralità. Come quest'ultima circola nelle forme dello spirito, così l'impulso vitale è presente in tutte come loro elemento passionale ed *energetico*. Il problema consiste allora nell'accertarne la compatibilità con la circolarità spirituale, soprattutto considerando che, di principio, nella prospettiva di Croce, non sussiste, al suo interno, un ordine gerarchico. Tuttavia, se il vitale agisce come materia di ciascuna categoria, non è immediatamente identificabile con l'utilità, in senso stretto, del momento propriamente economico. Si presenta piuttosto come il polo tensionale delle "funzioni", come opportunamente definite da Carlo Antoni, delle categorie. D'altra parte, se la vitalità è l'espressione dell'individualità, poiché l'individuale incarna l'universale, deve sussistere un rapporto costitutivo tra il vitale e l'orizzonte categoriale, che, comprendendolo in sé, gli conferisce un'appropriata destinazione. Sotto quest'aspetto, la vitalità è "[...] la forma della mera individualità, che crea e mantiene sé stessa e fa valere con le altre il suo diritto nella dialettica e nell'unità spirituale".²⁶ Ma, pur ammettendo questo nesso, bisogna riconoscere come la vitalità persegua la soddisfazione di bisogni che caratterizzano il momento propriamente pratico-individuale. Solo che la sfera dell'universale esige l'oltrepassamento di quest'immediatezza. Il vitale mantiene così insieme il radicamento, anche nei suoi aspetti più oscuri ed inquietanti, nella storicità della vita, e, nello stesso tempo, sta in attesa di un più alto compimento. La tensione è drammatica. La dialettica tra vitalità e moralità, qualora venga intesa come rapporto tra l'individuale e l'universale, esige il compimento del primo nel secondo; ugualmente però il vitale avanza un fattore di resistenza nei confronti di quest'inclusione destinale. A ben vedere, l'"utile" non è un dato di fatto, ma una *funzione*: qualcosa è qualificabile come utile rispetto a qualcos'altro. Correlativamente, il vitale – anche se, in senso specifico, trova la sua collocazione nel momento propriamente economico –, da un punto di vista generale, inerisce, secondo la specifica intenzione in gioco, alla poesia, alla filosofia ed alla morale. Contiene però in sé una permanente possibilità deviante. In questo caso, scompare il *che cosa* destinale, il quale è soppiantato dalla cieca

scienza che le forze agenti nel mondo e nella storia erano meno disciplinabili di quanto il suo razionalismo storicistico e l'etica umanistica della libertà avevano prospettato" (ID, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Bari 2002, p. 426).

²⁵ *Indagini su Hegel*, cit., p. 145.

²⁶ *Sulla teoria della distinzione e delle quattro categorie spirituali*, FS, p. 25.

autoaffermazione dell'immediatezza individuale che non conosce altra legge, se non l'espansione della pura egoità. Che cosa viene allora a mancare, quando la vitalità si propone in tutta la sua crudezza? La presenza del *limite* che sola può garantire l'emergenza del *valore*. Rispetto a questa superiore esigenza, nel percorso speculativo di Croce a partire dagli anni Trenta, il vitale, nella sua verde crudezza, assume una tonalità sempre più oppositiva.²⁷ Anche se, come in *Vitalità ed esistenzialismo*, polemizzando con la nuova filosofia dell'esistenza, egli s'è preoccupato di porre un argine alla sua prorompente emergenza, ne ha mantenuto il carattere di presupposto, sia in senso positivo che negativo, dell'attività dell'uomo, che [...] non potrebbe esser poesia, pensiero, moralità, se anzitutto non fosse spirito vivente".²⁸ Tuttavia, considerata in se stessa, e dunque sciolta dalla sua relazione funzionale con il sistema categoriale, prorompe in tutta la sua forza insofferente di vincoli, interamente protesa ad esaltare l'empito della pura individualità.²⁹ Per la sua insostituibilità, allora, dev'essere controllata, ma non rimossa: "il filosofo osserva che su quella forza conviene usare impero ma non tirannide, perché domata ed umiliata che fosse, c'è rischio che, resa incapace di male, sarebbe inetta anche al bene, raggiungendo quella perfezione morale che sarebbe la morte della morale per mancanza di alimento".³⁰

²⁷ "Le esperienze ne avevano mostrato un volto assai più demoniaco di quel che, pure, egli, fin da principio, non aveva temuto di fissare" (G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 426).

²⁸ *Intorno alla categoria della vitalità*, in *Indagini su Hegel*, cit., p. 148.

²⁹ Conviene riportare qui per intero il celebre passo, dove Croce, in modo plasticamente efficace, n'esprime il deflagrante emergere: "Terribile forza questa, per sé affatto amorale, della vitalità, che genera e asservisce o divora gli individui, che è gioia ed è dolore, che è epopea ed è tragedia, che è riso ed è pianto, che fa che l'uomo ora si senta pari a un dio, ora miserabile e vile; terribile forza che la poesia doma e trasfigura con la magia della bellezza, il pensiero discerne e conosce nella sua realtà e nella realtà delle sue illusioni, e la coscienza e volontà morale impronta di sé e santifica, ma che svela sempre la sua forza propria, con le sue ragioni che si fanno valere oltre la nostra volontà e riimmergono di volta in volta l'umanità nella barbarie, che precede la civiltà, e alla civiltà succede interrompendola per far sorgere in lei nuove condizioni e nuove premesse" (Ivi, p. 144).

³⁰ *Il peccato originale*, cit., *Indagini su Hegel*, cit., p. 148. Tra gli interpreti di Croce, Gennaro Sasso s'è soffermato analiticamente sull'ambiguità del vitale (si cfr. *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano editore, Napoli 1975, pp. 611-713). In modo esteso, ha evidenziato la duplicità dell'utile-vitale, il quale "[...] per un verso, è una forma fra le altre, mentre, per un altro, non resiste in questa posizione e finisce per costituirsi come il «sostro» (per dirla con Kant) di tutte le forme" (Ivi, p. 639). Ne nasce una duplicità che pone capo al contrasto tra ordine spirituale e naturale, per cui, da una parte, l'utile assurge alla dignità di categoria, e, dall'altra è puramente natura. Per effetto di quest'irriducibile polarità, il nesso della distinzione si converte in scissione: la dialettica tra la civiltà e la barbarie n'è la prova. Ancora oltre, l'ambiguità della vitalità conduce "alla crisi l'impianto idealistico della filosofia dello spirito" (Ivi, p. 699). Il processo dialettico subisce così un inevitabile capovolgimento: la sua struttura monolitica lascia il posto al rischio ed alle avventure della possibilità. Riferendosi a precedenti interventi di Gennaro Sasso, così commenta Vittorio Stella: "L'immagine consueta di Croce è rovesciata: il processo della dialettica, che Sasso non nega anzi riafferma con forza, non si svolgerebbe dal bene al meglio, la storia non garantirebbe la vittoria del bene, ma si avrebbe, con una circolarità non costituente la genesi del progresso, una configurazione recisamente tragica" (*Il giudizio su Croce*, Ed. Trimestre, Pescara 1971, p. 160). Queste tesi sono affini a quelle di Giuseppe Galasso, ma Sasso accentua di più la tonalità tragica delle considerazioni dell'ultimo Croce sul concetto del vitale. Per Galasso,

Anche sotto l'aspetto storico, come nelle età di barbarie, la vitalità mantiene la sua ambivalenza. Da una parte, è legata alla decadenza, e, dall'altra, tale tendenza negativa è superata dal progresso della spiritualità e della civiltà, di cui la decadenza è un puro mezzo. Quest'affermazione vuole sconfiggere il giudizio erroneo che vede in determinate epoche il trionfo esclusivo dell'ideale morale, distinte da altre, caratterizzate invece dalla caduta senza ritorno nell'immoralità. L'intento di Croce, che in ogni età storica ravvisa il permanente conflitto tra il bene ed il male, è volto piuttosto ad arginare la travolgente forza della vitalità mediante l'appello alla coscienza morale. Ma tale fiducia, in ultimo, non dipende da una certezza razionale, ma dalle risorse di un'attiva speranza. In questa direzione, il cristianesimo, come principio d'opposizione allo scatenamento delle pure forze vitali, assume tutto il suo rilievo storico, in quanto è sorto e s'è sviluppato conformemente a determinate situazioni; ma contemporaneamente appare dotato di un carattere *metastorico*, come principio che appartiene alla storia ideale ed eterna, alla quale gli uomini di buona volontà guardano fiduciosi. In questo senso, l'utilizzazione del vitale, quale mezzo di confutazione dell'innalzamento ascetico verso il sovramondo, non ha impedito a Croce di conferire alla religione uno specifico ufficio, dotato di una dignità storica propria. La tesi consente d'affermare che, corredata di uno scopo etico, l'esperienza religiosa tende, parafrasando Alfred North Whitehead, alla *massimalizzazione dell'intensità di valore*. Quest'idealità opera all'interno di tutte le forme dello spirito: la religione "[...] se non fluisce, *infusa per artus*, in tutte le quattro, non può stare a loro accanto o sopra, e, insomma, appiccicata dal di fuori".³¹ Tale posizione, da alcuni interpreti, è stata considerata un "panteismo storicistico".³² Ma non è da dimenticare che la religiosità crociana, interpretata in quest'ottica - o, in modo omologo, nei termini di Augusto Del Noce, secondo il profilo del *divino immanente* -, tende pur sempre a salvaguardare la particolarità storica dell'individuo concreto. In questa prospettiva, lo Spirito si configura come l'*eterno presente* che conferisce un senso alla totalità degli atti individuali. La contingenza storica ha così la sua propria verità, non perché rifletta l'apriorità dello Spirito, ma perché è lo Spirito stesso *actu*. Il fine è morale ed è inseparabile dalla puntualità dell'agire, dove, sotto il titolo dell'"individualità", si raccoglie il *proprium* della concretezza delle singole azioni. La tesi è conforme alla storicità spirituale che s'in-

invece, il controllo superiore dell'etica, nonostante tutto, non viene meno, neppure nel terzo e conclusivo momento che ha accompagnato, nel pieno della catastrofe della seconda guerra mondiale, le inquietanti riflessioni di Croce sulla vitalità. Prima di questa fase estrema, Galasso individua, nel percorso della speculazione crociana, un primo periodo d'ispirazione economico-politica, al quale segue un altro di natura etico-politica, al cui centro si colloca la "religione della libertà".

³¹ Sulla teoria della distinzione e delle quattro categorie spirituali, cit., FS, p. 26.

³² Si cfr. E. Paolo Lamanna-Vittorio Mathieu, *Storia della filosofia. La filosofia del Novecento*, Le Monnier, Firenze 1971, pp. 333-335. Tale panteismo, in opposizione al misticismo, è l'esaltazione dell'unità della vita nel suo incessante farsi, per cui, al contrario della supposizione del mistico, non c'è un riposo ultimo in Dio.

carna in “un continuo svolgersi e concatenarsi di *atti* che sono *opere* che l’uomo compie [...]”³³ In nome di tale individualità - che non comprende solo il dispiegamento della compiutezza delle opere, ma l’unità distributiva dell’operare che si viene riflettendo nella singolarità degli atti - lo storicismo non nega il divino, ma la sua separata trascendenza. La difesa dell’individualità - che comprende insieme il piano storico e quello metastorico - diventa paradossalmente, salvando il sistema delle differenze, una protezione dall’invasione della cogenza della storia, che, come il Leviatano, tutto divora.

L’affermazione, secondo cui la storia è tale in quanto consegue dall’agire individuale, è ulteriormente comprovata dal fattore di *sorpresa* che è insito nella presenzialità degli eventi. Qualora la storicità non fosse propria dell’iniziativa individuale, l’incidenza dell’inatteso non avrebbe ragione di sussistere, perché ogni avvenimento sarebbe incluso nell’orizzonte di una compiuta previsione. Se i casi della storia fossero governati da un’inflexibile Totalità, il loro potenziale di prevedibilità annullerebbe la spontaneità del *novum*, contraddicendo così la considerazione secondo cui ogni evento reale implica, per la stessa unicità del suo accadere, una potenziale sorpresa. Un prudente principio s’imponesse: se l’uomo è fatto dalla storia, contribuisce con pari diritto a costruirla; la relazione è reciproca.³⁴ Tale rapporto decide il senso del progresso. Al suo interno, Croce distingue il suo essere la proiezione di uno stato d’animo dal suo valere come concetto filosofico. Quest’ultimo esprime il *ritmo* dello spirito che si viene svolgendo attraverso il concatenamento di atti determinati. Così, pur condizionato dalla situazione in cui è collocato, l’individuo la trasforma con la sua azione. L’efficacia della storia consiste allora nel “[...] mantenere la coscienza delle acquisizioni tutte del genere umano, premesse delle nuove che si faranno”.³⁵ Occorre però rispettare un’avvertenza: se si dà, com’effettivamente è, storia solo di ciò che è individuale, l’affermazione non ricopre unicamente il mondo delle opere, ma tutte le azioni, anche quelle mancate che si depositano nei cataloghi delle occasioni perdute. La visione storicistica della realtà non può essere ristretta al successo dell’operare, ma deve poter comprendere anche gli erramenti dell’agire come del pensare. Con quest’allargamento delle avventure del senso, anche l’*insuccesso* trova il suo posto nella storia.

VII

Tra coloro che hanno dimostrato un’alta consapevolezza dell’implicita

³³ *Ibidem*; corsivi miei.

³⁴ In un’osservazione su Antonio Labriola, Croce ha esplicitato questa reciprocità. Labriola considerava la storia “signora di noi uomini”; ma, rileva Croce, l’accentuazione unilaterale di questa prevalenza inevitabilmente pone in ombra la libertà individuale, e, con essa, la spontaneità del mondo delle opere: “Tutti gli uomini lavorano, variamente ma solidali, alla storia, responsabili della storia” (*Il progresso come stato d’animo e il progresso come concetto filosofico*, FS, p. 304).

³⁵ *Ibidem*.

religiosità del pensiero crociano, s'è segnalato Augusto Del Noce. Richiamandosi alla distinzione, stabilita da Max Scheler, tra *homo sapiens* ed *homo faber*, egli ha ravvisato in Croce la ripresa apologetica del primo, in opposizione al primato del secondo che ha conosciuto il suo trionfo col marxismo. Opponendosi a questa linea di tendenza, la filosofia crociana rappresenta "l'affermazione della più radicale antitrascendenza, ma all'interno della visione del mondo caratterizzata dall'idea dell'*homo sapiens*".³⁶ Assolto questo tributo, Del Noce si distacca da Croce, perché, per lui, la dimensione religiosa sta a significare "nient'altro che questo, che c'è un ordine eterno ed immutabile di verità e di valori, con cui entriamo in contatto attraverso l'*intuizione intellettuale*. Che c'è, insomma, una realtà sopraumana, per vari che siano i modi in cui può venire significata".³⁷ Stabilita questa divaricazione di principio, avverte che "[...] non ci si può render conto dell'opera di Croce, se non si vede in lui un pensatore essenzialmente religioso, all'interno di un presupposto mai messo in discussione, quello per cui l'età della trascendenza religiosa sarebbe ormai conclusa".³⁸ In questo presupposto, egli rileva una *contraddizione dinamica*, la cui insorgenza originaria è imputabile alla scomparsa della trascendenza ad opera dell'immanentismo storicistico, che, pur non implicando la scomparsa del divino, ne nega il fondamento, vale a dire il suo orizzonte trascendente e la metafisica che lo giustifica. In tale rimozione, Del Noce riscontra un difetto filosofico, la cui presenza è provata, all'interno stesso dell'immanentismo idealistico, dalla subalternità, sul piano generale, del pensiero crociano a quello gentiliano. Croce sarebbe così un rappresentante, per quanto eminente, della "storia della cultura e della vita morale", più che della filosofia in senso stretto. Del Noce motiva la tesi con la considerazione, secondo cui l'opera di Croce "[...] sarebbe troppo strettamente legata a un determinato periodo storico, a quell'età liberale, tra il '71 e il '14, che si suole infatti denominare come l'età dei distinti".³⁹ Aggiunge ulteriormente: "Vista sotto questo riguardo la filosofia di Croce rischia di apparire come l'autogiustificazione che un periodo fornisce a se stesso; autogiustificazione piuttosto che vera con-

³⁶ *Croce e il pensiero religioso*, in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, p. 244. Sui rapporti tra Croce e Del Noce, si cfr. Enzo Randone, *Il Croce di Augusto Del Noce*, "Annali del Centro Pannunzio", Torino 2002/2003, pp. 125-149. È qui evidenziata, in modo chiaro e perspicace, tutto il peso che Croce ha avuto sulla formazione e sul percorso filosofico di Del Noce: "Il filosofo napoletano non è affatto quel che si dice una "presenza discreta" nella riflessione delnociana, giacché non esiste tema importante di essa che non implichi il confronto più o meno diretto con Croce" (Ivi, p. 131). È merito di questo saggio, fatte salve le differenze tra le due prospettive filosofiche, l'aver posto l'accento sul loro denominatore comune, rintracciabile "[...] in alcune indiscutibili affinità tra le premesse della visione «etico-politica» e quelle della «interpretazione transpolitica della storia contemporanea». L'orizzonte di Croce è insuperabilmente immanente, la prospettiva di Del Noce è irrinunciabilmente trascendente: ma ciò non toglie che tra l'accentuazione crociana del peso delle valutazioni morali nel giudizio storiografico, e il privilegiamento delnociano della «causalità ideale» si riveli una vicinanza" (Ivi, p. 145).

³⁷ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 86; corsivo mio.

³⁸ Ivi, p. 241.

³⁹ Ivi, p. 246.

sapevolezza, perché gli sfuggono i fermenti che già minavano questo mondo”.⁴⁰ Lo dimostrerebbe il silenzio di Croce sull’importanza di pensatori, come Kierkegaard, Dostoevskij, Nietzsche, che costituiscono, da diverse angolazioni, i punti di riferimento di questa crisi. Per tali ragioni, nella prospettiva di Del Noce - interamente costruita sul primato della trascendenza che trova il suo punto di forza nella filosofia di Rosmini - il pensiero crociano verrebbe inevitabilmente ad arenarsi in un’antinomia insorpassabile, tale da giustificare il suo cedimento nei confronti dell’attualismo e del marxismo. Questa contraddizione è rinvenuta nello statuto stesso dello storicismo, la cui rigorosa applicazione mostra come, se tutto è storia, allora anche le idee ed i valori devono dirsi esclusivamente storici. Da queste premesse, consegue che la crociana negazione del pensiero tradizionale, fondato sulla trascendenza, e di quello rivoluzionario, affidato invece ad un rigoroso immanentismo, implica il privilegiamento di una particolare epoca storica, l’“età dei distinti” appunto, da cui Croce avrebbe derivato l’intero impianto della Filosofia dello spirito.

Il problema, sollevato dall’analisi di Del Noce, è rilevante. Ma è possibile rispondervi in modo altrettanto rigoroso. Il termine “conflittualità dinamica” è di per sé felice, ma non sembra applicabile in senso stretto, almeno nei termini proposti da Del Noce, alla filosofia crociana. Per chiarire la questione, occorre innanzitutto porre attenzione ai diversi momenti del percorso filosofico di Croce. La conflittualità, o meglio sarebbe dire la tensione drammatica, interna alla sua filosofia, emerge dal cortocircuito tra la fase che contrassegna il trionfo della “filosofia dello spirito” e la nuova sistemazione, cui Croce ha messo mano negli anni della sua tarda maturità. Questo periodo estremo ha trovato un compendio nell’autoantologia *Poesia-Storia-Filosofia*. Qui il *trattato* cede il passo al *saggio*: in questa forma, si presenta l’ultimo assetto che Croce ha dato al suo pensiero. Dalla scelta dei testi d’antologizzare traspare il profilo di un nuovo indirizzo, tanto che si può a buon diritto sostenere che quell’opera non è riducibile ad una semplice raccolta antologica.⁴¹ È significativo che la parte più cospicua sia dedicata alle opere posteriori al 1930. Tutti questi testi presentano, rispetto alle opere precedenti, un andamento più problematico.⁴² In questa direzione, lo storicismo s’apre ad un umanismo sempre più marcato, di cui l’oggetto è “l’uomo interiore, lo spirito”. Questa linea umanistica mira a contrastare il negativo, compresa la stessa morte, cui si può opporre, come unica e decisiva risposta, l’appello al dovere morale. È, al riguardo, da rilevare che questa problematicità è stata da Croce dissimulata dal magistero della scrittura, che, nella sua esemplare chiarezza ed in virtù del suo seduttivo potere di persuasione, tende ad appianare ed a risolvere i contrasti.⁴³ Tale accor-

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Si cfr. G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 430.

⁴² “È come se egli avvertisse sempre più che in quell’orizzonte teoretico agivano in parte preoccupazioni e in parte elementi potenzialmente o già concettualmente tali da introdurre nella coerenza generale del suo “sistema” tensioni non facilmente componibili” (Ivi, p. 434).

⁴³ “All’ammodernamento radicale del taglio logico-formale dato alla riflessione e alla trattazione filosofica e storica corrisponde una sostanza di problematicità via via più angosciosa

gimento non è però sufficiente a dissipare le difficoltà del suo pensiero: in questi termini si può parlare di una sua tensione interna non facilmente risolvibile.

Del Noce ha seguito una strada diversa ed ha introdotto, nella sua analisi, elementi che sono estranei alla speculazione crociana. Ne sono un'ulteriore prova le sue considerazioni sul tema della "religione della libertà", che correttamente gli appare una "purificazione" del cristianesimo, quella stessa che è a fondamento del saggio crociano *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*. S'affretta però ad aggiungere: "Ma ciò segna il fallimento della proposta purificazione della religione dell'elemento mitico attraverso la filosofia del divino immanente. Nel mito, ossia nell'assolutizzazione dell'empirico, è proprio questa filosofia a cadere".⁴⁴ La tesi non è del tutto chiara. Lo è invece il rilievo critico, secondo cui la filosofia crociana, presentandosi quasi come un ricalco dell'età dei distinti, è costretta ad entrare in crisi, qualora venga meno questo sostegno storico. Lo stesso deve dirsi, sempre nell'ottica di Del Noce, dello stesso concetto crociano della libertà. Anche in questo caso, l'eclisse dell'età liberale lo renderebbe insostenibile. Sia pure in modo schematico, s'impongono, al riguardo, alcune considerazioni di fondo. Innanzitutto è da notare che tale età non assume in Croce un carattere fondativo. Indubbiamente, egli vi guarda come ad un modello, vale a dire ad un tempo dove la libertà era apparsa esemplarmente incarnarsi; ma tale ammissione non comporta ancora che i suoi confini cronologici n'esauriscano il senso, da Croce innalzato ad una vera e propria religione. In ogni caso, nell'ottica delnociana, quest'accentuazione non è ancora sufficiente, perché la crisi dell'epoca dei distinti costringe la filosofia di Croce a cedere di fronte all'offensiva del marxismo, dell'esistenzialismo e del neoilluminismo. Anche sotto quest'aspetto, occorre precisare che, se ci si situa all'interno del pensiero di Croce, senza pregiudiziali sovrapposizioni, il concetto di "crisi" appare problematico, se non sospetto. Quest'atteggiamento prudenziale l'induce a considerare la libertà attivamente presente - sia pure con intensità diversa e dunque rilevabile anche nelle epoche di "crisi" - in ogni età. È indubbiamente vero che egli ravvisa nell'età dei distinti il suo trionfo. Non v'è però nessun periodo storico che ne possa risolvere tutte le potenzialità. Se fosse così, in termini crociani, il puramente empirico sovrasterebbe l'orizzonte comprensivo dell'universale. È, sotto questo rispetto, significativo che Del Noce interpreti l'"individuale" crociano nei termini dell'"empirico". Se la questione si ponesse in questi termini, allora, di volta in volta, il senso della storia s'affermerebbe esclusivamente lungo la traccia variabile della semplice fattualità. Ma, in Croce, il concetto dell'"individuale" ha altro significato, perché inseparabile dalla sua relazione con l'"universale". All'opposto, la sua equiparazione all'empirico farebbe saltare

dei contenuti e delle tesi sostenute: la limpidezza della pagina e della esposizione ne è uno schermo ingannevole, ma, tutto sommato, abbastanza trasparente" (ID, *Croce, Gramsci e altri storici*, cit. pp. 108-109.

⁴⁴ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 250.

ogni rapporto inclusivo con il dispiegamento dell'universale, vale a dire con ciò che oltrepassa, compiendolo, l'orizzonte dell'individualità storica.

Malgrado queste puntualizzazioni, è da riconoscere a Del Noce il merito d'aver fornito il punto forse più alto (a differenza delle schematiche e rigidamente pregiudiziali approssimazioni del neoilluminismo) della critica a Croce. Non è possibile qui procedere ad un'analisi dettagliata delle sue tesi e soprattutto delle risposte che si possono avanzare. Ma, in linea di principio, per entrare nel cuore dell'argomentazione delnociana, è preliminarmente da rilevare che, in linea di principio, il concetto dell'*immanenza* non coincide immediatamente con l'*immanentismo*. La prima è al centro della speculazione crociana; il secondo contraddistingue l'attualismo gentiliano. Un'analisi circostanziata di questa distinzione discriminante richiederebbe uno studio analitico, condotto non solo direttamente sui testi di Croce, ma anche sui presupposti *impliciti* del suo pensiero. Qualora la tesi risultasse probante, verrebbe a cadere la subalternità, come sostenuto da Del Noce, di Croce a Gentile. In questo caso, si dovrebbe parlare di un'alternativa radicale, che, sopravanzando i confini della cultura filosofica italiana, s'impone nel suo rilievo universale. La proposta della distinzione tra immanenza ed immanentismo si regge sulla presenza, nella prima, di una trascendenza interna della storia che mostra come il suo svolgimento non sia comprimibile in un principio ed in una fine apoditticamente definiti. Indubbiamente, questa trascendenza è di tipo orizzontale. È, cioè, una relazione dinamica, interna al processo storico, che vieta di attribuire ai singoli eventi una prescrittiva conclusività. Anche se Del Noce, con la sensibilità filosofica che lo contraddistingue, si dimostra disposto ad accettare la presenza in Croce di questa forma di trascendenza, tale proposta gli appare insufficiente, perché, secondo gli impliciti presupposti dell'interpretazione delnociana, rinvia, come suo necessario momento fondativo, ad una dominante prospettiva verticale. Solo in questi termini, si può parlare di una trascendenza di pieno diritto. Seguendo quest'indicazione, in ultima istanza, il senso della filosofia è riposto nella teologia, vale a dire in un orizzonte dove la trascendenza viene riconosciuta nella pienezza del suo significato e la cui evidenza è riposta nella rosminiana "intuizione intellettuale". In questo modo, però, la dimensione religiosa, non è più un'opzione, ma assume la configurazione di una verità oggettiva, dotata, a suo modo, di dignità dimostrativa. La speculazione crociana, limitandosi a riscontrare una trascendenza interna della storia, sfugge a quest'obbligazione fondativa. Del Noce stesso lo riconosce quando ammette che, a differenza della filosofia della storia che presume di comprendere l'unità del divino, lo storicismo crociano "ha un senso di umiltà verso il divino che gli vieta questa pretesa".⁴⁵ Ma, a differenza di Croce, Del Noce fa spazio, in virtù del privilegiamento della prospettiva teologica, alla legittimità della filosofia della storia.

⁴⁵ Ivi, p. 243.

Questa preoccupazione l'induce a sovrapporre le sue tesi a quelle di Croce. Si consideri il seguente passo: “[...] ogni filosofia è sempre una teologia, perché la «filosofia della storia» non è che uno sviluppo eterodosso del pensiero gioachimita”.⁴⁶ Del Noce appoggia questa tesi con le parole dello stesso Croce, che, nelle pagine finali del celebre primo capitolo della *Storia d'Europa*, concludendo la sua argomentazione sulla “religione della libertà”, fa riferimento all'età dello Spirito profetizzata da Gioacchino da Fiore, vale a dire a quella “terza età”, in cui l'ideale della libertà sembra pienamente incarnarsi. Ma, in Croce, il riferimento alla ritmica gioachimita dev'essere accolto in modo solo allusivamente esemplificativo e non strettamente argomentativo.

Concludendo queste sintetiche considerazioni, che richiederebbero una più ampia discussione, è da rimarcare come, in Del Noce, sia presente la costante preoccupazione di stabilire, di volta in volta, per ogni filosofia, il suo adeguato “periodizzamento”. Qui è da ricercare l'autentica motivazione, per cui, collocando la filosofia di Croce nell'età dei distinti, egli l'ha situata e conclusa nel tempo che elettivamente le è proprio. In linea di principio, l'esigenza della storicizzazione - che comprende l'istanza della periodizzazione, ma non viceversa - è legittima. Solo che, portata alle estreme conseguenze, la tesi rischia di velare l'emergenza della singolarità delle personalità filosofiche. Se s'applica tale principio metodologico a Croce, si può agevolmente constatare come il suo concetto della storia non sia riducibile alla giustificazione della semplice contingenza. Ne fa, ancora una volta, divieto la relazione costitutiva tra l'individuale e l'universale, da cui decolla la trascendenza orizzontale degli eventi. Questa traccia fa apparire un carattere *transistorico* (che ha una parentela col concetto delnoceano del “metastorico”), vale a dire un residuo che non è consumabile dalla puntualità delle circostanze.⁴⁷ Tale eccedenza, aprendo l'ulteriorità della storicizzazione, presiede alla costruzione di una determinata filosofia. Indubbiamente, ogni pensiero speculativo ha i suoi precedenti; detto in altro modo, ogni filosofia si situa in una definita tradizione. Ma la motivazione che fa scattare la creazione di un determinato pensiero è da ricercarsi nell'atteggiamento critico nei confronti delle soluzioni, che, di uno specifico problema, sono state accreditate. Il filosofo, proponendo un suo autonomo pensiero, procede, per così dire, alla delineazione del mondo dal suo principio. L'esigenza del “transistorico” risponde a questa condizione. È presente qui un paradosso. L'edificazione di un pensiero filosofico ha le sue necessarie premesse; tuttavia ogni *inventio* speculativa s'afferma indipendentemente dai suoi antecedenti. Occorre, al riguardo, distinguere una storicità *interna*, propria della specificità delle singole filosofie, dalla loro collocazione nella continuità della tradizione, cioè da una storicità *esterna*, che racchiude l'orizzonte delle premesse. Questo

⁴⁶ Ivi, p. 247.

⁴⁷ Il termine “transistorico”, qui però impiegato in modo diverso, è di Jean-Paul Sartre che l'ha utilizzato per definire la posizione di Kierkegaard nei confronti di Hegel (*L'universale singolare*, a cura di F. Fergani e P.A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 141-164).

status mostra come l'ordine dei presupposti sia funzionale alla novità delle circostanze: l'invenzione filosofica si costruisce su questa relazione dinamica. In ultimo, allora, il periodizzamento può valere da schema esplicativo, vale a dire solo come una traccia, di per sé problematica, perché sempre passibile di continui aggiustamenti. La centralità tematica della storicizzazione non è così esclusivamente occupata dalla linea dominante di una determinata età, ma anche dalle esigenze speculative interne di quella particolare filosofia che si pone in gioco in riferimento all'epoca culturale, alla quale per altro appartiene.

VIII

Il tema della religione pone ulteriormente la filosofia crociana di fronte alla problematica relazione tra lo statuto dello storicismo e l'imbarazzante fenomeno del *mistero*. Il confronto non è sorvolabile, non solo perché l'elemento misterioso è una componente dell'esperienza religiosa, ma anche perché è connesso al fattore della "sorpresa" di fronte all'aspetto enigmatico che l'unità della realtà presenta, oltre la puntualità dei suoi circoscritti fenomeni. In Croce, il tema è affrontato secondo il duplice registro del diverso significato che il mistero assume rispetto all'intelletto astraeante oppure alla ragione storica. In rapporto al primo, è un presupposto inindagato che la via della conoscenza non può oltrepassare. Invece, alla luce della comprensione storica, è ciò che, ponendosi innanzi all'attività di decifrazione della ragione, sorge dall'"infinita potenza creativa" dell'universo tutto. Non è più così un semplice dato, ma il tema della domanda decisiva, anche nelle sue conseguenze morali, sulla plenitudine della realtà nella sua correlazione col sapere in atto. In questo caso, il mistero non implica una condizione di passività, ma, traducendosi nell'indicazione di una vigile iniziativa ermeneutica, diventa il tema di una progressiva decifrazione. La questione riporta, ancora una volta, alla creatività. Grazie al suo intervento, l'uomo, liberandosi dall'acquiescenza a forze insondabili e rendendosi consapevolmente partecipe della storia universale - che lega, nella catena dei ricordi, il vivo presente al popolo dei morti -, si nega al pessimismo, che, in forza delle sue premesse, l'induce ad adagiarsi nella fruizione edonistica di un'effimera attualità, la quale è sostanzialmente rinuncia, così come lo è quella che sorge dal cedimento di fronte alla seduzione dell'indecifrabile.

Il profilo *attivo* del mistero, contrapposto a quello *passivo*, derivante dall'accettazione di un'imposizione ontologica, consente a Croce di prendere le distanze dalla dimensione mitologica della religione. Se le forme del pensiero sono omologhe a quelle della realtà, allora "la verità non ha a sé di fronte misteri imperscrutabili, ma solo problemi che si pongono e si risolvono via via che si sente il bisogno e si posseggono o si ritrovano i dati che li rendono attuali".⁴⁸ Più in generale, poiché la filosofia ha ad oggetto l'intero mondo vivente, non ha motivo di negare

⁴⁸ *Filosofia e religione*, cit., FS, p. 47.

la presenza di forze inusuali e straordinarie, alle quali s'attribuisce l'etichetta di magiche o di misteriose, a condizione di situarle nella loro giusta collocazione. È la linea portante del commento di Croce al *Mondo magico* di Ernesto De Martino.⁴⁹ Il filosofo napoletano contesta la divaricazione tra mondo moderno ed età primitiva, conseguente alla relativizzazione delle categorie, che, comparando solo con l'avvento della civiltà, sarebbero escluse dall'orizzonte del magismo. Tale ammissione contrasta con l'eternità dell'universo categoriale che è in sé irriducibile ad ogni empirica storicizzazione: la conoscenza storica esclude la mutevolezza delle categorie, perché, per potersi tradurre in concreto giudizio, presuppone la loro perennità. Ed ancora: oltre ad implicare lo scambio tra le forme dello spirito ed i fatti storici, il magismo è l'espressione della coscienza "patologica", anziché di quella "sana". Gli stati d'animo della prima, per il loro stesso vizio d'origine, non sono innalzabili ad epoche storiche. Con questi presupposti, Croce avvicina il mondo magico e misterioso all'irrazionalismo. Sussiste però una giustificazione indiretta del suo sorgere: quando l'uomo viveva in uno stato prossimo all'animalità, era dotato di capacità senzienti particolarmente sviluppate, che si sono poi, con l'avvento della civilizzazione, sopite ed atrofizzate; ma, aggiunge Croce, se si vuole accordare il titolo di "misteriosi" ad alcuni fatti straordinari, bisognerebbe estendere tale qualificazione alla totalità del mondo, perché, in ciascun suo aspetto, è presente una profondità di tale spessore da indurre a credere nella sua inattingibilità. Allora, per non aggrovigliarsi nell'inesprimibile, una regola s'impone: attenersi ad esplorare gli eventi che siano accessibili all'esercizio della ragione e trascurare quelli che sembrano rinviare ad una presunta e misteriosa inconoscibilità. Del resto, in Croce, se si presuppone, come effettivamente è, che l'uomo è unito al Tutto, i fenomeni considerati misteriosi trovano ospitalità nell'effettiva comprensione del mondo. Lo dimostra lo stesso progetto della poesia. La sua capacità di penetrare anche gli aspetti più riposti della realtà è affidata alla forza rivelativa dell'intuizione. Tale scoperta si traduce poi, nella filosofia, in un puntuale tema di decifrazione: "filosofare è sempre dissipare misteri [...]".⁵⁰ La loro configurazione, da tesi dogmatica dell'inconoscibile, si ribalta nella chiarezza della verità, dove la coscienza, che lega l'individualità storica al cosmo, esprime l'"affetto dell'universale". In quest'alternarsi delle avventure della sorpresa e della decifrazione, al di sopra dei misteri volgari, appannaggio di maghi primitivi, s'impongono altri "ben più alti che le fedi e le teologie e i culti che nelle religioni rivelate si adorano, si rischiarano nella luce della poesia e dell'arte, e si formulano nelle verità che le filosofie, lungo il processo della storia, infaticabilmente producono, tengono in vita, accrescono e perfezionano, le quali non sopprimono ma ingentiliscono il sentimento del nulla e del tutto che è dell'individuo, e della sua indipendenza e dipendenza in-

⁴⁹ Su Croce e De Martino, si cfr. l'analisi dettagliata di G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, cit., pp. 373-505.

⁵⁰ *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*, FS, p. 202.

sieme dal cosmo, che è più di lui ed è in lui”.⁵¹ Anche sotto quest’aspetto, il mistero “dev’essere per l’intelletto astraente, non mistero per la ragione”.⁵² Forte di questa convinzione, Croce non considera il magismo un fenomeno originario, il *prius* da cui discende l’affermarsi della civiltà; del resto, lo stesso De Martino ammette che, nella magia, il mondo non possa ancora dirsi veramente deciso: indipendentemente da questa concessione, Croce contesta la sua pretesa di valere da presupposto fondativo della via storica della conoscenza.⁵³

IX

L’attenzione di Croce al cristianesimo, come s’è accennato, ha trovato un decisivo impulso dal confronto con l’avversità dei tempi. Occorre ora precisare meglio la portata di questa sofferta condizione. Ecco una diretta e significativa testimonianza: “Chi come me appartiene alla generazione che nacque e si formò nei primi decenni dell’unità e libertà d’Italia, deve dire apertamente, a tutti e contro tutti, che egli sa di aver vissuto la maggiore e miglior parte dei suoi anni in una condizione spirituale grandemente elevata”.⁵⁴ Croce ha cura d’accentuare questo “sa”, distinguendolo radicalmente dal semplice “sente”. La precisazione è importante, perché, da codesta rivendicazione, traspare il giusto orgoglio e la consapevole soddisfazione d’essere appartenuto ad un’epoca storicamente felice: quell’età ha rappresentato la pienezza dei tempi della libertà. L’osservazione non rientra nella semplice aneddótica, ma è la sanzione storica del tempo forte dell’idealità morale. Indubbiamente, il suo ascendente si fa sentire in ogni epoca, ma, aggiunge Croce, “vi sono età storiche nelle quali questa forza ideale morale è scemata e quasi è parsa mancare, e che si designano come di barbarie o come di decadenza; e vi sono altre attive e fiorenti, che segnano gli avanzamenti nella civiltà, gli acquisti che l’uomo fa di concetti sempre più ricchi e profondi, e di corrispondenti modi di pratica operosità”.⁵⁵ Nel periodo, che nella sua giovinezza Croce ha conosciuto, la libertà, “innalzata a ideale, splendeva regola e guida e supremo criterio e ultima istanza di ogni operare”.⁵⁶ Su questa via, anche se appariva “inviso alla chiesa di Roma”, il liberalismo incontrò lo spirito del cristianesimo. Tale conquista storica, diventata patrimonio comune, sembrò, al suo sorgere, indicare un destino. La catastrofe dei tempi attuali non era prevedibile. Eppure così è avvenuto ed il rimpianto non è aggirabile. Croce l’ha ribadito nello scritto *Intorno al mio lavoro filosofico* del 1945, in

⁵¹ Ivi, p. 203.

⁵² Ivi, p. 204.

⁵³ “Ma la santificazione o per lo meno la venerazione, che il De Martino coltiva per lo stregone, ponendolo a capo dell’origine della storia e della civiltà, mi dà qualche pensiero. Preferisco allo stregone il «bestione» primitivo, che, secondo il mito vichiano, allo scoppio e al lampo dei fulmini sentì in sé svegliarsi l’idea latente di Dio” (*Intorno al “magismo” come età storica*, FS, p. 199).

⁵⁴ *Soliloquio di un vecchio filosofo*, cit., *La mia filosofia*, cit., p. 26.

⁵⁵ Ivi, p. 27.

⁵⁶ Ivi, p. 28.

cui ha denunciato “[...] l’atroce tristezza del tramonto contornato da stragi e distruzioni di tutto quanto tenevamo caro e sacro al mondo”.⁵⁷ Tuttavia quest’atteggiamento non è contrassegnato dall’ambiguo sentimento della nostalgia, che, nella sua sostanza, “[...] è uno dei modi del piacere d’immaginazione, e propriamente quello che si compiace dell’immagine di cosa che ci ha dato o che crediamo che ci avrebbe dato piacere nel passato e che continua a darcene per l’efficacia che quell’immagine esercita sul nostro sentire”.⁵⁸ Affatto diverso dalla “sensuale nostalgia è il serio affetto che stringe l’uomo morale al passato [...]”.⁵⁹ “Severo di storicità”, il consapevole sguardo a ciò che è stato non è abbandono al puramente accaduto, ma attivo rilancio del futuro. Questa correlazione ha la funzione di mantenere vigile la custodia di ciò che ha ricevuto l’attribuzione del valore. Due movimenti s’incontrano: ciò che sembra apparire un dono spontaneo si rivela, più in profondità, l’eredità di un passato che è riattivato dalla consapevolezza del presente. Così, per Croce, l’alto apprezzamento dell’epoca della sua gioventù - che aveva conosciuto il trionfo del liberalismo, dove l’idea della libertà era sembrata pienamente incarnarsi - non è qualificabile secondo l’ambito angusto del carezzevole sguardo ad un mondo perduto, ma si offre come l’effetto di una rigorosa valutazione. Si può dire che qui s’è in presenza di uno dei rari casi, in cui il giudizio sulla propria temporalità vissuta coincide, quasi senza scarti, con quello storico, per cui ciò che s’intende per felicità individuale tende a collimare con la pienezza dei tempi. Tale favorevole incontro rafforza - anche se la comparazione con l’epoca attuale provoca l’irrimediabile malinconia dello spaesamento - il convincimento di come l’ideale della libertà non sia destinato, pur nelle prove estreme, ad involarsi in un’inerte assenza. Alla fine, il clamore di eventi incontrollabili, il loro reclamare tributi di sangue e di distruzione, dovrà pure estinguersi in un equilibrio riparatore. Il suo avvento è legittimato dal potere emendante, oltre la mutevolezza delle sorti, della libertà, il cui percorso mai s’interrompe, anche se, nei tempi avversi, sembra scorrere, come un fiume carsico, sotto la superficie degli avvenimenti. In tutti questi casi, la contestazione di un presente nefasto in nome di un passato felice non è l’effetto di una semplice rimozione: modellandosi sulle risorse della libertà, l’attiva presentificazione di quell’epoca lontana non è affidata alla tenera tutela di cure protettive, ma al paziente e lungimirante lavoro dell’operosità quotidiana che consente di validamente opporsi all’assedio di un’attualità avversa. È stata la lezione di Croce. Malgrado nell’ultimo periodo della sua attività si sia fatto sempre più pensoso delle sorti presenti, ha continuato, rifiutandosi di consentire alla sterilità d’impotenti recriminazioni, a pensare ed a agire col rigore di sempre. La sorda ostilità delle situazioni che lo veniva assediando da ogni parte, anziché costringerlo a cedere a stremati abbandoni, ha alimentato la passione dell’energico operare. La lucidità non gl’impedì però di sentire pesare sul-

⁵⁷ *Intorno al mio lavoro filosofico*, FS, p. 56.

⁵⁸ *La nostalgia del passato e la ricerca storica*, FS, p. 113.

⁵⁹ *Ivi*, p. 115.

l'animo affaticato l'angoscia che s'alzava ovunque dall'oltraggio dei tempi. Gli bastava alzare lo sguardo per vedere attorno le rovine della sua "Napoli nobilissima", e, ancora oltre, constatare per ogni dove l'apocalittico sconvolgimento degli uomini e delle cose.⁶⁰ A questi diffusi disastri, anziché cedere alla tentazione di trarsi in disparte da un mondo divenuto inabitabile, ha saputo opporre la persistenza del rigore morale: la pratica quotidiana della fede nella libertà ha diretto il cuore e la mano a più alti destini.

Nei tempi di pericolo, la storia chiama alle prove estreme. Occorre allora mostrare, in queste ore decisive, quanto possa valere il sapere accumulato nel chiuso degli studi, in cui prendono dimora il rispetto e la perseveranza che si debbono all'eterno. Così è stato per Croce: per lui, come per i migliori, per quanto devastante sia la forza avversa del negativo, tanto da disumanare la stessa speranza, la sua opera distruttiva non ha l'ultima parola. Curvandosi sulle rovine del presente, il filosofo sa ritrovare il filo d'Arianna con la tradizione. In virtù di questa comprensione, il futuro non appare più il *finis terrae* di una mancata vita storica, ma si traduce in mandato: ciò che è stato deve continuare ad essere. I cedimenti di un attimo sono poca cosa a cospetto della fede in questa sopravvivenza. Da siffatta consapevolezza, nasce una convinzione: riattivare la relazione col proprio tempo - pensata col rigore dei concetti e non passivamente accolta, nel languore dei pericoli, da una sensibilità irrimediabilmente vulnerata - vuol dire ritrovare la legge della coerenza e della fedeltà. Allora, nel momento in cui le costrizioni di una realtà, che appare insostenibile, allentano la loro morsa, le stanche genealogie delle antiche vittorie si rianimano al respiro del futuro. È la ragione per cui, nell'ultima fase della speculazione crociana, l'etica ha assunto un posto sempre più rilevante. Ma, da un punto di vista filosofico, l'accentuazione del profilo morale della storia apre un nodo interpretativo, perché, nel vivo della filosofia crociana, si tratta d'accertare la compatibilità di questa supremazia con la circolarità delle forme dello spirito. Se, da una parte, è ribadito il loro nesso sistematico, dall'altra, il rilievo accordato alla superiorità dell'idealità morale sembra spezzare il valore paritetico dell'impianto categoriale. Indubbiamente, l'eguale dignità delle forme dello spirito è sempre stata da Croce ribadita con

⁶⁰ Ad illustrare questo stato d'animo, basti un frammento del 14 ottobre 1943, tratto dai suoi *Taccuini*: "[...] sono caduto in una tristezza mortale per l'orrenda notizia che i tedeschi hanno incendiato, inonandolo di benzina, il castello di San Paolo Belsito, dove l'Archivio di Stato di Napoli, per precauzione contro i bombardamenti, aveva trasportato tutta la parte antica e preziosa dei suoi depositi, le pergamene, i registri angioini, la cancelleria aragonese, le carte farnesiane, i processi della Sommaria, i fuochi o censimenti, ecc.: tutte carte sulle quali ho lavorato in passato anch'io e dalle quali ho tratto alcuni miei libri; tutti i documenti della storia del Regno di Napoli. Sono con l'animo di chi ha visto morire la persona più cara, ma con la mente di chi misura l'immensità della perdita per la nostra tradizione e per la scienza storica. E non c'è rimedio, e non c'è vendetta che possa soddisfare; e intanto siamo appena ai principi della distruzione sistematica che questa gente dal cuore barbarico e dal cervello pedantesco si è proposto di eseguire dell'Italia, non solo nella sua potenza industriale ed economica, ma nel suo valore ideale di maestra di storia e di arte" (*Taccuini di guerra*, Adelphi, Milano 2004, p. 33).

forza. Tuttavia, il peculiare rilievo, conferito all'universalità etica, rende più problematica la loro equiparazione. Occorre però tenere presente che, nel corso della sua attività, Croce s'è fatto scrupolo di approfondire, in modo sempre più puntuale, il nesso storico dell'individuale e dell'universale, che è l'autentica condizione della circolarità delle forme dello spirito. L'innovazione decisiva s'è imposta a partire dagli anni Venti che segnano l'avvento della crociana interpretazione della storia secondo il registro *etico-politico*. È l'affermazione di una storia *integrale* che si situa oltre le storie particolari. Quest'universalità è esemplata dalla continuità della cultura e della civiltà, contrapposta alle sorti esclusivamente politiche. La diade dell'"etico-politico" corregge contemporaneamente la "vaghezza" della storia propriamente morale ed i confini circoscritti di quella politica, tendenzialmente orientata verso il primato della forza. La scelta del termine - che presenta, al di là della sua felice formula linguistica, un discriminante spessore concettuale - ha, rispetto ad altri, il vantaggio d'abbracciare "tutta la vita pubblica dell'uomo".⁶¹ La sua proposta avanza, al di là delle storie particolari, l'esi-

⁶¹ Il suo impiego, (che è poi invalso nel vocabolario corrente) è stato adottato da Croce non per un semplice vezzo linguistico, ma per un meditato convincimento. Se il genere "politico" gli appariva unilaterale e riduttivo, del pari una pura storia morale gli sembrava insoddisfacente: "Ma «storia morale» non mi andava a garbo neppur essa, perché il titolo aveva dell'untuoso e del presuntuoso, e suonava male" (*La storia etico-politica e le altre storie, Indagini su Hegel*, cit., p. 171). Le difficoltà del Novecento, del pari, hanno indotto Croce a prendere le distanze, sul piano storiografico, dall'esclusivo profilo politico che era stato privilegiato dalla tradizione tedesca. Egli sembra qui approdare alla consapevolezza (dove è rintracciabile il retaggio della speculazione classica) del fatto che la finalità ultima della filosofia si gioca sul campo etico che accoglie in sé le supreme istanze dell'agire politico. Il valore, attribuito a questa forma di storia, non esime però l'interprete dal constatare il suo nesso problematico con la circolarità delle forme dello spirito. Il privilegiamento della dimensione etico-politica, che sembra incarnare per eccellenza il senso della storia tutta, pone in primo piano l'esigenza di una "storia universale" che sconfini oltre le storie particolari o "speciali". Nella *Teoria e storia della storiografia*, Croce ne aveva negato la legittimità, per la sua pretesa di porsi al di sopra di tutte le altre. La storia è sempre particolare; esclude, dunque, la legittimità di una storia universale, intesa come *chronica mundi*, che altro non è se non l'effetto della filosofia della storia. Tuttavia, l'esigenza di una più ampia apertura è rintracciabile nel credito accordato alla storia etico-politica. Su quest'aspetto, s'è soffermato Domenico Conte (*Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Napoli 2005, p. 44 e *passim*). In termini crociani, la storia universale si propone come tema del giudizio "storico-cosmico", in cui, sulle tracce di Hegel, *Weltgeschichte* e *Weltgericht* s'identificano. Quest'universalità è rintracciata nell'essere l'uomo "un microcosmo, non in senso naturalistico, ma in senso storico, compendio della storia universale" (*La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1954, p. 6). La verità di questa forma di storia "non ci è data dall'esterno ma vive in noi [...]" (Ivi, p. 7). Questa storicità, precisa però Croce, abbisogna anch'essa di documentazione, onde non cadere in pericolosi travisamenti, quali l'età romantica ha conosciuto. L'orizzonte del "documento" è ampio: comprende la lingua, i costumi e la stessa struttura del nostro organismo. Come *interne*, queste caratteristiche storiche precedono l'atto specifico del giudizio, perché appartengono al grande regno della memoria. In questo senso si può dire che il "compendio", di cui parla Croce, non è il tema del puro pensiero, ma della memoria, la quale è "qualcosa che si muove su di un piano diverso, il piano della «vita» (la vita «vissuta», non «pensata»)" (D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito*, cit., pp. 72-73). Croce stesso ha qualificato tale forma di memoria come un'"educazione dal profondo". Al suo interno, è da ricercare la priorità della coscienza storica che presenta un'estensione maggiore rispetto al campo più ristretto del pensiero. La prima, caratterizzata dall'interiorizzazione del senso dell'umanità che è andata formandosi attraverso i secoli, è una delineaazione complessiva, uno sguardo d'insieme, che lo storico si preoccuperà, traducendolo in un definito giudizio, di ricostruire nei particolari.

genza di una storia senza aggettivi, “una storia che sia veramente la storia”, perché è la sola che unifica in sé il senso della Civiltà e dello Stato.⁶² Ad ulteriore chiarimento, aggiunge: “Anche molte vicende della storiografia vengono in tal modo rischiarate, perché l’esigenza di una migliore trattazione della storia morale o religiosa o etico-politica è quella che, se non spiega per intero, concorre a spiegare per gran parte le varie proposte della Civiltà, o dello Stato (stato etico), o delle Idee (tendenze morali), e perfino di una storia che non sia questa o quella storia particolare o un accozzo di storie particolari, ma una «Filosofia della storia», concepita come «storia della Libertà»”.⁶³ Significativamente, ricorda Croce, tale profilo etico-politico è stato indicato anche col termine di storia religiosa. Può dirsi tale, perché, trascendendo la particolarità empirica, si volge all’universale. In questi termini, il tema della religione non è da trattare in modo diverso dalla filosofia e dalla storia della civiltà. Quest’approdo è conforme all’intima vocazione dello storicismo, per il quale tutta l’attenzione agli avanzamenti storici, malgrado gli inevitabili erramenti, assume a suo segno dominante, lungo la catena dei secoli, il miglioramento dell’uomo.

X

La crisi di una determinata civiltà implica il rivolgimento delle condizioni anteriori. Tuttavia, il senso della tradizione, nonostante tutto, assieme alla fiducia nel futuro, è conservato. N’è, per Croce, un esempio eloquente l’ultima generazione dell’Ottocento. Questi uomini vissero nel mito del progresso. Tale fiducia si dimostrò presto, per le turbolenze che il nuovo secolo portava, una “grande illusione”. Ciò non toglie che quel tempo “[...] dette ad essi serenità e gioia di lavoro e lo sguardo rivolto a un avvenire che già vedevano libero da molti mali e difficoltà del presente o ricco di beni finora non posseduti”.⁶⁴ Ora, invece, addensandosi sullo sconsolato decadere dei tempi, la “fine della civiltà” si presenta con toni apocalittici, tanto che non sembra possibile opporre rimedi efficaci alla sua catastrofica invasione.⁶⁵ Eppure, anche in questo caso estremo, al di sopra del fantasma di un annientamento senza speranza,

⁶² A differenza di quella strettamente politica, “la storia etico-politica è e non è insieme politica, come è e non è insieme storia economica o storia della poesia e dell’arte, perché essa, al pari di ogni storia, ha per materia le altre tutte e per forma soltanto sé stessa [...]. Le storie meramente politiche s’indirizzano in prima linea ai diplomatici, e quelle militari ai militari; ma la storia etico-politica s’indirizza agli uomini di coscienza, intenti al loro perfezionamento morale, che è inseparabile dal perfezionamento dell’umanità, e può dirsi veramente un grande esame di coscienza che l’umanità a volta a volta esegue di sé stessa nel suo operare e progredire” (*Teoria e storia della storiografia*, Adelphi, Milano 2001, p. 374).

⁶³ Ivi, p. 373-374.

⁶⁴ *La fine della civiltà*, FS, p. 284. Lo scritto, composto in pochi giorni, nel luglio del 1946, venne letto al teatro Carignano di Torino il 28 ottobre dello stesso anno di fronte ad un folto pubblico.

⁶⁵ “La fine della civiltà, di cui si discorre, della civiltà in universale, è non l’elevamento ma la rottura della tradizione, l’instaurazione della barbarie, ed ha luogo quando gli spiriti inferiori e barbarici, che, pur tenuti a freno, sono in ogni società civile, riprendono vigore e, in ultimo, preponderanza e signoria” (Ivi, p. 285).

s'alza una risposta superstite, la cui lucidità diagnostica vale da premessa alla forza liberatoria del consapevole agire: "Ma, se si vuole questi fatti dominarli con la mente, comprendendoli, e con la volontà fronteggiarli e combatterli, è necessario inibirsi l'inorridimento, non guardarli come innaturali e neppure come extramondani e dovuti all'opera malefica di una potenza nemica della vita, ma spiegarli come elementi della vita stessa e da questa ineliminabili".⁶⁶ È in gioco l'imperitura dialettica tra la Virtù e la Fortuna, la lotta cioè tra la "creatività morale" e l'"impeto vitale". La prima non è separabile dal secondo. Nelle più esaltanti conquiste della civiltà, come nell'indebolimento del vigore morale, il negativo, nelle sue ricorrenti e contingenti apparizioni, non può essere né previsto, né cancellato: "[...] la Fortuna interviene quando le piace e strappa le tele tessute dalla Virtù".⁶⁷ Ciò malgrado, contro la sua avventuristica offensiva, "[...] rimane intatta e rifulge nella sua forza infinita, contro la Fortuna, la Virtù, la virtù del pensiero, della fantasia, dell'azione pratica e morale [...]".⁶⁸ Questa positiva forza d'opposizione s'alimenta di tutte le risorse spirituali, dal limpido rigore del pensiero alla fantasia creatrice ed alla volizione dell'universale. In tale approdo, "la storia trova il suo senso nell'etica", al cui interno, la libertà continua a valere da estrema difesa dall'oltraggio dei tempi: "Praticamente, si sa quale sia il nostro dovere: combattere ciascuno di noi, nella sua cerchia e coi suoi mezzi, *pro aris et focis* per le nostre chiese e le nostre case, difendendole fino all'estremo".⁶⁹ È la decisiva risposta di una forza superstite.

La demarcazione dell'antinomia tra *forza* e *violenza* s'impone come la costante storica del contrasto irriducibile tra il valore etico-politico della libertà - che accoglie la prima e respinge la seconda - e la potenza avversativa della barbarie. La violenza rientra nel quadro generale della dialettica del male. Sul piano categoriale, la sua presenza affiora quando avviene la rottura dell'unità-distinzione che regola la circolarità delle forme dello spirito. La prevaricazione dell'una sulle altre, provocando la frattura del loro equilibrio, fa apparire l'errore, e, con esso, il male.

⁶⁶ Ivi, pp. 285-286.

⁶⁷ Ivi, p. 288.

⁶⁸ Ivi, p. 289.

⁶⁹ Ivi, p. 291. Queste parole passionante sono attraversate da un tono che sfiora la disperazione. Ed in effetti, sull'ultimo Croce, pare addensarsi un accentuato pessimismo. Sono pertanto giustificati i rilievi critici che hanno colto un'attenuazione, tale da mettere in pericolo la circolarità delle categorie, dell'impianto razionalistico della filosofia dello spirito, anche se da Croce tenuta sempre per ferma. Valga, a campionatura generale della condizione psicologica degli ultimi anni del filosofo napoletano, la seguente osservazione: "[...] col tempo, nell'animo di Benedetto Croce andò sempre più indebolendosi la fede nella razionalità della storia, e sempre più rafforzandosi l'idea della sua tragicità" (D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito*, cit. p. 234). In ogni caso, non s'è trattato di una resa alle forze avverse. Croce non ha ritrattato le tesi fondamentali della sua filosofia dello spirito, composta e portata a termine, in occorrenze storiche più felici, quando le sorti d'Italia e d'Europa stavano salde e quando il nutrimento della tradizione alimentava fondate speranze per l'avvenire. La contingenza, per quanto torbidamente oscura sino al punto da scatenare le forze - che, nella loro piena virulenza, paiono insostenibili - del negativo, non ha il sollievo dell'eterno, quello stesso che promana dal luminoso universo categoriale.

Quando la parte si sostituisce al tutto, viene spezzato l'ufficio che le è proprio. Questa rottura trova il suo campo d'espansione nella "filosofia dei tempi", che Croce ha cura di distinguere dalla "filosofia moderna". Quest'ultima non è limitata ad un'età cronologicamente determinata, ma è qualificata dal suo essere *storicamente vivente*. La filosofia dei tempi ha invece un significato circoscritto e del tutto contingente: emerge quando, incrinandosi la continuità storica ad opera di una nefasta intenzione, "[...] vi tiene il campo l'empito dell'irrazionale e vi si celebra il culto dell'irrazionale e vi si vagheggia un misto di violenza e di cieca sottomissione e vi si applaude e vi si ammira ciò che è cospicuo e anche a suo modo grandioso, ma intimamente arido e senza amore".⁷⁰ Nel suo orizzonte, si danno la mano il vitalismo, l'irrazionalismo ed il marxismo, teorie tutte alle quali si contrappone l'autentica filosofia moderna, per Croce incarnata dallo storicismo, che, custode dell'unità e della continuità, rende attuale l'eredità dello spirito ellenico, romano e cristiano.

Per lo storico, il mantenere saldo il legame del presente col passato è un compito primario; in caso contrario, con lo spezzarsi della tradizione, si cade nella barbarie, la cui massima espressione pare identificarsi nella figura dell'*Anticristo*. Nello scatenamento della sua violenza, nata dall'oscuramento della ragione e portatrice d'inevitabili tragedie, s'incarna la destabilizzazione della civiltà e di ogni sentimento religioso. La sua desolata apparizione sfugge alla restrittiva identificazione con un individuo o con un'istituzione. È piuttosto "una tendenza della nostra anima".⁷¹ La sua replica irrigidita "non viene tra noi, ma è in noi". Non dipendendo dalla nominazione imperiosa di una natura o sovranatura precostituita, è "un'asserzione di carattere empirico": dotato di una caratteristica propria, "il vero Anticristo sta nel disconoscimento, nella negazione, nell'oltraggio, nella irrisione dei valori stessi, dichiarati parole vuote, fandonie o, peggio ancora, inganni ipocriti per nascondere e far passare più agevolmente agli occhi abbagliati dei creduli e degli stolti l'unica realtà che è la brama e cupidigia personale, indirizzata tutta al piacere e al comodo".⁷² La tenebrosa ascesa della sua inquietante presenza, dove trionfa l'esclusiva bramosia individuale, si compie nella volontà nullificante del mondo. È, come rileva Croce, l'effetto di un'accanita *dis-creazione* che vuole avere incondizionatamente ragione della pazienza laboriosa della creazione. Ma quest'impulso distruttore non può, come sarebbe nel suo progetto, imporre, per ogni dove, la propria incondizionata signoria. Il suo devastante dilagare lascia intatte sparse porzioni di realtà, isolotti od interi continenti. Del resto, qualche sopravvivenza di vita deve pur rimanere, altrimenti, alla nefasta opera dell'Anticristo, "[...] verrebbero meno gli stessi mezzi per il suo fanatismo di distruzione".⁷³ Malgrado il perseguimento di tale pervicace *opus* nullificante, l'ostinazione della negazione conosce pause intermittenti

⁷⁰ *Il carattere della filosofia moderna*, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 242.

⁷¹ *L'Anticristo che è in noi*, FS, p. 292.

⁷² Ivi, pp. 293-294.

⁷³ Ivi, p. 294.

che la raffrenano. La passione dell'annientamento non è mai totale, perché, nelle più intense forze avverse, tra l'addensarsi di minacciosi oscuramenti e tra il linguaggio delle rovine, si fa sentire, per quanto coartato, il richiamo del valore. Ciò non toglie che, in determinate circostanze storiche, un turbine di eventi catastrofici urga ai confini della civiltà. Si ricordi lo spavento di Salviano di fronte ai barbari: le risorse del vivere civile, affidate ad un infinito discorso, ripiegano, all'apparire della scossa invasiva della violenza, nello stupore e nel silenzio. Ancora di più, questa condizione vale per l'epoca attuale. Di fronte alla fatale irruzione di una cieca violenza, che, minacciando lo spirito della modernità, sembra non avere limiti, c'è da chiedersi: siamo entrati in un'età di non ritorno? La risposta di Croce è pronta: qualsiasi sia il potere d'avversità della realtà, "sopravvanzano ancora a ciò forze di resistenza di molto vigore, ed altre di cui il vigore può risvegliarsi".⁷⁴ Questa *historia salutis* è ancora appello alle risorse della libertà non vinta: "La bandiera che gli oppositori spiegano, il motto d'ordine che ripetono, è quello di «libertà»".⁷⁵

La fine del mondo è sempre posticipata. Non basta il grido di un popolo di allucinanti a suscitarsela. Nel gotico fervore, che annuncia la *finis Europae*, com'è avvenuto in diverse occasioni nella storia dell'Occidente, s'agita lo spettro suscitato dalla passione delle catastrofi. Tuttavia, anche se la fine del mondo, proclamata dalle esaltazioni di un'immaginazione esacerbata, può apparire un vizio dell'anima, si deve incontrovertibilmente constatare, in determinate età, l'inequivocabile apparire di un impoverimento del mondo. Il lacerarsi delle certezze e l'incurvarsi della speranza, riposta nelle umane sorti, si profilano quando il negativo pretende di prendere definitivamente il posto del positivo. In questa desolata terra di nessuno, l'Anticristo si pone come l'universale astratto, che, privo di concreto individualizzamento, tende ad estendere ovunque la sua sinistra signoria. Pare allora che non sussistano precedenti, cui aggrapparsi per cogliere analogie illuminanti con le età passate. Alla fine del mondo romano, le invasioni barbariche, pur nella violenza della conquista, mantennero la continuità con l'età precedente. Non si produsse una frattura completa con il passato. I tempi, in cui si fissa la pensosa meditazione dell'ultimo Croce, sono ben diversi. Ma, nel momento stesso in cui la forza distruttiva, in cui prende stanza l'estrema potenza eversiva dell'Anticristo, esplose in tutta la sua violenza, la finalità etica, che pure sembrerebbe spenta, continua, al pari della vita, il suo cammino. In questa pacificata finalità, le verità del retto pensare, le conquiste del paziente e costruttivo lavoro, nel segno del vigile operare, incontrano e riconoscono come sodale - lungo il perfezionamento, per quanto è concesso, dell'umana condizione - lo spirito del cristianesimo.

⁷⁴ Ivi, pp. 294-295.

⁷⁵ Ivi, p. 295.

CROCE E IL CRISTIANESIMO

DI

LUIGI COMPAGNA

Più volte in questo dopoguerra si è rilevato come il limite invalicabile del liberalismo crociano fosse quello di aver privilegiato *la* libertà rispetto a *le* libertà, i valori rispetto alle regole o alle procedure, l'etica rispetto al diritto o all'economia. Meno spesso si è rammentato come tale liberalismo sia stato pensato e vissuto in buona parte nell'età del totalitarismo.

Di qui la percezione crociana di un compito inderogabile: ridestare la fede nella libertà. Di qui la convinzione crociana della importanza delle mura della libertà, ma anche della loro fragilità senza gli animi disposti a difenderle.

A Nicola Matteucci, in un bel saggio (*Ricordando Benedetto Croce*) su "Libro Aperto" del luglio-settembre del 1997, sarebbe capitato di definire quella crociana "una chiara lezione di individualismo metodologico, quell'individualismo metodologico che ora torna in voga per merito di pensatori liberali come Hayek, Popper, Boudon". Il Croce di Matteucci era soprattutto l'ultimo Croce, quello ad esempio de *L'Anticristo che è in noi* del 1946, partecipe di un'Europa che, finita la guerra, ancora non riusciva a superare quel profondo disagio morale descritto nella *Storia d'Italia* e nella *Storia d'Europa*.

Per Matteucci, "l'ultimissimo Croce ritorna sempre sulla libertà come ideale morale e il suo discorso si muove quasi esclusivamente sul piano dell'etica. Qui sono necessarie due rapide precisazioni: in primo luogo, il suo è un individualismo etico perché l'azione morale può nascere soltanto dall'interno della coscienza di una persona. In secondo luogo, bisogna ricordare che la sua non è un'etica laica o laicistica, ma un'etica cristiana". Ed in terzo luogo, verrebbe da aggiungere, quello di Croce è europeismo carico di futuro. Come oggi si avverte.

Ecco il perché di un articolo di Giandomenico Mucci, *La democrazia liberale in Italia e in Europa*, apparso su "Civiltà Cattolica" nel 2002, di cui va apprezzato il tono, l'equilibrio, il contenuto. Non senza segnalare, però, un peccato (veniale, ovviamente) di omissione: quello di non aver citato Benedetto Croce, ed il suo *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*.

Proprio questo saggio di Croce (prima e più dei pur pertinenti rinvii a Locke e a Tocqueville, a Hegel e a Kojève, a Manzoni e a Rosmini, a Del Noce e a Romano, suggeriti nell'articolo di Mucci) può porsi al fondo delle ragioni per le quali il Papa si rivolse alla Convenzione dell'Unione Europea. La preoccupazione del Pontefice, che per molti versi non può non dirsi "crociana", è che si compia "un'ingiustizia e un errore di prospettiva" emarginando "le religioni che hanno contribuito alla cul-

tura ed all'umanesimo dei quali l'Europa legittimamente è fiera".

Al legislatore, o meglio al costituente, europeo Giovanni Paolo II chiede un ripensamento sia sulle relazioni tra gli ordinamenti costituzionali e la religione, sia sulla rilevanza delle regole di morale negli stessi ordinamenti. Esprimendosi sulla *Carta dei diritti fondamentali*, il Papa vi ha rilevato il vuoto di riferimenti a Dio, "nel quale peraltro sta la fonte suprema della dignità della persona umana e dei suoi diritti fondamentali" e l'insufficienza per quanto riguarda "la difesa dei diritti della persona e della famiglia".

Croce aveva scritto il suo saggio nel 1942, durante la seconda guerra mondiale, per contrastare le tesi sostenute da Bertrand Russell in *Perché non sono cristiano*. Russell aveva espresso avversione a "tutte le grandi religioni del mondo", richiamandosi al concetto di religione di Lucrezio ("una specie di malattia, frutto della paura e fonte di indicibile sofferenza per l'umanità"). La Chiesa cattolica segnava per Russell un ostacolo "a qualsiasi progresso intellettuale e morale". Su di essa gli argomenti del filosofo inglese erano al tempo stesso pregiudiziali e definitivi: "la Chiesa si oppose a Galileo e a Darwin; ancor oggi si oppone a Freud. Nei periodi della sua maggior potenza spinse ancora più oltre la sua lotta contro il progresso intellettuale".

Per Croce, invece, il Cristianesimo aveva elaborato principi e valori che ormai fanno parte strutturalmente del modo d'essere e di pensare dell'uomo, hanno agito nella genesi dello spirito moderno e non incarnano soltanto un passato remoto, ma racchiudono caratteri costitutivi della stessa civiltà europea. Egli temeva che opinioni come quelle di Russell andassero a rafforzare l'attacco del totalitarismo contro la tradizione e i simboli della civiltà europea. Croce, del resto, come altri intellettuali europei, avrebbe deprecato fortemente che sul frontone di un edificio universitario tedesco, i nazisti vi avessero sostituito la scritta "Allo Spirito Vivente" con la dicitura "Allo Spirito Tedesco".

All'ombra di tanto neoclassicismo e neopaganesimo, Croce vedeva incombere concezioni materialistiche ed antispiritualistiche, affermate con la brutalità della forza. Il suo saggio del '42 è un atto di accusa contro la barbarie del totalitarismo. C'è già *in nuce* il Croce degli ultimi anni, del soliloquio sul dialogo fra l'uomo e Dio, del diario immaginario con Hegel, dell'estrema angoscia del presentimento della fine ("la vita intera è preparazione alla morte"), del moderno antitotalitarismo liberale del bellissimo articolo, *La città del Dio ateo*, su "Il Mondo" di Mario Pannunzio dell'8 ottobre 1949.

In una lettera a Guido Gonella del 22 gennaio 1943, Croce volle tornare sul senso complessivo del saggio *Perché non possiamo non dirci "cristiani"* e delle motivazioni che lo avevano ispirato. "Debbo dirLe che questo scritto – parole di Croce a Gonella – non contiene, in verità, niente di nuovo, perché i concetti di cui è intessuto sono già in tutti i miei libri di filosofia e di storia. Nuovo è stato soltanto il proposito di raccogliere in breve quadro alcuni miei concetti; e questo proposito è stato mosso dal vedere in modo sempre più chiaro e indubitabile che la lotta che ora si combatte nel mondo è, cronologicamente, l'ultima della

credenza cristiana contro, non dirò il paganesimo, ma un imbestiamento che si decora di talune primitive concezioni barbariche, le quali con ciò stesso hanno perduto quello che avevano di necessario e di ingenuo”.

Di fronte ai furori dell’“imbestiamento”, del ritorno a primitive concezioni barbariche dell’Europa del XX secolo e di una Germania che ha abbandonato la sua grande tradizione culturale ed ha dimenticato Goethe ed Hegel (“ricco – quest’ultimo secondo Croce – di errori, ma più ricco ancora di robuste verità”), ci sono sentimenti e motivi di antitotalitarismo cristiano che Croce intende far suoi, su orizzonte e con respiro europeo. Stupisce, quindi, che, a sessant’anni di distanza da quelle pagine, l’articolo di Mucci su “Civiltà Cattolica” insista su una “pregiudiziale sempre attiva” nella tradizione politica liberaldemocratica italiana, consistente “nell’indifferenza ai valori e in una pratica neutralità morale per quanto riguarda il patrimonio spirituale nel quale ancora si riconosce la maggior parte dei cittadini”.

Se e nei limiti in cui quella “pregiudiziale sempre attiva” può tuttora condizionare la discussione apertasi sulla Carta di Nizza e sul suo Preambolo, “Civiltà Cattolica” avrebbe fatto meglio nel 2002 a far valere un “proprio perché non possiamo non dirci ‘crociani’”. Il suo articolo, quindi, non se ne dispiaccia Nucci, è un’occasione mancata, rispetto alla memoria di Croce, più che un bersaglio colpito, rispetto agli articoli che a *Il vecchio continente davanti a Dio* aveva dedicato il laicissimo Gian Enrico Rusconi.

Di qui l’opportunità di rileggere la conclusione del saggio crociano del 1942 e di rileggerla come pagina di europeismo autentico da far valere alla Convenzione Europea.¹

La cultura liberaldemocratica italiana, secondo il volenteroso Mucci, non avrebbe mai voluto “deporre fino a oggi la sua pregiudiziale laicista nei suoi termini tradizionali della più severa antitrascendenza”. Evidentemente o Mucci ignora il pensiero di Croce o – peggio – ne ritiene la dottrina ininfluenza nella cultura liberaldemocratica italiana. Se così fosse, anche Mucci dovrà convenirne, non sarà certo dalla diletta Italia che potrà arginarsi l’immagine e la realtà di un’Europa caratterizzata “dalla politica favorevole all’aborto, quasi dappertutto legalizzato, dall’atteggiamento sempre più possibilista nei confronti dell’eutanasia e, ultimamente, da certi progetti in materia di tecnologia genetica”.

Ed a rendere il crocianesimo meno vivo e meno forte nella cultura liberaldemocratica italiana hanno contribuito, da par loro, cattolici integralisti, avidi di socialità ma spesso disattenti alle garanzie della libertà. Il compromesso dei primi anni Settanta sul divorzio e sul contestuale debutto dell’istituto referendario fu un pessimo esempio, un voltar le spalle all’Italia degasperiana ed ai suoi equilibri di democrazia liberale, un atto di violenza ai danni della storia della Democrazia Cristiana come partito laico e non confessionale.

Il problema dei rapporti fra libertà politica, da un lato, e possesso

¹ Cfr. *Perché non possiamo non dirci “cristiani”* qui pubblicato alle p. 26-27.

della verità filosofica o religiosa, dall'altro, è un problema ritornato particolarmente grave e scottante nel nostro Paese, sottoposto più di un quarto di secolo fa a pressioni sempre più prepotenti ed esposto a tensioni sempre più laceranti dal referendum abrogativo promosso dagli antidivorzisti.

La diversità degli argomenti, la difformità degli accenti, la differenza dei toni non impedì allo schieramento antidivorzista di realizzare una propria "unità nella diversità" attraverso la comune affermazione della verità come certezza assoluta ed in quanto tale prevalente su ogni certezza puramente umana. La posizione "moralistica" di Gedda, quella "laica" di Cotta, quella "giusnaturalista" di Lombardi, quella "integralista" e certamente antidegasperiana, della D.C. di Fanfani risultarono su questo tema sufficientemente allineate nella battaglia per l'abrogazione della legge Baslini-Fortuna: una legge, e l'argomento ci pare ancora decisivo, la quale non sancisce obblighi, ma prevede solo facoltà. Dal momento che contro una facoltà il diritto di resistenza consiste nel non valersene, non è del diritto di resistenza ad una legge ingiusta che gli antidivorzisti furono ispiratori, ma di un obbligo alla verità, zelantemente e tenacemente convinti che alla "libertà dell'errore" si possa talvolta, in nome e per conto della verità, preferire "la libertà dall'errore".

La verità – questa fu la sostanza del ragionamento antidivorzista – è un bene che si deve amare, conservare, proteggere, diffondere, mentre l'errore è un male che si deve detestare, fuggire e sopprimere. In questo caso l'errore è nella possibilità del divorzio, una possibilità che riesce di per sé ad introdurre "un perenne ed amaro sospetto" in ogni famiglia e quindi a "scardinare dalle fondamenta un'istituzione permanente della società civile". Coloro che affrontano il matrimonio con intenzione e volontà "definitiva" avrebbero quindi il diritto di pretendere che tale intenzione e tale volontà siano, più che garantite, consacrate dalla legislazione dello Stato, fino al punto di non garantire affatto, anzi di soffocare, altre intenzioni ed altre volontà, fra le quali potrebbero esservene di "definitive" che le circostanze della vita hanno poi modificato.

Come si vede, una concezione monistica della verità assoluta ed esclusiva, al contrario di quella pluralistica delle verità relative e comunicanti, ha nei confronti dell'errore limiti di tolleranza ben precisi, *quos ultra citraque nequit consistere rectum*. La tolleranza di chi sa di essere nella verità di fronte a chi si trova nell'errore non è la stessa di chi non è sicuro della propria verità né dell'altrui errore, ma crede che soltanto attraverso il libero impulso della ricerca critica e della revisione incessante il pensiero edifichi la propria "verità", eternamente revocabile in dubbio, e magari in "errore", dalla libertà.

Ha ragione Mucci a diffidare di ogni relativismo scettico, che vorrebbe imporre la superiorità di una visione del mondo neutrale, *naturaliter* identificata nel laicismo. "Questo postulato - egli scrive - viene fatto pesare particolarmente sui credenti, come se esistesse un nesso necessario tra l'intolleranza politica e la professione di norme morali non transitorie, come se i credenti non potessero ammettere, in libero e fecondo dialogo, di essersi sbagliati intorno a verità semplicemente provvisorie

e sottoposte per la loro stessa natura al vaglio delle scienze sperimentali”.

Neanche il credente può mai credere di possedere il sapere assoluto che è proprio di Dio. Sbagliarono i credenti in Italia a volersi “contare” contro la legge Fortuna-Baslini nel ‘74, indebolendo così la loro opposizione all’aborto, in prospettiva all’eutanasia ed ora a certi progetti sull’embrione. Sbaglia Mucci ad ignorare la lezione crociana ed il suo respiro europeo.

La coscienza morale del mondo, ricostruisce Croce nel suo saggio del 1942, “all’apparire del cristianesimo, si avvisò, esultò e si travagliò in modi nuovi, tutt’insieme fervida e fiduciosa”. E sulle accuse alla Chiesa cristiana cattolica di non essere stata degna del cristianesimo, il giudizio di Croce rivela straordinario equilibrio.²

Sono considerazioni da far valere oggi in Europa e per l’Europa. Come aveva fatto Tocqueville e, dopo di lui, nella generazione immediatamente successiva, Montalembert. Era stato Montalembert, al congresso di Malines nel 1863, a proporre, con sensibilità segnatamente liberale, una nitida distinzione tra “l’intolleranza dogmatica e la tolleranza moderna” e ad affermare: “Si può oggi domandare la libertà per la verità, cioè per se stessi (poiché ciascuno, se è in buona fede, si ritiene nel vero), e rifiutarla all’errore, cioè a coloro che non pensano come noi? Per parte mia rispondo decisamente di no”.

Le parole di Montalembert conservano oggi un profondo significato ed una sorprendente forza di persuasione. La libertà religiosa, per sua natura liberatrice, è nata dal radicale rinnovamento della nozione “monastica” dello Stato e, in quanto storicamente legata a quel “sorgere della libertà civile in Europa”, di cui parlava Lord Acton nel secolo scorso, si è affermata nelle società e nei regimi della *libertà dell’errore*, mentre si è inevitabilmente configurata come *ecclesia pressa* nelle società e nei regimi della “libertà dall’errore”.

Di fronte alle leggi dello Stato, la coscienza civile e religiosa del mondo moderno non deve ammettere altro Dio che il Dio della libertà e della tolleranza: quel “Dio che a tutti è Giove”, diceva Torquato Tasso.

Ed è lo stesso Dio che indusse Benedetto Croce, nella lettera del Natale del 1949 ad Alcide De Gasperi, a scrivergli “che Dio ti aiuti nella buona volontà di servire l’Italia e di proteggere le sorti pericolanti della civiltà, laica o non laica che sia”. Quel Dio che certo non può rimanere estraneo ai sentieri di una Costituente europea.

² Cfr. *Perché non possiamo non dirci “cristiani”* qui pubblicato alle p. 21-22

Sommario

- p. 7 La religione laicizzata nella storia *di Valerio Zanone*
- 15 Perché non possiamo non dirci “cristiani”
di Benedetto Croce
- 29 Cultura laica e religione cristiana, un dialogo autentico
di Guglielmo Gallino
- 65 Croce e il Cristianesimo *di Luigi Compagna*

QUESTA EDIZIONE NON VENALE
DI 500 ESEMPHARI
È STATA IMPRESSA
CON I TORCHI DELLA SOCIETÀ TIPOGRAFICA IANNI

SANTENA, 10 DICEMBRE 2008